

1127-3
Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique
159

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale * Revista Internacional
d'Etnologia e di Linguistica de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Rudolf Rahmann, S. V. D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 50. 1955



Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica * Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

Fundator: P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Institut

Schriftleiter: P. Rudolf Rahmann, S.V.D.

Posieux (Freiburg), Schweiz

Band
Vol. 50. 1955

XXIII + 1061 Seiten

Mit 9 Tafeln

31 Textillustrationen

5 Karten

XXIII + 1061 pages

With 9 plates

31 figures

5 maps

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION

111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED

Berkeley Square House, London, W. 1

ANTHROPOS

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

INDEX AUCTORUM

Tractatus

Bornemann Fritz: J. M. Garvans Materialien über die Negrito der Philippinen und P. W. Schmidts Notizen dazu (1 Bild)	899-930
— — W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte	937-941
Brüzzi Alves da Silva Alcionilio: Os ritos fúnebres entre as tribos do Uaupés (Amazonas) (1 fig.)	593-601
Burgmann Arnold: A. Erdlands Grammatik und Wörterbuch der Marshall-Sprache in Mikronesien (2. Auflage)	931-934
Cadogan León: Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí	149-154
Camp Charles M. and Nettl Bruno: The Musical Bow in Southern Africa (12 figs.)	65-80
Drobec Erich: Zur Geschichte der Ethnomedizin	950-957
Durry Marcel: Le mariage des filles impubères chez les anciens Romains . .	432-434
Eder M.: Dorf aus dem frühen Neolithikum in Japan	948-949
Eichinger Franz: Frauenarbeit bei den tibetischen Nomaden im Kukunor-Gebiet	837-847
Estermann Ch.: Divers rites de purification du sud-ouest de l'Angola . . .	201-211
Frick Johann: Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai	337-374
— — Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai. Zweiter Teil: Schwangerschaft und Geburt	659-701
Garvan John M.: Pygmy Personality	769-796
Gerstner Andreas: Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung (Nordost-Neuguinea)	319-336
Gill Edmund D.: The Age of Keilor Man, Australia	417
Gusinde Martin: Gedenkfeier der japanischen Ethnologen und Anthropologen für P. Wilhelm Schmidt, S. V. D.	935-937
— — Meine Forschungsreise zu den Yupa-Indianern im westlichen Venezuela	418-427
Henninger Joseph: Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?	81-148
Huber Hugo: Semaine internationale d'études sur la formation religieuse et humaine en Afrique	942
— — Twins among the Lefana in British Togoland	438-439
Huntingford G. W. B.: The Economic Life of the Dorobo (6 figs., 1 map) . .	602-634
Ittman Johannes: Gottesvorstellung und Gottesnamen im nördlichen Waldland von Kamerun	241-264
Jeffreys M. D. W.: Columbus and the Introduction of Maize into Spain . .	427-432
Knobloch Johann: Eine kabardinische Fassung des Motivs 'Wer ist stärker?' als Textprobe aus Kizburun (Baksan)	567-576
Koppers Wilhelm: Ethnologie und Geschichte	943-948

Kruse Albert: Purá, das Höchste Wesen der Arikéna	404-416
Lafont Pierre-Bernard: Notes sur les familles patronymiques Thai Noires de Son-la et de Nghia-lô	797-809
Laufer Carl: Aus Geschichte und Religion der Sulka	32-64
Maceda Marcelino N.: cf. Rahmann Rudolf and Maceda Marcelino N. . . .	810-836
Maquet Emma et Thys Robert: Le tréfilage du cuivre et les bracelets en fil de cuivre au Ruanda et au Buhunde (Kivu, Congo Belge) (1 fig.) . . .	434-437
Meggitt Mervyn: Djanba among the Walbiri, Central Australia (4 figs.) . .	375-403
Meiser Leo: The "Platform" Phenomenon along the Northern Coast of New Guinea (4 figs.)	265-272
Mors Otto: Geschichte der Bahinda des alten Kyamtwara-Reiches am Victoria-Nyanza-See (1 Karte)	702-714
Narr Karl J.: Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völker- kundliche Parallelen	513-545
Nettl Bruno: cf. Camp Charles M. and Nettl Bruno	65-80
Nicolas Francis: Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est	635-658
Nilles John: The Ethnographic Position of the Rai Coast, Territory of New Guinea	437-438
Prins A. H. J.: Shungwaya, die Urheimat der Nordost-Bantu. Eine stam- mesgeschichtliche Untersuchung	273-281
Rahmann Rudolf and Maceda Marcelino N.: Notes on the Negritos of Northern Negros (1 map, 3 plates)	810-836
Rahmann Rudolf: Veröffentlichung des Nachlasses von P. Wilhelm Schmidt und Würdigung seines Lebenswerkes	958
Richthofen Bolko Frhr. v.: Bedeutsame neue Altertumsfunde aus Nord- Kanada	949
Rock Joseph F.: The ¹ D ^a ³ Nv Funeral Ceremony with Special Reference to the Origin of ¹ Na- ² khi Weapons (5 plates)	1-31
Schebesta Paul: Hrolf Vaughan Stevens. Rehabilitierung des ersten Semang- forschers (1 Bild)	882-898
Schröder Dominik: Zur Struktur des Schamanismus. (Mit besonderer Berück- sichtigung des lamaistischen Gurtum)	848-881
Silva Severine: Traces of Human Sacrifice in Kanara	577-592
Thys Robert: cf. Maquet Emma et Thys Robert	434-437
Topno M.: Funeral Rites of the Mundas on the Ranchi Plateau	715-734
Trippner Jos.: Ackerdüngung in der Provinz Ch'ing-hai, China (4 Fig.) . .	735-768
Vanoverbergh Morice: Religion and Magic among the Isneg. Part V: Samples of Pakkâw	212-240
Verri Sisto: Il linguaggio degli Ingassana nell'Africa Orientale	282-318
Worms E. A.: Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern North Kimberley (8 figs., 1 plate)	546-566
Wortelboer Wilco: Zur Sprache und Kultur der Belu (Timor) (2 Fig.) . . .	155-200

Miscellanea

Adé B.: Somato-biologie du Pygmée africain	965
Aichele W.: Sprachforschung und Geschichte im indonesischen Raum . .	449
Apte V. M.: The "Cows" in the Rgveda	444
Arambourg C.: L'Hominien fossile de Ternifine (Algérie)	445
Berkelbach van der Sprenkel O.: Population Statistics of Ming China . . .	964
Bertling C. Tj.: Vierzahl, Kreuz und Manḍala in Asien	444
Beyer O. H.: New Finds of Fossil Mammals from the Pleistocene Strata of the Philippines.	969

Beyer O. H.: The Relation of Tektites to Archaeology	970
Breuil H. et Lhote H.: Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer d'après les relevés du colonel Brenans	446
Brøndsted J.: Norsemen in North America before Columbus	441
Carnat G.: Das Hufeisen in seiner Bedeutung für Kultur und Zivilisation	959
Carnoy A.: L'hypothèse pélasgique et la mythologie grecque	443
Caskel W.: Entdeckungen in Arabien	444
— — The Bedouinization of Arabia	963
Chalumeau P.: Les nattes d'alfa du Boutaleb. Etude de sociologie nord- africaine.	966
Comas J.: Influencia Indígena en la Medicina Hipocrática, en la Nueva España del Siglo XVI	447
Conklin H. C.: An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture	969-970
— — and Maceda J.: Hanunóo Music from the Philippines	969
Dart R. A.: Australopithecus and Telanthropus	960-961
— — The Significance of Makapansgat	447
Desmond Clark J.: A Provisional Correlation of Prehistoric Cultures North and South of the Sahara	446
Dietrich A.: Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten	964-965
Dupouy W.: Die Nilotenstellung der Indianer Venezuelas	447
Eliade M.: Techniques de l'extase et langages secrets	960
Empereire J. et Laming A.: La disparition des derniers Fuégiens	968
Espejo Núñez J.: Trepanation im alten Peru	448
Fischer E.: Über die sogenannte Hottentottenschürze	966
Fowler H. W.: Archaeological Fishbones Collected by E. W. Gifford in Fiji	970
Fürer-Haimendorf Ch.: Pre-Buddhist Elements in Sherpa Belief and Ritual	963-964
Gordon C. H.: Ugarit as Link between Greek and Hebrew Literatures	963
Gusinde M.: Pygmies and Pygmoids: Twides of Tropical Africa	965
Hall R. A. Jnr.: The Status of Melanesian Pidgin	449
Helbaek H.: Archaeology and Agricultural Botany	959-960
Hiernaux J.: Racial Properties of the Natives of Ruanda-Urundi	967
Höfner M.: Ta'lab als Patron der Kleinviehhirten	444
Hye-Kerkdal K.: Bewegungsanalyse als Qualitätskriterium	449
Jeffreys M. D. W.: Some Negro Currencies in Nigeria	965
Kaberry Ph. M.: Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons	446
Kälin J.: Taxonomy of the Higher Primates	961
Kawthar A. R.: Zār in Egypt	964
Kirnbauer F.: Über Art und Wesen des Bergmanns-Volksliedes	443
Kobayashi H.: On the Blood Groups of the Saru Ainu	964
Koby F.: Y a-t-il eu, à Lascaux, un « Bos Longifrons » ?	442
Kramers J. H.: L'Erythrée au X ^e siècle	446
Kuhn W.: Siedlungsgeschichte Oberschlesiens	962-963
Lastres J. B.: Kropferkrankungen im alten Peru	968
Lessa W. A. and Spiegelman M.: Ulithian Personality as Seen through Ethnological Materials and Thematic Test Analysis	970
Machado de Sousa O.: Bestimmung des Geschlechts durch nichtmetrische Schädeleigentümlichkeiten	441
Malan B. D. and van Niekerk J. C.: Late Stone Age in Transvaal — South Africa	966-967
Meinander C. F.: Die Bronzezeit in Finnland	442
Meuli K.: Altrömischer Maskenbrauch	962
— — Herkunft und Wesen der Fabel	441
Mills J. P.: Anthropology as a Hobby	440
Montagu M. F. A.: Time, Morphology, and Neoteny in the Evolution of Man	440

Nachtigall H.: The Cave Tombs of Tierradentro	969
Olson R. H.: Social Life of the Owikeno Kwakiutl	968
Reinhard K.: Die Musik der Lolo	963
Robinson J. T.: Phyletic Lines in the Prehominids	440
— — Prehominid Dentition and Hominid Evolution	961
Santiana A.: Dental Abrasion among South American Aborigines	968
Schaden E.: Paradiesmythen im Leben der Guaraní-Indianer	448
Schefold K.: Unbekanntes Asien in Alt-Kreta	961-962
Schlerath B.: Der Hund bei den Indogermanen	441
Schmidt L.: Marianische Wallfahrten in Österreich	443
Şenyürek M. S.: A Note on the Skulls of the Chalcolithic Age from Yümüktepe	443
Steiger A.: Vom Hopfen	960
Strömberg R.: Greek Proverbs	962
Teilhard de Chardin P.: L'Afrique et les origines humaines	445
Tobias P. V.: Physical Anthropology and Somatic Origins of the Hottentots	967
Turnbull C. M.: Pygmy Music and Ceremonial	965
Uscategui Mendoza N.: Beitrag zum Studium des Kokablätterkauens	447
Ventris M.: King Nestor's Four-Handled Cups. Greek Inventories in the Minoan Script	962
Volz W.: Ptolemäus, Fa Hien — und Indonesien	959
Vycichl W.: Punischer Spracheinfluß im Berberischen	441
Walton J.: The Triple-curved Bow on Rock Paintings in South-West Africa	966
Walz R.: Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altwelt- lichen Cameliden	444
Weinert H.: Zur neuen angeblichen Lösung des Piltdown-Problems	442
Windekens A. J. van: L'origine pélasgique du gr. ἄνθρωπος	443
Zerries O.: The Bull-Roarer among South American Indians	448

Recensiones

Libri recensiti

Albright W. F.: De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique. Trad. de l'angl. par M.-TH. BARRELET- CLÉMENTEL. 303 pp. Paris 1951 (J. H.)	487
Andersson Efraim: Contribution à l'Ethnographie des Kuta. I. XXIII + 365 pp. Uppsala 1953. (WALTER HIRSCHBERG)	478-479
Ashton Hugh: The Basuto. XI + 355 pp., ill. London, New York, Toronto 1952. (WALTER HIRSCHBERG)	997-998
Atlas polskich strojów ludowych [Atlas der polnischen Volkstrachten]. (W. G.)	1021-1022
Barandiarán J. M. de: El Hombre prehistórico en el País Vasco. 272 pp., ill. Buenos Aires 1953. (K. J. N.)	1019
Barrat Robert: Justice pour le Maroc. Préface de FRANÇOIS MAURIAC. 284 pp. Paris 1953. (J. H.)	1023
Baumgarten Franziska: Die Regulierungskräfte im Seelenleben. 139 pp. Bern 1955. Francke-Verlag. (FRITZ BORNEMANN)	983-984
Bellotti Felice: Fabulous Congo. Transl. from the Italian by MERVYN SAVILL. 223 pp., ill. London 1954. (W. H.)	1024
Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von P. JO- HANNES DIDINGER. Bd. 19 u. 20: Afrikanische Missionsliteratur 1910- 1940. 1. Teil: n. 9754-9843. 19* + 996 pp. 2. Teil: n. 9844-10818. 19* + 874 pp. Freiburg i. Br. 1954. (F. B.)	490
Boelaars J.: Nieuw Guinea. Uw Mensen zijn wonderbaar. Het Leven der Papua's in Zuid Nieuw Guinea. 168 pp. Bussum 1953. (A. B.)	495

- Boule Marcelin et Vallois Henri V.:** Les hommes fossiles. Eléments de Paléontologie Humaine. X + 583 pp., ill. Paris 1952. (MARTIN GUSINDE) 454
- Bouquet A. C.:** Comparative Religion. A Short Outline. IX + 319 pp. Melbourne, London, Baltimore 1954. (D. S.) 1018
- Boyce Mary:** The Manichean Hymn-Cycles in Parthian. X + 199 pp., London New York, Toronto 1954. (J. H.) 489
- Chevalier François:** La Formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVI^e-XVII^e siècles. 480 pp., ill. Paris 1952. (HENRI BERNARD-MAITRE) 1011-1012
- Coedès G.:** Inscriptions du Cambodge. 337 pp. Paris 1954. (D. S.) 1022-1023
- Comas Juan:** Ensayos sobre Indigenismo. Prólogo de MANUEL CAMIO. XIV + 272 pp. México 1953. (M. G.) 493
- Crawford O. G. S.:** The Fung Kingdom of Sennar. With a Geographical Account of the Middle Nile Region. XXII + 359 pp. Gloucester 1951. (JOSEPH HENNINGER) 475-476
- Crazzolaro J. P.:** Zur Gesellschaft und Religion der Nueer. 221 pp. Wien-Mödling 1953. (E. E. EVANS-PRITCHARD) 476-477
- Dark Philip J. C.:** Bush Negro Art. An African Art in the Americas. 66 pp., ill. London 1954. (JOSEF WERNER) 1013
- Debrunner Albert:** Geschichte der griechischen Sprache. II. Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch. 144 pp. Berlin 1954. (A. B.) 489
- Denis M.:** Leopard in my Lap. 252 pp., ill. London 1955. (H. A.) 1019
- Der Große Brockhaus.** 16., völlig neubearb. Aufl. 5. Bd.: Gp-Iz. 794 pp. Wiesbaden 1954. (J. H.) 486-487
- — 6. Bd.: J-Kz. 754 pp., ill. Wiesbaden 1955. (J. F.) 1015
- Der Große Herder.** 5. neubearb. Aufl. 5. Bd.: Italiker bis Lukrez. VIII pp. + 1520 Sp., ill. Freiburg i. Br. 1954. (J. H.) 487
- — 6. Bd.: Luksor bis Paderborn. VIII pp. + 1520 Sp., ill. Freiburg i. Br. 1955. (F. B.) 1015
- — 7. Bd.: Paderewski bis Sadduzäer. 1520 Sp., ill. Freiburg i. Br. 1955. (R. R.) 1015
- Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit.** 126 pp. Stuttgart 1954. (D. S.) 1018
- Dillon Myles [Ed.]:** Early Irish Society. 92 pp. Dublin 1954. (E. McW.) . . 488
- Disselhoff H. D.:** Alt-Amerika. 32 pp., ill. Berlin 1955. (J. F.) 1024
- Duparquet Carlos:** Viagens na Cimbebásia. Versão e Prefácio de GASTÃO DE SOUSA DIAS. 188 pp. Luanda 1953. (P. N.) 492
- Eberle Oskar:** Čenalora. Leben, Glaube, Tanz und Theater der Urvölker. 575 pp., ill. Olten u. Freiburg i. Br. 1954. Walter-Verlag. (MARTIN GUSINDE) 975-979
- Elkin A. P.:** Social Anthropology in Melanesia. A Review of Research. XIII + 166 pp., ill. London, Melbourne, New York 1953. (H. A.) 1026
- Evans-Pritchard E. E. et al.:** The Institutions of Primitive Society. A Series of Broadcast Talks. VIII + 107 pp. Oxford 1954. (R. R.) 1016-1017
- Filchner Wilhelm:** Kumbum. Lamaismus in Lehre und Leben. 298 pp., ill. Zürich 1954. (D. S.) 1023
- Fortes M.:** Social Anthropology at Cambridge since 1900. (An Inaugural Lecture.) 47 pp. Cambridge 1953. (R. R.) 1017
- Friede Juan:** Los Andakí, 1538-1947. Historia de la Aculturación de una tribu selvática. 304 pp. México-Buenos Aires 1953. (MARTIN GUSINDE) 482-483
- Gabriel Alfons:** Die Erforschung Persiens. Die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens. 359 pp., ill. Wien 1952. (J. H.) 1022
- Gicklhorn Josef und Renée:** Georg Josef Kamel, S. J. (1661-1706). Apotheker, Botaniker, Arzt und Naturforscher der Philippineninseln. 123 pp., ill. Eutin (Holstein) 1954. (M. G.) 1024-1025

- Gjessing Gutorm:** Changing Lapps. A Study in Culture Relations in Northernmost Norway. 67 pp., ill. London 1954. The London School of Economics and Political Science. (HENN POHLHAUSEN) 984-987
- — **Mennesket og Kulturen.** 2 Bd., 662 pp., ill. Oslo 1953. Gyldendal Norsk Forlag. (HENN POHLHAUSEN) 984
- Groth-Kimball Irmgard:** Kunst im alten Mexiko. Mit Einl. und Anm. von FRANZ FEUCHTWANGER. 127 pp., ill. Zürich-Freiburg i. Br. 1953. (M. G.) 493
- Haenisch Erich:** Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen). V + 102 pp., ill. Berlin 1955. (D. S.) 1023
- Haensell F.:** Probleme der Vor-Völkerforschung. Grundzüge einer ethnologischen Urgeschichte. 304 pp. Frankfurt/Main-Wien 1955. (AL. CLOSS) 973-975
- Haile B.:** Property Concepts of the Navaho Indians. VIII + 56 pp. Washington 1954. (R. F. H.) 492-493
- Hailey Lord:** Native Administration in the British African Territories. Part V. The High Commission Territories: Basutoland, The Bechuanaland Protectorate and Swaziland. XIV + 448 pp. London 1953. (W. H.) 492
- Heissig Walther:** Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. 220 pp., ill. Wiesbaden 1954. (DOMINIK SCHRÖDER) . . . 989
- Helfritz Hans:** Die Osterinsel. 19 pp. Zürich 1954. (M. G.) 495
- Heras H.:** Studies in Proto-Indo — Mediterranean Culture. Vol. 1. CIX + 542 pp., ill. Bombay 1953. (R. HEINE-GELDERN) 990-992
- Heydrich M.:** Bronzen aus Luristan. Eine Einführung zur Ausstellung der Sammlung Graeffe im Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln. 18 pp., ill. Köln 1955. (J. F.) 1022
- Heydrich M. und Fröhlich W.:** Plastik der Primitiven. Aus dem Besitz des Rautenstrauch-Joest-Museums der Stadt Köln. 64 pp., ill. Stuttgart 1954. (J. F.) 1019
- Hodgen Margaret T.:** Change and History. A Study of the Dated Distributions of Technological Innovations in England. 324 pp., ill. New York 1952. (HENRI BERNARD-MAITRE) 987
- Hultkrantz Åke:** Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology. 545 pp. Stockholm 1953. (MARTIN GUSINDE) 1001-1003
- Huxley Elspeth:** White Man's Country. Lord Delamere and the Making of Kenya. Vols. I and II: 648 pp., ill. London 1953. (WALBERT BÜHLMANN) 1000-1001
- Itkonen T. I.:** Suomen lappalaiset vuotteen 1945 [Die finnischen Lappen bis zum Jahre 1945]. 1218 pp., ill. Porvoo/Helsinki 1948. (HENN POHLHAUSEN) 465-468
- Jensen Adolph E.:** Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. 423 pp. Wiesbaden 1951. (V. VAN BULCK) 462
- Joffroy R., Audin R. et Riquet R.:** Ages des Métaux. France. (Fiches F 1 à F 6). 12 pp. Anvers 1954. (E. McW.) 488
- Julien Ch.-André:** L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française. 414 pp. Paris 1952. (J. H.) 490-491
- Keesing Felix M.:** Social Anthropology in Polynesia. A Review of Research. X + 126 pp. London, Melbourne, New York 1953. (H. A.) 1026
- Kern Fritz:** Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie. XV + 416 pp. (D. S.) 1017
- Kremer Edmund P.:** German Proverbs and Proverbial Phrases with Their English Counterparts. VIII + 116 pp. Stanford (Calif.) 1955. (E. O.) 1021
- Kretzenbacher Leopold:** Weihnachtskrippen in Steiermark. Kleine Kulturgeschichte eines Volkskunstwerkes. 64 pp., ill. Wien 1953. (A. C.) . . 1020-1021

- Kunhenn Paul:** Pygmäen und andere Primitiv-Völker. 80 pp. Stuttgart 1952. (M. G.) 487-488
- Kunst Jaap:** Ethno-Musicology. A study of its nature, its problems, methods and representative personalities to which is added a bibliography. 158 pp., ill. The Hague 1955. Martinus Nijhoff. (WALTER GRAF) 981-982
- Lagercrantz Sture:** African Methods of Fire-Making. XVI + 78 pp., ill. Uppsala 1954. (WALTER HIRSCHBERG) 999
- Laman K.:** The Kongo. I. VIII + 155 pp. Uppsala 1953. (WALTER HIRSCHBERG) 478
- Lane Edward William:** Manners and Customs of the Modern Egyptians. Introd. by M. SAAD EL-DIN. XXXII + 630 pp. London, New York 1954. (J. H.) 491-492
- Laye Camara:** L'Enfant noir. Roman. 256 pp. Paris 1954. (J. H.) 1023-1024
- Leeson Ida:** A Bibliography of Bibliographies of the South Pacific. 61 pp. London-Melbourne-New York 1954. (F. B.) 494
- Lehnert M.:** Altenglisches Elementarbuch. 178 pp., ill. Berlin 1955. (B. J.) 1020
- Lindskog Birger:** African Leopard Men. 219 pp., ill. Uppsala 1954. (MARTIN GUSINDE) 470
- Lips J.:** Die Erntevölker, eine wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Wirtschaft. 18 pp. Berlin 1953. (J. F.) 1019
- MacNeish Richard S.:** An Early Archaeological Site near Panuco, Vera Cruz. pp. 539-641, ill. Philadelphia 1954. (KARL J. NARR) 1010-1011
- Manker E.:** Over vidderna. 304 pp., ill. (H. P.) 1019-1020
- Mendes Corrêa Antônio:** Ultramar Português. II. Ilhas de Cabo Verde. 262 pp., ill. Lisboa 1954. Agência Geral do Ultramar. Divisão de Publicações e Biblioteca. (W. SAAKE) 982-983
- Meyerowitz Eva L. R.:** Akan Traditions of Origin. 149 pp., ill. London 1950. (WALTER HIRSCHBERG) 998-999
- Mohr Richard:** Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie. 190 pp. München 1954. (V. VAN BULCK) 459
- Montague A.:** The Natural Superiority of Women. 205 pp. London 1954. (D. S.) 1019
- Muckermann Hermann:** Vom Sein und Sollen des Menschen. Auf Grundlage von Vorlesungen über natur- u. geisteswissenschaftliche Anthropologie an d. Technischen Univ. Berlin-Charlottenburg u. an d. Freien Univ. Berlin-Dahlem. 344 pp., ill. Berlin 1954. (D. S.) 1015-1016
- Müller Werner:** Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern. 145 pp., ill. Wiesbaden 1954. (MARTIN GUSINDE) 1004-1005
- Olderogge D. und Potechin I.:** Narody Afriki [Die Völker Afrikas]. 732 pp. Moskau 1954. (HARALD VON SICARD) 992-996
- O'Rahilly Thomas F.:** Early Irish History and Mythology. 568 pp. Dublin 1946. (J. POKORNY) 468
- Paul A.:** A History of the Beja Tribes of the Sudan. VII + 164 pp. Cambridge 1954. (WALTER HIRSCHBERG) 473-474
- Pelliot Paul:** Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tchéou Ta-Kouan. Version Nouvelle. Suivie d'un commentaire inachevé. 178 pp. Paris 1951. (D. S.) 489-490
- Petri Helmut:** Sterbende Welt in Nordwest-Australien. 352 pp., ill. Braunschweig 1954. (E. A. WORMS) 1013-1014
- Pettersson Olof:** Chiefs and Gods. Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship. 405 pp. Lund 1953. (WALTER HIRSCHBERG) 480-481
- Pisani Vittore:** Allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft — Indogermanistik. pp. 1-93. Bern 1953. (EÓIN MACWHITE) cf. Pokorny Julius: Keltologie. pp. 95-199 463-464
- Plischke Hans [Hrsg.]:** Die Kulturen der außereuropäischen Erdteile in Übersicht. 101 pp., ill. Göttingen 1954. (J. F.) 1018

- Pokorny Julius:** Keltologie. pp. 95-199. Bern 1953. (EÓIN MACWHITE) cf. **Pisani Vittore:** Allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft Indo-germanistik. pp. 1-93 463-464
- Prins A. H. J.:** East African Age-Class Systems. An Inquiry into the Social Order of Galla, Kipsigis and Kikuyu. 136 pp. Groningen, Djakarta 1953. (WALTER HIRSCHBERG) 479
- Quisumbing E.:** Medicinal Plants of the Philippines. 1234 pp. Manila 1951. (RUDOLF RAHMANN) 483-484
- Radcliffe-Brown A. R.:** Structure and Function in Primitive Society. Foreword by E. E. EVANS-PRITCHARD and FRED EGGAN. 219 pp. London 1952. Cohen and West, Ltd. (RUDOLF RAHMANN) 979-980
- Raskin G.:** Oudgriekse handelsreclame. 82 pp. Leuven 1953. (A. B.) 489
- Richards Audrey I.:** Economic Development and Tribal Change. A Study of Immigrant Labour in Buganda. XV + 301 pp., ill. Cambridge 1954. (WALBERT BÜHLMANN) 1000
- Rowe J. H.:** Max Uhle, 1856-1944. A Memoir of the Father of Peruvian Archaeology. 117 pp. Berkeley and Los Angeles 1954. (MARTIN GUSINDE) 481-482
- Ryan Isobel:** Black Man's Town. Assisted and ill. by BILL RYAN. 249 pp., ill. London 1953. (W. H.) 1024
- Salmony Alfred:** Antler and Tongue. An Essay on Chinese Symbolism and its Implications. 57 pp., ill. Ascona 1954. (C. HENTZE) 450
- Schebesta Paul:** Die Negrito Asiens. Bd. II/1. XVI + 340 pp., ill. Wien-Mödling 1954. (RUDOLF RAHMANN) 971-973
- Schmidt Leopold und Riedl Norbert:** Die Johann R. Bünker-Sammlung zur Sachvolkskunde des Mittleren Burgenlandes. 36 pp., ill. Eisenstadt 1955. (A. C.) 1021
- Schneeweis Edmund:** Feste und Volksbräuche der Sorben. Vergleichend dargestellt. VIII + 186 pp., ill. Berlin 1953. (J. W.) 1020
- Schwidetzky Ilse:** Das Problem des Völkertodes. Eine Studie zur historischen Bevölkerungsbiologie. 165 pp. Stuttgart 1954. (J. F.) 1018
- Secoy Frank Raymond:** Changing Military Patterns on the Great Plains (17th Century through Early 19th Century). VIII + 112 pp., ill. Locust Valley, N. Y. 1953. (GOTTFRIED O. LANG) 1006-1007
- Simpson Colin:** Adam in Plumes. 268 pp., ill. Sydney 1955. (H. A.) 1026
- — Adam with Arrows. Inside New Guinea. 240 pp. London and Sydney 1954. (JOHN NILLES) 486
- Spirit and Nature.** Papers from the Eranos Yearbooks. Edited by JOSEPH CAMPBELL, translators RALPH MANHEIM and R. F. C. HULL. XVI + 492 pp. New York 1954. (M. G.) 1017-1018
- Spoehr Alexander:** Saipan. The Ethnology of a War-Devastated Island. 383 pp. Chicago 1954. (A. B.) 494
- Steck Francis Borgia:** Motolinía's History of the Indians of New Spain. Transl. and annotated with a bio-bibliographical study of the author. XVII + 358 pp. Washington 1951. (MARTIN GUSINDE) 1008-1009
- Stillfried Bernhard:** Die soziale Organisation in Mikronesien. 132 pp. Wien 1953. (F. B.) 1025
- Sugranyes de Franch R.:** Raymond Lulle, Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotés. Préf. de J. P. DE MENASCE. 152 pp. Schöneck-Beckenried 1954. (J. H.) 488-489
- Taylor C. R. H.:** A Pacific Bibliography. Printed Matter relating to the Native Peoples of Polynesia, Melanesia and Micronesia. XXX + 492 pp., ill. Wellington, N. Z., 1951. (H. A.) 1025
- Thomas William L. Jr. and Pikelis Anna M.:** International Directory of Anthropological Institutions. XII + 468 pp. New York 1953. (F. B.) 1016

- Thomson R.:** A Survey of Community Development. With Notes on Organization and Method. VII + 88 pp. Papua 1952. (JOHN NILLES) . . . 485-486
 — — The Maprik Area Education Centre. From notes by J. NEVE. 15 pp. Port Moresby 1952. (J. N.) 494
Trimborn Hermann: Pascual de Andagoya. Ein Mensch erlebt die Conquista. X + 315 pp., ill. Hamburg 1954. (LAURENZ KILGER) 1009-1010
Tucci Giovanni: Sistemi monetari africani al lume dell'economia primitiva. 132 pp. Napoli 1950. (AL. CLOSS) 996-997
Ugarte Rubén Vargas: Manual de Estudios Peruanistas. 346 pp. Lima-Peru 1952. (M. G.) 493-494
Vancourt Raymond: La Phénoménologie et la Foi. 127 pp. Tournai 1953. (J. H.) 1018
Vanoverbergh M.: Songs in Lepanto-Igorot as it is Spoken at Bauko. 141 pp. Vienna-Mödling 1954. (RUDOLF RAHMANN) 484-485
Vogel A. A.: Papuas und Pygmäen. Eine Forschungsreise in Neuguinea. Vorwort von G. LINDBLOM. 148 pp. Zürich 1954. (H. A.) 494
Willeke Bernward H.: Imperial Government and Catholic Missions in China during the years 1784-1785. XIV + 227 pp. New York 1948. (LUIGI VANNICELLI) 990
Willems Emilio and Mussolini Gioconda: Buzios Island. A Caiçara Community in Southern Brazil. VIII + 117 pp., ill. Locust Valley, N. Y. (GOTTFRIED O. LANG) 1012-1013
Wilson John A.: The Burden of Egypt. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture. XX + 332 pp. Chicago 1951. (WOLFGANG HELCK) 471-473
Wirz Paul: Die Ainu. Sterbende Menschen im Fernen Osten. 64 pp. München-Basel 1955. (F. B.) 490
Wissmann Wilhelm: Skop. 30 pp. Berlin 1955. (BEATRICE JOST) 988-989
Zöhrer Ludwig G. A.: Ritter der Sahara. 158 pp. Wien 1954. (J. H.) 491

Auctores recensentes

- | | |
|--|--|
| AUFENANGER (H. A.) 494, 1019, 1025, 1026 ³ . | FLANNERY-HERZFELD (R. F. N.) 492. |
| BERNARD-MAITRE 987, 1011. | HIRSCHBERG (W. H.) 473, 478 ² , 479, 480, 492, 997, 998, 999, 1024 ² . |
| BORNEMANN (F. B.) 490 ² , 494, 983, 1015, 1016, 1025. | JOST (B. J.) 988, 1020. |
| BÜHLMANN 1000 ² . | KILGER 1009. |
| BURGMANN (A. B.) 489 ² , 494, 495. | LANG 1006, 1012. |
| BULCK VAN 459, 462. | MACWHITE (E. McW.) 463, 488. |
| CLOSS 973, 996. | NARR (K. J. N.) 488, 1010, 1019. |
| CREPAZ (A. C.) 1020, 1021. | NILLES (J. N.) 485, 486, 494. |
| EVANS-PRITCHARD 476. | NOIROT (P. N.) 492. |
| FRICK (J. F.) 1015, 1018 ² , 1019 ² , 1022, 1024. | OEHL (E. O.) 1021. |
| GRAF 981. | POHLHAUSEN 465, 984 ² , 1019. |
| GUSINDE (M. G.) 454, 470, 481, 482, 487, 493 ³ , 495, 975, 1001, 1004, 1008, 1017, 1021, 1024. | POKORNY 468. |
| HEINE-GELDERN 990. | RAHMANN (R. R.) 483, 484, 971, 979, 1015, 1016, 1017. |
| HELCK 471. | SAAKE 982. |
| HENNINGER (J. H.) 475, 486, 487 ² , 488, 489, 490, 491 ² , 1018, 1022, 1023 ² . | SCHRÖDER (D. S.) 489, 989, 1015, 1017, 1018 ² , 1019, 1022, 1023 ² . |
| HENTZE 450. | SICARD VON 992. |
| | VANNICELLI 990. |
| | WERNER (J. W.) 1013, 1020. |
| | WORMS 1013. |

INDEX GEOGRAPHICUS

Generalia

Phyletic Lines in the Prehominids M 440.
 Prehominid Dentition and Hominid Evolution M 961
 Taxonomy of the Higher Primates M 961.
 Australopithecus and Telanthropus M 960-961.
 Time, Morphology, and Neoteny in the Evolution of Man M 440.
 Bestimmung des Geschlechts durch nicht-metrische Schädeleigentümlichkeiten M 441.
 Negrito Asiens R 971-973.
 Mennesket og Kulturen R 984.
 Urvölker R 975-979.
 Nachlaß von P. Wilhelm Schmidt 953.
 Anthropology as a Hobby M 440.
 Travel book R 1019
 Pygmäen und andere Primitiv-Völker R 487-488.
 Problem des Völkertodes R 1018.
 Spirit and Nature R 1017-1018.
 Social Anthropology R 1017.
 Ethno-Musicology R 981-982.
 Primitive Society R 979-980, 1016-1017.
 Vor-Völkerforschung R 973-975.
 Handbuch der Religionsgeschichte 937-941.
 Christliche Ethik R 459.
 Mythos und Kult bei Naturvölkern R 462.
 Comparative Religion R 1018.
 De l'âge de la pierre à la chrétienté R 487.
 Nichtchristliche Religionen R 1018.
 Extase et langages secrets M 960.
 Hund bei den Indogermanen M 441.
 Norsemen in North America before Columbus M 441.
 Ultramar Português R 982-983.
 Antler and Tongue (Symbolism) R 450-454.
 Ptolemäus, Fa Hien — und Indonesien M 959.
 Altsteinzeitliche Kunstwerke 513-545.
 Ethnologie und Geschichte 943-948.
 Ethnomedizin 950-957.
 Herkunft und Wesen der Fabel M 441.
 Plastik der Primitiven R 1019.
 Gottesgnadentum und Widerstandsrecht R 1017.

Kulturen der außereuropäischen Erdteile R 1018.
 Changing Lapps R 984-987.
 Punischer Spracheinfluß im Berberischen M 441.
 Indogermanistik R 463-464.
 Erntevölker R 1019.
 Introduction of Maize into Spain 427-432.
 Hopfen M 960.
 Archaeology and Agricultural Botany M 959-960.
 Hufeisen M 959.
 Anthropological Institutions R 1016.
 Brockhaus R 486-487, 1015.
 Herder R 487, 1015².
 Sein und Sollen des Menschen R 1015-1016.
 Phénoménologie et Foi R 1018.
 Hommes fossiles R 454.
 Hombre prehistórico R 1019.
 Seelenleben R 983-984.
 Superiority of Women R 1019.

Europa

Allgemeines

Keltologie R 463-464.

Einzelländer

Nordeuropa

Change and History (England) R 987.
 Altenglisches Elementarbuch R 1020.
 Irish History and Mythology R 468.
 Early Irish Society R 488.
 Suomen lappalaiset vuoteen 1945 R 465-468.
 Bronzezeit in Finnland M 442.
 Over vidderna (Lappland) R 1019-1020.
 Piltdown-Problem M 442.
 Skop R 988-989.

Mitteleuropa

German Proverbs and English Counterparts R 1021.
 Siedlungsgeschichte Oberschlesiens M 962-963.
 Bergmanns-Volkslied M 443.

Sachvolkskunde des Mittleren Burgenlandes R 1021.

Weihnachtskrippen in Steiermark R 1020-1021.

Marianische Wallfahrten in Österreich M 443.

Feste und Volksbräuche der Sorben R 1020.

Mittelmeerraum

Geschichte der griechischen Sprache II R 489.

Origine du gr. *ἄνθρωπος* M 443.

Mythologie grecque M 443.

Greek Proverbs M 962.

King Nestor's Cups M 962.

Oudgriekse handelsreclame R 489.

Asien in Alt-Kreta M 961-962.

Mariage des filles impubères 432-434.

Altrömischer Maskenbrauch M 962.

Raymond Lulle, Docteur des Missions R 488-489.

Osteuropa

Atlas der polnischen Volkstrachten R 1021-1022.

Westeuropa

Agès des Métaux. France R 488.

Bos Longifrons M 442.

Asia

Allgemeines

Vierzahl, Kreuz und Maṇḍala M 444.

Domestikationsproblem der Cameliden M 444.

Arabien

Nilus-Bericht 81-148.

Bedouinization of Arabia M 963.

Entdeckungen in Arabien M 444.

Ta'lab als Patron der Kleinviehhirten M 444.

Vorderer Orient

Ugarit as Link between Greek and Hebrew M 963.

Textprobe aus Kizburun 567-576.

Skulls of the Chalcolithic Age M 443.

Bronzen aus Luristan R 1022.

Erforschung Persiens R 1022.

Vorderindien

Proto-Indo — Mediterranean Culture R 990-992.

Funeral Rites 715-734.

Human Sacrifice 577-592.

Pre-Buddhist Elements in Sherpa Belief M 963-964.

Cows in the Rgveda M 444.

Hinterindien

Hrolf Vaughan Stevens 882-898.

Indochina

Familles patronymiques 797-809.

Coutumes du Cambodge R 489-490.

Inscriptions du Cambodge R 1022-1023.

China

Pekinger Blockdrucke in mongolischer Sprache R 989.

Catholic Missions in China 1784-1785 R 990.

Mutter und Kind 337-374, 659-701.

Funeral Ceremony 1-31.

Ackerdüngung 735-768.

Population Statistics of Ming China M 964.

Musik der Lolo M 963.

Tibet

Frauenarbeit 837-847.

Struktur des Schamanismus 848-881.

Kumbum R 1023.

Zentralasien

Manichean Hymn-Cycles in Parthian R 489.

Urga-Handschrift R 1023.

Japan

Neolithikum in Japan 948-949.

Gedenkfeier für P. Wilhelm Schmidt 935-937.

Blood Groups of the Saru Ainu M 964.

Die Ainu R 490.

Africa

Allgemeines

Afrikanische Missionsliteratur R 490.

L'Afrique et les origines humaines M 445.

African Leopard Men R 470.
 Pygmies and Pygmoids M 965.
 Methods of Fire-Making R 999.
 Sistemi monetari R 996-997.
 Narody Afriki [Völker Afrikas] R 992-996.

Marokko

Justice pour le Maroc R 1023.

Nordafrika

L'Afrique du Nord en marche R 490-491.
 Provisional Correlation of Prehistoric
 Cultures M 446.
 L'Hominien fossile de Ternifine M 445.
 La Tamâjeq des Iullemmeden de l'est
 635-658.
 Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer M 446.
 Les nattes du Boutaleb M 966.

Ägypten

The Burden of Egypt R 471-473.
 Zâr in Egypt M 964.
 Manners and Customs of the Modern
 Egyptians R 491-492.
 Drogenhandel im islamischen Ägypten
 M 964-965.

Sahara

Ritter der Sahara (Tuareg) R 491.

Westafrika

Ethnographie des Kuta R 478-479.
 Akan Traditions of Origin R 998-999.
 L'Enfant noir R 1023-1024.
 Gottesvorstellung und Gottesnamen
 241-264.
 Women of the Grassfields M 446.
 Twins 438-439.
 Negro Currencies in Nigeria M 965.

Sudan

History of the Beja Tribes R 473-474.
 Black Man's Town R 1024.

Zentralafrika

The Kongo R 478.
 Le tréfilage du cuivre et les bracelets en
 fil de cuivre 434-437.
 Fabulous Congo R 1024.
 Somato-biologie du Pygmée M 965.
 Pygmy Music and Ceremonial M 965.
 Formation religieuse, et humaine 942.

Ostafrika

Gesellschaft und Religion der Nueer
 R 476-477.
 Geschichte der Bahinda 702-714.
 Fung Kingdom of Sennar R 475-476.
 Urheimat der Nordost-Bantu 273-281.
 White Man's Country R 1000-1001.
 East African Age-Class Systems R 479.
 Economic Development and Tribal
 Change R 1000.
 Economic Life of the Dorobo 602-634.
 Il linguaggio degli Ingassana 282-318.
 Natives of Ruanda-Urundi M 967.
 L'Erythrée au X^e siècle M 446.

Südafrika

Native Administration in the British
 Territories R 492.
 Basuto R 997-998.
 Chiefs and Gods R 480-481.
 Late Stone Age in Transvaal M 966-967.
 Somatic Origins of the Hottentots M 967.
 Hottentottenschürze M 966.
 Musical Bow 65-80.
 Viagens na Cimbebásia R 492.
 Rites de purification 201-211.
 Triple-curved Bow on Rock Paintings
 M 966.
 Significance of Makapansgat M 447.

America

Allgemeines

Alt-Amerika R 1024.

Nordamerika

Changing Military Patterns on the Great
 Plains R 1006-1007.
 Social Life of the Owikeno Kwakiutl
 M 968.
 Conceptions of the Soul among Indians
 R 1001-1003.
 Property Concepts of the Navaho Indians
 R 492-493.
 Altertumsfunde aus Nord-Kanada 949.
 Sinnbild der Perle R 1004-1005.

Zentralamerika

Formation des grands domaines au
 Mexique R 1011-1012.
 Kunst im alten Mexiko R 493.

Archaeological Site (Veracruz) R 1010-1011.

Pascual de Andagoya R 1009-1010.

History of the Indians of New Spain R 1008-1009.

Medicina Hipocrática, en la Nueva España M 447.

Südamerika

Max Uhle R 481-482.

Aves y almas de difuntos 149-154.

Paradiesmythen der Guaraní-Indianer M 448.

Bull-Roarer among South American Indians M 448.

Nilotenstellung der Indianer Venezuelas M 447.

Forschungsreise zu den Yupa-Indianern 418-427.

Ritos fúnebres 593-601.

Kropferkrankungen im alten Peru M 968.

Trepanation im alten Peru M 448.

Manual de Estudios Peruanistas R 493-494.

Bush Negro Art R 1013.

Ensayos sobre Indigenismo R 493.

Derniers Fuégiens M 968.

Cave Tombs of Tierradentro M 969.

Dental Abrasion M 968.

Kokablätterkaugen M 447.

Höchstes Wesen der Arikéna 404-416.

Los Andakí R 482-483.

Buzios Island R 1012-1013.

Oceania

Allgemeines

Pacific Bibliography R 1025.

Relation of Tektites to Archaeology M 970.

Philippinen

Georg Josef Kamel R 1024-1025.

Negritos of Northern Negros 810-836.

Negrito (Garvan manuscript) 899-930.

Religion and Magic among the Isneg 212-240.

Hanunóo Music M 969.

Songs in Lepanto-Igorot R 484-485

Fossil Mammals from the Pleistocene Strata M 969.

Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture M 969-970.

Medicinal Plants R 483-484.

Pygmy Personality 769-796.

Indonesien

Sprache und Kultur der Belu 155-200.

Sprachforschung und Geschichte M 449.

Südsee

Bibliographies of the South Pacific R 494.

Mikronesien

Saipan R 494.

Soziale Organisation R 1025.

Marshall-Sprache 931-934.

Ulithian Personality and Thematic Test Analysis M 970.

Melanesien

Social Anthropology R 1026.

Archaeological Fishbones in Fiji M 970.

Melanesian Pidgin M 449.

Geschichte und Religion der Sulka 32-64.

Neuguinea

Adam in Plumes R 1026.

Adam with Arrows R 486.

Community Development R 485-486.

Maprik Area Education Centre R 494.

Papuas und Pygmäen R 494.

Leven der Papua's R 495.

Ethnographic Position of the Rai Coast 437-438.

Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten 319-336.

Platform Phenomenon along the Northern Coast 265-272.

Polynesien

Social Anthropology R 1026.

Die Osterinsel R 495.

Australien

Sterbende Welt in Nordwest-Australien R 1013-1014.

Rock Paintings in North Kimberley 546-566.

Djanba among the Walbiri 375-403.

Age of Keilor Man 417.

Bewegungsanalyse als Qualitätskriterium M 449.

INDEX RERUM

Anthropologie**Abstammungsfragen**

- Phyletic Lines in the Prehominids
M 440.
Time, Morphology, and Neoteny in the
Evolution of Man M 440.
Taxonomy of the Higher Primates
M 961.
Prehominid Dentition and Hominid
Evolution M 961.
Australopithecus and Telanthropus
M 960-961.
Keilor Man, Australia 417.

Bevölkerungsstatistik

- Problem des Völkertodes R 1018.
Population Statistics of Ming China
M 964.
Economic Development and Tribal
Change R 1000.
Basutoland, Bechuanaland and Swazi-
land R 492.
Derniers Fuégiens M 968.

Rassen

- Bestimmung des Geschlechts durch
nichtmetrische Schädeleigentümlich-
keiten M 441.
Blood Groups of the Saru Ainu M 964.
Somato-biologie du Pygmée africain
M 965.
Pygmies and Pygmoids M 965.
Somatic Origins of the Hottentots
M 967.
Hottentottenschürze M 966.
Natives of Ruanda-Urundi M 967.
Yupa-Indianer (Venezuela) 418-427.

Ausstellungen

- Sammlung Graeffe im Rautenstrauch-
Joest-Museum (Köln) R 1022.
Alt-Amerika (Berlin-Dahlem) R 1024.
Johann R. Bünker-Sammlung (Wien)
R 1021.
Marianische Wallfahrten in Österreich
M 443.

Bibliographien

- P. W. Schmidt
Handbuch der Religionsgeschichte
937-941.
Literarischer Nachlaß 958.
Afrikanische Missionsliteratur R 490.
Indians of New Spain R 1008.
Estudios Peruanistas R 493.
Pacific Bibliography R 1025.
South Pacific R 494.
Micro-Bibliotheca Anthropolos (MBA)
899-930, 931-934.
Bibliographia (Recensiones) R 450-495,
971-1026.
Miscellanea M 440-449, 959-970.
Periodica 503-512, 1041-1061.
Publicationes recentes 496-502, 1027-1040

Biographien

- P. W. Schmidt
Gedenkfeier 935-937.
Nachlaß 958.
Raymond Lulle R 488-489.
Toribio de Motolinía R 1008-1009.
Pascual de Andagoya R 1009-1010.
Max Uhle, R 481-482.
Hrolf Vaughan Stevens 882-898.
J. M. Garvan 899-930.
Georg Josef Kamel R 1024-1025.

Ethnographie**Allgemeines**

- Urvölker R 975-979.
Pygmäen und andere Primitiv-Völker
R 487-488.
Mennesket og Kulturen R 984.

Europa

- Suomen lappalaiset vuoteen 1945
R 465-468.
Lapland R 1019-1020.

Asien

- Negrito R 971-973.
Ainu R 490.

Afrika

- Leopard Men R 470.
 Customs of the Modern Egyptians
 R 491-492.
 La Tamâjeq des Iullemmeden de l'est
 635-658.
 Kuta (West Africa) R 478-479.

Amerika

- Ultramar Português R 982-983.
 Buzios Island (Brazil) R 1012-1013.
 Yupa-Indianer (Venezuela) 418-427.
 Nilotenstellung der Indianer Venezue-
 las M 447.

Ozeanien

- Negrito (Schebesta's monograph)
 R 971-973.
 Negritos of Northern Negros 810-836.
 Garvans Materialien (Negrito der Phi-
 lippinen) 899-930.
 Pygmy Personality (Philippines)
 769-796.
 Saipan (Micronesia) R 494.
 Rai Coast, Territory of New Guinea
 437-438.
 Adam in Plumes (New Guinea) R 1026.
 Nieuw Guinea R 495.
 Adam with Arrows (New Guinea)
 R 486.

Ethnologie

- Vor-Völkerforschung R 973-975.
 Institutions of Primitive Society
 R 1016-1017.
 Structure and Function in Primitive
 Society R 979-980.
 Spirit and Nature R 1017-1018.
 Social Anthropology at Cambridge
 R 1017.
 Social Anthropology in Melanesia R 1026.
 Social Anthropology in Polynesia R 1026.
 Anthropology as a Hobby M 440.
 Ulithian Personality and Thematic Test
 Analysis M 970.
 Narody Afriki [Völker Afrikas] R 992-996.
 Ethno-Musicology R 981-982.

Forschung

s. auch Methode

- Ptolemäus, Fa Hien — und Indonesien
 M 959.

Geographie

- Erforschung Persiens R 1022.

Geschichte**Allgemeines**

- Ethnologische Urgeschichte R 973-975.
 Ethnologie und Geschichte 943-948.

Länder

- Change and History (England) R 987.
 Catholic Missions in China 1784-1785
 R 990.
 Bahinda (East Africa) 702-714.
 Fung Kingdom of Sennar (East Sudan)
 R 475-476.
 Akan Traditions of Origin (West Africa)
 R 998-999.
 Indians of New Spain R 1008-1009.

Siedlungs- und Kolonialgeschichte

- Siedlungsgeschichte Oberschlesiens
 M 962-963.
 L'Erythrée au X^e siècle M 446.
 Norsemen in North America before
 Columbus M 441.
 Formation des grands domaines au
 Mexique R 1011-1012.
 Pascual de Andagoya R 1009-1010.
 Ultramar Português R 982-983.
 Sulka 32-64.
 Sprache und Kultur der Belu 155-200.

Kolonialpolitik

- Nationalismes musulmans et souve-
 raineté française R 490-491.
 White Man's Country (Kenya)
 R 1000-1001.
 Bahinda 702-714.

Kultur**Kulturbeziehungen**

- Bronzezeit in Finnland M 442.
 Changing Lapps R 984-987.
 Proto-Indo — Mediterranean Culture
 R 990-992.
 Correlation of Prehistoric Cultures
 North and South of the Sahara
 M 446.
 Altertumsfunde aus Nord-Kanada 949.

Kulturgeschichte

Kulturen der außereuropäischen Erdteile R 1018.
Mennesket og Kulturen R 984.

Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter R 1017.
W. Schmidts Handbuch der Religionsgeschichte 937-941.
Change and History (England) R 987.
Early Irish Society R 488.
Asien in Alt-Kreta M 961-962.

Bedouinization of Arabia M 963.
Vierzahl, Kreuz und Maṇḍala M 444.
Coutumes du Cambodge R 489-490.

Narody Afriki [Völker Afrikas]
R 992-996.

Interpretation of Ancient Egyptian Culture R 471-473.

Beja Tribes of the Sudan R 473-474.
Urheimat der Nordost-Bantu 273-281.
The Kongo R 478.
Late Stone Age in Transvaal M 966-967.
Basuto R 997-998.

Introduction of Maize into Spain
427-432.

Osterinsel R 495.
Community Development (New Guinea)
R 485-486.

Maprik Area Education Centre (New Guinea) R 494.

Djanba among the Walbiri 375-403.
Sterbende Welt in Nordwest-Australien R 1013-1014.

Kulturschichtung

Los Andakí (América del Sur)
R 482-483.

Spiel

Bewegungsanalyse als Qualitätskriterium M 449.

Kunst

Darstellende Kunst

Hrolf Vaughan Stevens 882-898.
African Art in the Americas R 1013.
Kunst im alten Mexiko R 493.
Rock Paintings in North Kimberley
546-566.

Plastik

Plastik der Primitiven R 1019.
Weihnachtskrippen in Steiermark
R 1020-1021.

Literatur

L'Enfant noir. Roman R 1023-1024.
Herkunft und Wesen der Fabel M 441.

Musik

Ethno-Musicology R 981-982.
Musik der Lolo M 963.
Musical Bow in Southern Africa 65-80.
Pygmy Music and Ceremonial M 965.
Hanunóo Music M 969.
Songs in Lepanto-Igorot R 484-485.

Tanz, Theater

Tanz und Theater der Urvölker
R 975-979.

Linguistik

Einzelstudien

Greek Proverbs M 962.
Mitología guaraní y guajakí 149-154.
Status of Melanesian Pidgin M 449.

Sprachgeschichte

Skop R 988-989.
Geschichte der griechischen Sprache
R 489.
L'origine pélasgique du gr. ἄνθρωπος
M 443.
L'hypothèse pélasgique et la mythologie grecque M 443.
Ugarit as Link between Greek and Hebrew M 963.
Punischer Spracheinfluß im Berberischen M 441.

Sprachverwandtschaft

Indogermanistik R 463-464.

Schrift

King Nestor's Cups M 962.
Entdeckungen in Arabien M 444.
Ta'lab als Patron der Kleinviehhirten
M 444.

Proto-Indo - Mediterranean Culture
R 990-992.

Urga-Handschrift R 1023.

Inscriptions du Cambodge
R 1022-1023.

Lamaistische Blockdrucke in mongolischer Sprache R 989.

¹Na-²khi 1-31.

Sprachforschung und Geschichte im indonesischen Raum M 449.

Grammatiken

Altenglisches Elementarbuch R 1020.

Ingassana (Africa Orientale) 282-318.

Grammatik und Wörterbuch der
Marshall-Sprache 931-934.

Texte

Altenglisches Elementarbuch R 1020.

Textprobe aus Kizburun (Baksan)
567-576.

Mutter und Kind (Tsinghai) 337-374,
659-701.

Textes ethnographiques (Tamâjeq)
635-658.

Nordost-Bantu 273-281.

Religion and Magic (Isnég) 212-240.
Sprache der Belu (Timor) 155-200.

Wörterbücher und -listen

Ingassana (Africa Orientale) 282-318.

Rock Paintings in Kimberley 546-566.

Negritos of Northern Negros 810-836.

Materielle Kultur

Wirtschaft

Erntevölker R 1019.

Oudgriekse handelsreclame R 489.

Sistemi monetari africani R 996-997.

Negro Currencies in Nigeria M 965.

Economic Life of the Dorobo 602-634.

Women of the Grassfields M 446.

Social Life of the Owikeno Kwakiutl
M 968.

Negritos of Northern Negros 810-836.
Kultur der Belu (Timor) 155-200.

Jagd

Triple-curved Bow on Rock Paintings
M 966.

Pflanzenzucht

Archaeology and Agricultural Botany
M 959-960.

Hopfen M 960.

Introduction of Maize into Spain
427-432.

Ackerdüngung in Ch'ing-hai 735-768.

Ethnoecological Approach to Shifting
Agriculture M 969-970.

Tierzucht

Hufeisen M 959.

Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden M 444.

Frauenarbeit (Kukunor-Gebiet)
837-847.

Military Patterns on the Great Plains
R 1006-1007.

Gewerbe

Cuivre au Ruanda et au Buhunde
434-437.

Les nattes du Boutaleb M 966.

Waffen

Origin of ¹Na-²khi Weapons 1-31.

Kriegswesen

Military Patterns on the Great Plains
R 1006-1007.

Ernährung

Somato-biologie du Pygmée africain
M 965.

Wohnung

Dorf (Neolithikum in Japan) 948-949.

Kleidung

Polnische Volkstrachten R 1021-1022.

Feuerbereitung

African Methods of Fire-Making R 999.

Medizin

Geschichte der Ethnomedizin 950-957.
Medicina Hipocrática, en la Nueva
España M 447.

Schwangerschaft und Geburt (Tsinghai)
659-701.

Krankheiten und Heilung (Nordost-
Neuguinea) 319-336.

Somato-biologie du Pygmée africain
M 965.

Dental Abrasion (South America) M 968.

Kropferkrankungen im alten Peru
M 968.

Trepanation im alten Peru M 448.

Kokablätterkauen M 447.

Drogenhandel im islamischen Ägypten
M 964-965.

Medicinal Plants of the Philippines
R 483-494.

Methode

Allgemeines

Garvans Materialien 899-930.

Hrolf Vaughan Stevens 882-898.

Bewegungsanalyse als Qualitäts-
kriterium M 449.

Ethnologie

Nilus-Bericht eine religionsgeschicht-
liche Quelle? 81-148.

Ptolemäus, Fa Hien — und Indonesien
M 959.

Hilfswissenschaften

Interpretation altsteinzeitlicher Kunst-
werke 513-545.

Ethnomedizin 950-957.

Ethnologie und Geschichte 943-948.

Kritik

Chinese Symbolism R 450-454.

Sprache und Kultur der Belu 155-200.

Mission

Afrikanische Missionsliteratur R 490.

Formation religieuse et humaine 942.

Waldland von Kamerun 241-264.

Catholic Missions in China 1784-1785
R 990.

Sulka 32-64.

Nachschlagewerke

Der Große Brockhaus, Bd. 5 u. 6 R 486-
487, 1015.

Der Große Herder Bd. 5, 6 u. 7 R 487,
1015².

International Directory of Anthropol-
ogical Institutions R 1016.

Philosophie

La Phénoménologie et la Foi R 1018.

Sein und Sollen des Menschen
R 1015-1016.

Prähistorie

Allgemeines

Altsteinzeitliche Kunstwerke und völ-
kerkundliche Parallelen 513-545.

Ausgrabungen

Les hommes fossiles R 454.

Australopithecus and Telanthropus
M 960-961.

Archaeology and Agricultural Botany
M 959-960.

Pitldown-Problems M 442.

Agès des Métaux (France) R 488.

Asien in Alt-Kreta M 961-962.

Skulls of the Chalcolithic Age M 443.
Neolithikum in Japan 948-949.

Origines humaines M 445.

L'Hominien fossile de Ternifine M 445.

Late Stone Age in Transvaal M 966-967.

Significance of Makapansgat M 447.

Altertumsfunde aus Nord-Kanada 949.

Early Archaeological Site (Veracruz)
R 1010-1011.

El Hombre prehistórico (País Vasco)
R 1019.

Cave Tombs of Tierradentro M 969.

Fossil Mammals from the Pleistocene
Strata of the Philippines M 969.

Relation of Tektites to Archaeology
M 970.

Archaeological Fishbones in Fiji M 970.

Felszeichnungen

Bos Longifrons M 442.

Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer
M 446.

Triple-curved Bow on Rock Paintings
in South-West Africa M 966.

North Kimberley 546-566.

Psychologie

- Regulierungskräfte im Seelenleben
R 983-984.
Ethnomedizin 950-957.
Ulithian Personality M 970.
Krankheiten und deren Heilung (Nord-
ost-Neuguinea) 319-336.

Reiseberichte und Volksbücher

- L'Enfant noir. Roman R 1023-1024.
Fabulous Congo R 1024.
Black Man's Town (Nigeria, Gold Coast)
R 1024.
Justice pour le Maroc R 1023.
Leopard in My Lap R 1019.
Ritter der Sahara (Tuareg) R 491.
Viagens na Cimbabásia R 492.
Papuas und Pygmäen R 494.

Religion**Allgemeines**

- Comparative Religion R 1018.
Mythos und Kult bei Naturvölkern
R 462.
Christliche Ethik im Lichte der Ethno-
logie R 459.
Geschichte und Religion der Sulka
32-64.
Sprache und Kultur der Belu 155-200.

Religionsgeschichte

- Le monothéisme (évolution historique)
R 487.
W. Schmidts Handbuch der Religions-
geschichte 937-941.
Nilus-Bericht 81-148.
Pre-Buddhist Elements in Sherpa
Belief M 963-964.

Glaubensvorstellungen

- Funeral Rites (Mundas) 715-734.
Manichean Hymn-Cycles in Parthian
R 489.
Gottesvorstellung (Kamerun) 241-264.
Religious Elements in Bantu Kingship
R 480-481.
Conceptions of the Soul (North Ameri-
can Indians) R 1001-1003.
Negritos of Northern Negros 810-836.
Semang 882-898.

Hochreligionen

- Nichtchristliche Religionen R 1018.
Lamaismus in Lehre und Leben R 1023.

Schamanismus

- Struktur des Schamanismus 848-881.
Extase et langages secrets M 960.

Kultformen

- Zär in Egypt M 964.
Pygmy Music and Ceremonial M 965.

Magie

- Religion and Magic (Isneg) 212-240.
Djanba (Central Australia) 375-403.

Riten

- Funeral Rites (Mundas) 715-734.
Human Sacrifice in Kanara 577-592.
Mutter und Kind (Tsinghai) 337-374.
Funeral Ceremony 1-31.
Rites de purification 201-211.
Ritos fúnebres (Amazonas) 593-601.

Mythen

- Hund bei den Indogermanen M 441.
Keltologie R 463-464.
Early Irish Mythology R 468.
Familles Thai Noires 797-809.
Cows in the Rgveda M 444.
Mitología guaraní y guajakí 149-154.
Höchstes Wesen der Arikéna 404-416.
Bull-Roader among South American
Indians M 448.
Paradiesmythen der Guaraní-Indianer
M 448.
Djanba among the Walbiri 375-403.

Symbole

- Ancient Chinese Symbolism R 450-454.
Sinnbild der Perle R 1004-1005.

Soziologie**Recht**

- Frauenarbeit (Kukunor-Gebiet)
837-847.
Property Concepts (Navaho Indians)
R 492-493.
Platform Phenomenon (New Guinea)
265-272.

Soziale Entwicklung

Frauenarbeit (Kukunor-Gebiet)
837-847.

Indigenismo (América del Sur) R 493.

Soziale Struktur

Natural Superiority of Women R 1019.
Structure and Function in Primitive
Society R 979-980.

Familles Thai Noires 797-809.

Les nattes du Boutaleb M 966.

Gesellschaft der Nueer R 476-477.

Soziale Organisation in Mikronesien
R 1025.

Sippe, Stamm und Volk

East African Age-Class Systems R 479.

Familie

Mariage des filles impubères (anciens
Romains) 432-434.

Mutter und Kind (Tsinghai) 337-374,
659-701.

Rites de purification (Angola) 201-211.

Twins (British Togoland) 438-439.

Tagungsberichte

Gedenkfeier der japanischen Ethnologen
und Anthropologen für P. Wilhelm
Schmidt 935-937.

Semaine internationale d'études sur la
formation religieuse et humaine en
Afrique 942.

Volkskunde

Brauchtum

Altrömischer Maskenbrauch M 962.

Feste und Volksbräuche der Sorben
R 1020.

Polnische Volkstrachten R 1021-1022.

Sprichwörter

German Proverbs and Their English
Counterparts R 1021.

Volkslied

Bergmanns-Volkslied M 443.

INDEX ILLUSTRATIONUM

Kartenskizzen

Buhaya (East Africa), 703.

Negros Island, 812.

Verbreitungskarten

Belu (Timor):

Bevölkerungsgruppen der Südebene,
168.

Jüngere Einwanderungen in die Süd-
ebene: Ursprungszentren, 169.

Dorobo (East Africa):

The economic division of the south-
west corner of the forest, 632-633.

Bilder

Asia

China

Ch'ing hai:

Huo wo tzu „Feuernest“, 753.

Fen tui auf ebener Fläche, 754.

Ch'ai tui auf schiefer Ebene, 755.

Fen tui auf schiefer Ebene, 755.

¹Na-²khi:

Photostates of manuscripts (1 a-d)
opp. 16.

Front of view of Mo-so armor (2 a),
opp. 16.

Rear view of Mo-so armor (2 b), opp. 16.

Mo-so of Yung-ning (3), opp. 16.

View of armor (4), opp. 16.

Mo-so sword (5 a), opp. 16.

Mo-so helmet (5 b), opp. 16.

Sword (5 c), opp. 16.

Hinterindien

Mythologische Bambuszeichnungen der
Semang, 888.

Africa

Objets de cuivre du Ruanda et Buhunde,
435.

Dorobo (East Africa) :

- Dug-out honey-barrel, 617.
- Slat honey-barrel, 618.
- Construction of a ladder, 618.
- Stages in the making of a springe, 622.
- A simpler kind of springe, 623.
- Plan of a Dorobo Shamba, 626.

America

In seinem Kanu bestatteter Indianer, 598.

Oceania

Philippinen

- Types of Negritos in Negros (1-13),
opp. 816.
- J. M. Garvan (um 1903 ?), 902.

Australien

Walbiri :

- Djanba searching for victims, 378.
- Djanba fighting, 380.
- Gugulba, 382.

North Kimberley :

- Double wandjina, 551.
- The Man of Manamara, 556.
- 1. Dancer with shell pendant, 557.
- 2. Dancer with pendants, 557.
- 3. Two parallel human figures, 557.
- 4. Boomerang thrower in position, 557.
- 5. Crawling men approaching a dancer,
557.
- Wrestling pair, 558.
- Athletics, 559.
- 1. Men with spears, 560.
- 2. Men with boomerangs, 560.
- Cave of Ngumunda (a), opp. 552.
- Ceiling of the cave of Ngumunda (b),
opp. 552.
- Unur in the cave of Ngumunda (c),
opp. 552.
- Menhirs of Wunurara (d), opp. 552.
- Headdresses, 561.
- 1. Kangaroo hunter, 562.
- 2. Speared fighter, 562.

Corrigenda zu D. SCHRÖDER : Zur Struktur des Schamanismus (pp. 848-881).
 Wo im Text „Himmelsreise“ mit einer Seitenzahl zitiert wird, muß es heißen
 „Seelenreise“ (= ALFONS ROSENBERG, Die Seelenreise).

The ¹D'a ³Nv Funeral Ceremony with special reference to the origin of ¹Na-²khi weapons

By JOSEPH F. ROCK

Contents :

1. Introduction
2. The ¹D'a ³Nv ¹Dsu-²gkaw-¹lä
3. Translation of Manuscripts
4. The ²Ddu-¹mun or Index
5. Appendix
6. Bibliography

1. Introduction

The ¹D'a ³Nv funeral ceremony performed for a ¹Na-²khi warrior is one of about sixteen enacted in former days, that is prior to their nationalization in 1723 A. D., when the *T'u-ssu* or ruling native chief was demoted and a transferable Chinese magistrate was established in his stead. From that time on most of the special funeral ceremonies were dispensed with except the general one called ²Zhi ³mā which was performed for everyone up to the time of 1949 when the Communists took over. None of the ²dto-¹mbas I worked with translating their literature had seen the ¹D'a ³Nv ceremony performed but they were conversant with the texts belonging to it.

Cremation, their former disposal of deceased persons, was abolished and burial took its place, except when a woman died in childbirth, or a hundred days prior to or after giving birth to a child, for she was considered ³ch'ou or unclean.

Each of the sixteen funeral ceremonies had its set of books which were chanted on the day of the funeral in connection with the ²Zhi ³mā books recently published by Anthropos in their memoir series (see Bibliography, a, 6).

The word ¹d'a denotes courage, courageous, a courageous person, or a warrior who had distinguished himself on the battlefield or had vanquished his personal enemy. When such a ¹d'a died the ¹D'a ³Nv ceremony was performed, but only when the death took place at home. When away from home on the battlefield, his death having been unobserved, the ¹Diër ³Nv ceremony

took its place, for he was then considered a ¹*dtër* or headless demon, as his breath "had not been taken", which condition has been explained in RKMGMG, q. v.

The manuscripts pertaining to the ¹*D'a* ³*Nv* funeral ceremony are of more than general interest. They tell us of their ancient past (vide ¹*Khü* ¹*d'a* ³*nv*), of the time when they lived in the far North, in the valleys and among the mountains of north-eastern Tibet south of the Mongolian border in yurts made of felt of the wool of white sheep. There they suffered no hunger, they milked their yak and had an abundance of butter and cheese. They dressed in *p'u-lu* garments such as the Tibetans still wear, and their women were adorned with carnelian, red-coral, turquoise, silver, and gold ornaments.

That they were neighbors of the Mongols their type of dwelling would indicate, yet they themselves were not Mongols. Their language is Tibeto-Burman, as is that of the Ch'iang of which the ¹*Na*-²*khi* are a branch. The Mongols had no yak, they milked their mares, which the ¹*Na*-²*khi* never did. Nowhere in their literature is there mention of milking mares.

The account of their life in yurts places them to the south of Mongolia in the region of the Kuku Nor, in the mountainous tracts to the south of the Richthofen Range, the Chinese Nan Shan, in the valleys of the ch'i-lien Shan and T'o-lai Shan ¹ where once the Ch'iang held forth prior to their forced dispersal by the Chinese during the Han dynasty. It is there where the cranes lay their eggs that ¹*Na*-²*khi* escort the spirits of their dead to their ancestors whom they believe to dwell there. Once a year in the fourth moon they invite them to come south to their present home as related in the manuscripts of the ²*T'a* ¹*bpö* ceremony where they are told to watch the young cranes when they test their wings for their flight south, for it was then they were to be ready to start their journey with them.

We are told that one of their earliest ancestors, ³*Dta*-³*tsan*-²*ts'o*-¹*zaw* ², and others lived in yurts and were rich in herds of yak and sheep. It was there where they performed their first primitive religious rite, the ²*Müan* ¹*bpö* or Propitiation of Heaven, which has survived among them as well as among the Ch'iang in their present home in identical manner.

The ¹*Na*-²*khi* of today have never seen a yurt, and those members of the ¹*Na*-²*khi* tribe from the village of *Nv-lv-k'ö* at the foot of the Li-chiang snow range, who accompanied me for three years on my journey to the far north-west of China and north-eastern Tibet (1924-1927), when they saw yurts for the first time in the region north of the Kuku Nor, said that they must be the ²*Ssu*-¹*p'ër* ³*gkv*-¹*gyi* of their ²*dto*-¹*mba* books and that according to tradition their ancestors dwelt in such tents. Their descendants were

¹ In the valleys on the southern slopes of the Chinese Nan Shan, known to westerners as Richthofen Range, and especially in those of Ch'i-lien Shan and T'o-lai Shan as well as in the Ta-t'ung valley, I encountered both Mongol yurts and Tibetan black, yak-hair tents (encampments). I also found a yurt lamasery at the outskirts of a beautiful spruce forest (*Picea asperata*) on the slopes of Niu-hsin Shan.

² See: ¹*Khü* ¹*D'a* ³*Nv*, also NNRC, p. 337; *ibid.* p. 145 no. 146.

forced to migrate south under pressure of the Chinese during the Han dynasty, for certain Chinese records ³ tell of the settling of the Mo-so ¹Na-²khi in their present home about 25 A. D.

The text of this same manuscript takes us south to their present home, we are told of the battles they fought with their enemies, and who their neighbors were or became as they gradually migrated south. They must have come directly from the north, for they still considered the wild ²Ggö-³lo, the Tibetan mGo-log (Go-log) as their northern neighbors. The Go-log live to the south of and in the valleys of the great snow range known as Amnye Ma-chhen, or more correctly called Ma-chhen pom-ra (rMa-chhen spom-ra). The ¹Na-²khi consider themselves now as occupying the central region, together with the ¹P'ër, ²Boa and ¹O, with the Chinese (²Hä) and ¹Ho tribes to the East, the ²Gv-¹dzu or Tibetans to the West and the ²Lä-²bbü or Minchia to the South ⁴. Of these the ¹Ho tribe in the East and the ¹P'ër and ¹O who dwell with them in the central region have defied definite identification. The ²Boa we know are the Hsi-fan of the Chinese, the aborigines who occupy Mu-li in southwest Hsi-k'ang. The ¹O the ²dto-¹mbas think may be the inhabitants of ¹O-²yü who dwell on the banks of the T'ieh Ho or Iron River (see : ANKSWC) a branch of the Wu-liang Ho or Limitless River, a tributary of the Yangtze at the apex of the loop within which the greater part of the ¹Na-²khi tribe lives.

In the ¹Khü ¹d'a ³nv manuscript is also mentioned what might be termed their ancestral god ²Müan-³llü-¹ddu-²ndzï ⁵ from whom the ¹Na-²khi say they sprang. He is also strange to say the national god of the Mongols according to LAUFER and GRÜNWEDEL ⁶. The ¹Na-²khi as well as the Mongols figure him as the Chinese *Shou-hsing*, the Tibetans call him *Mi-tshe-ring*, the god of longevity and the Mongols, *Äbughän* = the white old man. Many ¹Na-²khi manuscripts are devoted to him and I have given the salient features of his life story in NNCRC, q. v. In the ¹d'a ³nv ms. we are told he lived in yurts with his wife and he is figured herding his yak and sheep on beautiful alpine meadows.

The manuscript ²Ndzër-¹ssu ²t'u or the Origin of the Weapons takes us back to a less remote past, to the days of the Liu chao or six kingdoms into which Yün-nan province was divided from 649 to 740 A. D. The sixth of these kingdoms was the present home of the ¹Na-²khi or Li-chiang territory, then known as the Yüeh-hsi chao or Mo-so chao of which Po-ch'ung was

³ See : YPCLTC, in Bibliography ; ch. 7, pp. 32b-34b ; also ANKSWC, Vol. 1, pp. 358-359.

⁴ See : notes 49 and 50.

⁵ See : NNCRC, p. 79 no. 10. ²Müan-³llü-¹ddu-²ndzï might be called the national god of the ²Na-¹khi, he is very much venerated by the ²dto-¹mbas although the common people know next to nothing about him. When the origin of the world, and that of the ¹Na-²khi is mentioned then he is always referred to as the father of the ¹Na-²khi. It was he who called the heavens into being and spread out the earth. He is also the national god of the Mongols ; both figure him like the Chinese do their *Shou-hsing*. See : l. c. Plates XVII and XVIII. He is also called *Iddu* for short.

⁶ See : CCF (Bibliography), p. 123 ; GRÜNWEDEL BB, note, p. 26, p. 27.

the founder. He was murdered according to the Li-chiang Records in the 26th year of T'ang Kai-yüan (A. D. 738) (see : ANKSWC, p. 359 no. 2). These six *chao* or six kingdoms were united in 740 A. D. into the Nan *chao* or Southern kingdom with Ta-li as its capital. All the aborigines of the Liu *chao* and later of Nan *chao* made their own weapons and defensive armor. The THYHC, ch. 5, p. 5b states in regard to the armor in use at that time that the *Man chia* or armor of the savages of the Ta-li kuo = Nan *chao*, was made of elephant hide for the chest and back, each of one piece like the shell of a turtle, hard, thick and durable like iron ; to it were joined small pieces of hide. It was lacquered red outside and black inside. This type of armor is very much like the armor used by the Lo-lo tribes and of which specimens can be found in Museums of Europe and America ⁷.

In the *Nan-chao yeh-shih* ch., p. 4a ⁸ we read that the captains in the army of Nan *chao* used cuirasses made of rhinoceros hide ; it seems that three types of hide armor had been in use, rhinoceros hide or *hsi-p'i*, buffalo hide or *niu-p'i*, and elephant hide or *hsiang p'i*. In the Liao Shih ⁹ it speaks of rhinoceros hide armor as having been presented to them by the Nan T'ang in 952 A. D., indicating that that type of armor must have been in common use in those days.

There has been a good deal of speculation as to the term used for rhinoceros, with which the Chinese had been acquainted from antiquity. It has often been confused with the fabulous unicorn. Rhinoceros was fairly common and in fact still is south of Yün-nan and perhaps even in the south-western-most part of that province, in what is now termed Ch'e-li, the Shan or Tai Hsip-song-pa-na or the twelve states, directly north of Keng-tung, the south-eastern Shan State of Burma. It is also known as Chiu-lung-chiang or the Nine-dragon River after the Mekong, which bears that name in the region. On my way overland from Chieng-mai in northern Siam to Yün-nan in 1921-1922, I passed through swampy areas covered with tall grass where rhinoceros were said to be abundant. I camped with my entourage in a savannah-type of forest near a village called Pang-ki-hat or the place of the

⁷ See : BA, III, 1. Plate III, pp. 58-59, also F. STARR, Lolo Objects in the Public Museum of Milwaukee ; T. BULL, P. W. MILW., 1911, 8 Plates, 12 pp.

⁸ See : NCYS, chapt. shang p. 4a. It states there that "they wore red buskins, rhinoceros hide armor, copper shields and went barefoot".

⁹ See : LC, chapt. 6, p. 1b ; in the Ch'ien-lung edition of 1739, we are told that in the second year of Ying-li, in the spring in the first day of the first moon = January 30, 952 A. D., the Nan T'ang sent tribute to the court of the Liao dynasty of *hsi-ssu* rhinoceros hide armor. The Nan T'ang reigned in Nan-ching. In the third moon of 937 A. D. the princes of Wu changed their name to T'ang and called their dynasty Nan T'ang, or southern T'ang. 952 A. D. was equal to the second year of T'ai-tsu of the Hou Chou and the seventh year of Chih-chih of the Nan *chao* (kingdom). 952 was also the tenth year of Pao-ta or Yüan-tsung li-ching of Nan T'ang.

In K. A. WITTFOGEL'S HCSL, p. 352, the passage occurring in the Liao Shih is translated as follows : "On the first day mou-wu of the first month in the spring of the second year (of Ying-li) Nan T'ang sent envoys to present a document incased in wax and to offer ten thousand sets of rhinoceros (hide) armor."

rhinoceros dung, only 20 miles south of the Yün-nan border. It was in all probability from these regions of Burma whence the Nan chao (kingdom) received its rhinoceros hides for its armors.

The ¹Na-²khi name for unicorn is ¹ssi-²mā-²k'o-¹t'khi or the great ¹ssi with the horn like a spine. The ¹Na-²khi do not know of a rhinoceros, but there is little doubt that the word ¹ssi is a loan word from the Chinese as is the Tibetan *se* (*bse*, *bse-ru*), the Tibetan name for rhinoceros.

The ¹Na-²khi or Mo-so armor is however quite different from that described as having been in use in Nan chao. It is possible that the Min-chia, the original inhabitants of Nan chao, and whom the ¹Na-²khi call ²Lä-²bbü, had a type of armor like the ¹Na-²khi, of which specimens have survived. The ¹Na-²khi, when they pray to the gods for abundant offspring, they always mention in their religious books that the posterity of the ²Lä-²bbü be as numerous as the ³ts'ä = leaves (laminae) in an armor. For themselves they beseech the deities for offspring as numerous as the blades of grass on the land and the stars in the milky way. It would thus appear that the armor came to the ¹Na-²khi possibly from the Min-chia.

That the armor is an indigenous product and not an importation from China or Mongolia is evident from the ¹Na-²khi ms., which relates of the origin of the weapons. It is curious however to note that while it mentions the material of which the bows, arrows, swords, shields, etc., were made, the ms., is strangely silent as to the source of hide of which the armor was made. It simply states that through a magic of the *Garuda* the thousands of armor came into being. The ¹Na-²khi always tell in their books of what their utensils, etc., are made, vide the ms., ¹Yü ²ndzi ³mi, ²haw ¹shi of the ²Zhi ³mā funeral ceremony. This would suggest that it might have been a product of the much more cultured ²Lä-²bbü or Min-chia of Nan chao than of the ¹Na-²khi and that the armor was adopted by the latter. It is strange that the type of armor of which specimens (only three) have survived among the Mo-so of Yung-ning and from whom I obtained the one here figured complete with helmet and weapons, is not mentioned in the *Nan-chao yeh-shih* or other Chinese books dealing with the tribes of south-west China. To me it would indicate that they existed in Nan chao prior to these records and that Chinese travellers did not venture into the wilderness occupied by the much less civilized ¹Na-²khi or Mo-so of Yung-ning where they had survived. The ¹Na-²khi armor does not consist of large pieces of leather covering the chest and back as was in use during the Nan chao kingdom, but of hundreds of laminae laced together with leather thongs; the armor is a sleeveless coat but has pauldrons which protect the shoulders and upper arm. It is a perfect replica of those figured in the ¹Na-²khi ms., ²Ndzër-¹ssu ²t'u as are the weapons which can easily be identified from the drawings. Unfortunately no shields have survived, these having been made of bamboo, perished. For descriptions of armor and weapons see appendix.

The few armors which have survived the ravages of time have of late been used for ceremonial purposes as at the funerals of chiefs, when those so dressed danced with sword and flag before the funeral cortège opening

the road for the soul of the departed chief (see Plate 3). In this connection it is interesting to record that in the Annals of the Sui dynasty is an account of a tribe called Fu, which LAUFER surmised was a Tibetan tribe, as having possessed helmets and body armor of varnished hide and that they were used for ceremonial purposes at funerals¹⁰.

The *Fan chih* (q. v.) remarks that the Nan chao armor and also helmet were decorated with small shells. I think that not small shells were meant but pieces (knobs) of the white conch (*Turbinella pyrum* L.) such as decorate the harness pertaining to the ¹Na-²khi armor, and leather straps by which the sword was carried. The helmet may have had similar decorations at its base, but none exist and in modern times a strip of leopard skin has been substituted.

2. The ¹D'a ³Nv ¹Dsu-²gkaw-¹lä

Similar to the ¹Dsu-²gkaw-¹lä described in NNCRC, pp. 65-69, used at the ²Ssu ¹ddü ¹gv (Nāga Cult) Ceremony, are those required at the various funeral ceremonies; each of these has its own set of ¹Dsu-²gkaw-¹lä. They are placed in large flat shallow trays with grain in an upright position.

Unfortunately none of the four lots of ¹D'a ³Nv ¹Dsu-²gkaw-¹lä is complete. Of the oldest, beautifully painted, only ten are extant. The number of ¹Dsu-²gkaw-¹lä employed varies from 6 to 22. Number one of the oldest set depicts ²Ddv-¹p'ēr-¹khyu-³t'khyu the *Garuda* with a flaming background above and clouds below; he is devouring a snake. The reverse relates that of all the winged creatures the *Garuda* is the most courageous, he suppressed ²Dso-¹na-¹lo-³ch'i (the *Nāga-rāja Ratnachuda*) in the lake ²Müan-³llü-²ndaw-¹gyi ³Khü (= Manasarowar) and thus became renowned; let there arise such courageous descendants in the family.

Number two represents ²T'u-²ch'i ²Yu-¹ma (vide l. c., Plate 41), but the text on the reverse reads as follows: "In the beginning man was not ¹d'a (= courageous), but ²Bpa-¹wu ²Yu-¹ma was, he smashed 99 houses of the enemy and destroyed their cliff dwellings and thus arose his fame. Let such courageous descendants arise in the family."

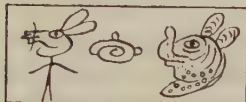
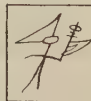
The third is number 11 and represents a man in armor with helmet and holding bow and arrow in his hands. He is representative of members of ³Ssu and ¹Yu clans of the ¹Na-²khi tribe (q. v.), to describe just a few.

All of these sets are mixed, figuring both courageous ancestors described in the ms., ¹D'a ²t'u ²gkv = The birth or origin of the ¹D'a = courageous warriors, as well as animals considered courageous of all the winged, hoofed and clawed creatures. On the reverse of these their deeds which made them renowned are recorded.

¹⁰ See: ZMFCNKS WC, p. 8; Plate II. LAUFER in CCF, p. 253 states that "the annals of the Sui dynasty have preserved a most interesting account of a country styled Fu, situated over two thousand li north-west of Szechuan (Ssü-ch'uan). The question is that this tribe of Fu possessed helmets and body armors of varnished hide, and that armor played a significant part in its funeral ceremonies."

3. Translation of Manuscripts

The manuscripts here translated in part or fully are peculiar to the ¹D'a ³Nv funeral ceremony with the exception of the first one which was chanted at all funerals. The deceased is here however called ¹d'a the courageous one, instead of the ²Zhi ³mā ceremony, yet the title and the contents are the same.



¹Lä-³ch'ou ¹ndshi or Strike down the ¹Lä-³ch'ou ¹¹.

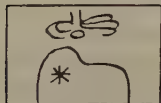
The ¹Lä-³ch'ou are the demon-personification of sins committed by the deceased during his lifetime; these demons bar the road of the deceased on his way to the thirty-three realms of the gods. He is confronted by these ¹Lä-³ch'ou who guard bridges, mountain spurs etc., in his path. This is depicted in the manuscripts by the following symbols:



We see a ¹d'a carrying a flag approaching a bridge composed of the central water symbol ¹gyi with boards extending from each side (it stands for bridge = ¹ndso), a ¹Lä-³ch'ou holding a stick tries to prevent the ¹d'a from crossing. The fourth symbol, read ³ch'ou = impurity, immorality, loathsome, unclean, represents excrements, and forms the second word or syllable of the name of the demon. The last symbol is that for ¹ts'u = demon.

Manuscripts bearing this title are no. 1283, which is in the Library of Harvard-Yenching Institute, and nos. 8081 and 8082 in my private library.

These manuscripts have also a secondary title: ²Dtv-¹dshi ²ngv-¹mbu ³ts'ā, or smashing (destroying) the nine spurs (guarded by the ¹Lä-³ch'ou). It is similar to ¹Mbu-¹na ²ngv ¹mbu ³p'i ¹² q. v. On the last three pages of Ms. no. 8081 the nine ¹Lä-³ch'ou guards are figured. The first is a dragon-headed ¹Lä-³ch'ou, the second a tiger-headed, the third a snake-headed, the fourth a red ¹Dsā (demon)-headed, the fifth an iron black dog-headed, the sixth a white rock-headed, while the seventh, eighth and ninth are ghost-headed ¹Lä-³ch'ou. Each carries either a rope, serrated sickle, firebrand, or spiny branch. Under each figure is the following:



The upper symbol is ²szu = to guard, also to seize, grasp; it represents the claw of a predatory bird holding an object. Below is the symbol ¹mbu = hill or spur, with that of ¹dtv =

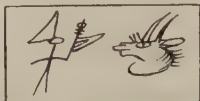
1000, here meaning ¹dtv = to remonstrate.

¹¹ See: ZMFCNKSWC, pp. 211-213; also SNL, p. II, pp. 45-55.

¹² See: l. c. p. 214, and l. c. pt. II, pp. 55-65.

A very old manuscript belonging here is no. 8083 ; it was written by one of the ²Dto-³la brothers who lived during the Ming dynasty. It is beautifully written but has no miniature. The last few pages deal also with the ancient weapons but their origin is there not related. It also contains ¹Lä-³ch'ou ¹ndshi.

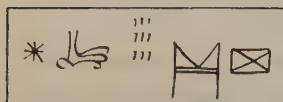
The second manuscript is :



¹D'a ¹yi or Praise the warrior.

This is a very rare manuscript, only two are extant. One is no. 1807 and the second no 8080, the former is no more in my possession, the other is in my private library. There is a third by that title ; it does not belong to this ceremony but to the ³Shi-²lo ³Nv funeral ceremony performed at the burial of a ²dto-¹mba, or priest, who had been considered worthy to be called ¹d'a = courageous.

The third manuscript is :

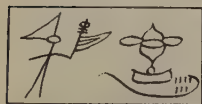


²Dtv ¹dshi ²ngv ²wüa ³ts'ä or Smashing the nine guard houses of the ¹Lä-³ch'ou demons (on the nine spurs).

This is a synonym of ²Dtv ¹dshi ²ngv ¹mbu ³ts'ä. The manuscript is no. 1284 and does not contain ¹Lä-³ch'ou ¹ndshi.



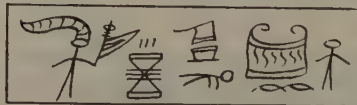
The fourth manuscript is :



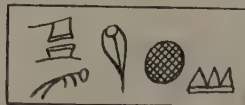
¹D'a ¹ō ³shër or Redeeming the soul of the ¹d'a (courageous warrior).

The manuscripts belonging to this title are no. 1773, in the Library of Harvard-Yenching, and nos. 8084, 8085, 8086, and 8087 ; of these 8084 and 8086 contain also ²La ²t'u ²la ³bbüe or the origin of the tiger. In ms. no. 1773, on page 13, the deceased ¹d'a is escorted to the chief of all the ¹d'a whose

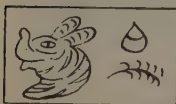
name is ²Dtū-³mbbū-²ssu-¹yu (²zo)



and to his wife ²Dtū-³mbbū ²gyi-²mun (³mi)



The fifth manuscript is :

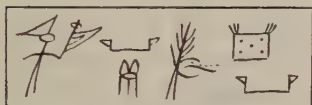


²La ²t'u ²la ³bbüe or The origin of the tiger.

The mss., belonging here are no. 2178 in the Library of Harvard-Yenching, and nos. 8088 and 8089 in my possession. In this book we are told that the dragon of the sky, ²Ö-¹här ²müan-²ndshër = blue sky, power, and the ¹dtv,

or wild cat of the land of man¹³, had intercourse and there was born the tiger. Heaven gave him victory, the earth his skin, the sun gave him his lung, the moon his liver, the rocks his bones, the water his blood, the soil his flesh, his breath the wind, his eyes the stars and planets gave him; and his voice the thunder (dragon's roar), his claws were given him by the eagle, the gall bladder by the ox, his heart by the bear and his ears by the jakal. Yet he had so far not been given his stripes. He laid down under a fir tree on which a crow roosted; this bird taunted him, saying that he was the enemy of all those born with hoofs, but to be born without stripes was like being born without victory. This frightened the tiger. One day at meal time his iron teeth had nothing to chew, when the crow came and brought him meat; having tasted and eaten all the meat, the crow perceived how there appeared a beautiful stripe on his body. How he received all his stripes is then related till his body was as beautiful as the sun and moon. The same mss. contain also the story of the origin of the horse or ¹Ng²t'u ³bbüe. See: The ²Zhi ³mä funeral ceremony and Studies in ¹Na-²khi Literature, pt. II, 55-65.

The sixth and key book of the ceremony is:



¹D'a ²t'u ²gkv ²Ndzër-¹ssu ²t'u, or The rise of the ¹D'a and the origin of the weapon.

The warrior of ancient times wore armor¹⁴, iron helmet¹⁵, carried swords¹⁶, lances, bows and arrows and also flags. The call to arms was sounded with the white conch (*Turbinella pyrum* L.). No firearms of any kind are mentioned, which is indicative of the high antiquity of the manuscript or the story it relates.

The manuscript bearing the above title in which all the paraphernalia of ancient combat is described and its origin recorded becomes thus of paramount importance, and at the same time serves as the key book of the ceremony.

There are quite a number of mss. in our collection belonging to this title. One of the earliest collected is no. 1704 now in the Library of Harvard-

¹³ The wild cat occurring in Yün-nan is *Felis temicki*.

¹⁴ The ¹Na-²khi had two kinds of armor, the ¹ng'a out pauldrons or shoulder covering, and the armor with pauldrons; in this ms., it is called ²gyi. This armor was of boiled leather, hard-



or armor with-
¹ng'a-²gyi or
²Ndi-¹la ¹ng'a-
ened and then

lacquered red; for description see appendix. Specimens have survived to this day; see Plates 2, 3, and 4. Armor is called *go-khrab*, pronounced *go-thrap* in Tibetan.

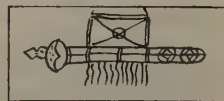
¹⁵ The iron helmet is described in the appendix.

In the ²dto-¹mba mss., it is figured thus:

and is called ¹Shu-¹p'ër ²mun-¹k'wuo = iron white (steel) warrior or soldier helmet. It is also known as ²mun-¹gko; see Plate 5, b.



¹⁶ Long swords are called ¹ng'a, short ones ²zhër. For description of a warrior's sword see appendix. In the ²Ndzër-¹ssu ²t'u the ¹Na-²khi sword which belongs to the armor is represented by the symbol:



which is a picture of the original, see Plate 5, a.

Yenching Institute, eight others bearing the nos. 8091, 8092, 8093, 8094, 8095, 8096, 8097 and 8098 are in my private library. Of all these only three mss., nos. 1704, 8092 and 8093 are entirely devoted to the origin of the weapons, and of these the last is the most fully written. The best and clearest of the lot is no. 8095, very complete in its narration of the origin of the weapons, and its applicable parts are here translated :

Translation of Ms. no. 8095

(In this ms. a certain part is missing at the beginning and this part I supply here from ms. no. 8098 :)

"In the beginning ¹Ts'o-²zä-³llü-²ghügh, carrying a flag, took a bow and arrow and shot a yak and a tiger ; this he accomplished (= ²gyi) and hence became famous. He had three sons ¹⁷ who were courageous. His first born ²Ghügh-¹khiü ²Bbü-¹mun rode a fast horse and became renowned. His second son ²Ghügh-¹khiü ¹Ö-²szi destroyed the 99 houses of his enemies, and carrying a flag and a lance, smashed their 77 cliff dwellings and thus secured a name for himself. His third son ²Ghügh-¹khiü ²Bbü-¹lä erected houses of tamped earth which he roofed with tiles and consequently became celebrated.

Ms. no. 8095, Page 1 : "¹Ö-²gkaw-¹lä ¹⁸ caught a wild goral ¹⁹ on a cliff with his bare hands and became renowned ; ²Gkaw-¹lä-²gkaw-³ts'ü ²⁰ with bow and arrow shot thousands of serow ²¹ on thousands of cliffs and became renowned. His four sons ²² were courageous, ¹Mä-²nnü-¹la-²t'u killed with bow and arrow a tiger in the dense forest and made a name for himself ; ¹Ho-²nnü-¹gv-³bpü killed with bow and arrow a bear with a white breast and became renowned. ³Ssu-²nnü-¹ssä-²lv killed (with bow and arrow) a wild yellow boar on the top of a pine-covered spur and became famous. ¹Yu-²nnü-¹mbër-³bbü.

Page 2 : was couragoeus and killed ³Gko-²ts'aw-¹na-²ts'aw and received distinction. You courageous deceased guard and protect the ³Ssu = Lifegod ²³.

¹⁷ This, and in the ²Zhi ³mä ms., ²Ts'u ¹yi ²gkv-³shu ³la, are the only places where I have seen the names of the three sons of ¹Ts'o-²zä ³llü-²ghügh spelled out. They are usually referred to as the ²Ghügh-¹khiü-¹ssu-²zo-²yi or the three sons of ²Ghügh-¹khiü, these two last words are usually indicated by a symbol representing the ²Ghügh-¹khiü, a pigeon, which is colloquially called ²ghügh-²t'o-¹li, see : MBC, p. 116 ; also NNCRC, p. 129 no. 104.

¹⁸ ¹Ö-²gkaw-¹lä was a post-flood ancestor of the ¹Na-³khi, he is often called ²Ä-¹ssi ¹Ö-²gkaw-¹lä. See : NNCRC, pp. 581-586, no. 862. In l. c. there are two notes bearing the number 862, this is an error ; the second one is meant on p. 586, not the one on p. 580.

¹⁹ The goral is called ¹ssä in ¹Na-³khi ; is *Naemorhedus griseus*, and occurs on the high cliffs of the snow range at 15000-16000 feet.

²⁰ He was the son of ¹Ö-²gkaw-¹lä, q. v., note 18. He is also often called only ²Gkaw-¹lä-³ts'ü.

²¹ The serow is called ²yi in ¹Na-³khi ; it is *Capricornis sumatraensis milne-edwardii*, and frequents the same high crags as the ¹ssä, q. v., note 19.

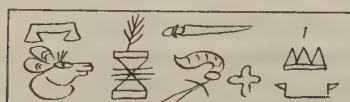
²² From the context it becomes apparent that these are the real names of the four sons of ²Gkaw-¹lä-³ts'ü and not those mentioned in ²Müan ¹bpō pp. 117-121, unless they had other names besides those given in the present text.

²³ See : NNCRC, p. 250 no. 527.

¹La-²dzhi-²gyi-³bpü killed ¹Ddv-¹dzhi ²⁴ ¹Lër-²dtü-²ngv-³nin, ²T'khyu-²lër-³dsaw-³bpü, and ²Dto-¹lo-¹mbbüe-³bpü ²⁵ and became thrice celebrated.

Page 3 : ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi ²⁶ who helped bring forth the heavens, spread out the earth, and created the glittering (= ²z'a) sun, moon, and white stars of ²Müan-³llü-¹ddu-²ndzi ⁵ became famous. It was he who made many kinds of trees grow on the land, erected houses and became renowned. ¹A-²dzhi-¹gko-²mbü killed ²Ss-²dzhi-¹ngu-³dsaw ; he was courageous and became famous. ²Mun-²dzhi-³dsä-³mbü killed ¹Dsä-²dzhi-¹yu-³wu and made a name for himself. ³Dta-³tsan-²ts'o-¹zaw killed (his enemy) ¹Ddv-²na-²dta-¹dzo ²⁷ and became famous.

Page 4 : ¹Ddo-³ssaw-²ngo-²t'u ²⁸ killed the Nāga ³Nyi-²ssä-²khyo-¹lo and attained fame. ³P'u-¹gkü-²dti-¹ma with bow and arrow killed the black yak of the ghosts and attained a name. ¹Niu-²dzhi-³dsä-³mbü killed the wild yak of the chief of the ²Ggö-³lo ²⁹ and also the latter, and became renowned. — This passage appears thus in the ms. :



²Gyu-²dzhi-³mi-¹ds-¹ma-³wu killed a ²Ggö-³lo tribesman who had reared five fleet horses ³⁰ and became renowned,

Page 5 : and there originated the sayings about the ²Ggö-³lo, and there also originated the custom to tell about the courageous ¹d'a. ¹La-²nggü-³yu-¹bpa the courageous one forged all the thousands of weapons ; he killed the nine daughters of the ¹Ddv ³¹ demons and became famous. ²Ss-²bpa-²gyi-³bpü ³² killed ³Gko-²bpü-³ch'ër-¹ma and became renowned. ¹Yu-²ggü-³ggö-¹ngu was courageous

Page : 6 and killed ¹Ddv-¹bpa-²la-¹llü and became renowned. ²K'ö-¹dzhi-²gyi-³bpü killed the red-mouthed demons and the red-mouthed ¹Dsä demons ³³ and gained a name thereby ; ¹Ndër-²dzhi-³dsä-³mbü killed the ³Ch'ou ¹ts'u and ²mi-¹ts'u (demons) ³⁴ and became famous ; ²Gkv-²dzhi-²gyi-³bpü killed the ¹Dtër-²la demons and made a name for himself. ¹B'a-³chwua-²p'u-¹mun killed

²⁴ The words ¹ddv-¹dzhi are equivalent to the Tibetan *rdo-rje* the thunderbolt, and are Tibetan loan words. See : l. c. p. 267 no. 549.

²⁵ In the ²Zhi ³mā ms., ²Ts'u ¹yi ²gkv-³shu ³la pp. 19-20 the text reads differently. In the present text ¹La-²dzhi-²gyi-³bpü kills three people instead of one.

²⁶ He was the son of ²Müan-³llü-¹ddu-²ndzi, he always appears in ¹Na-²khi mss. thus :



He has the high forehead like his father (q. v. note 5), on the top of his head is the symbol for wheat, ²dze ; it acts as a phonetic in his name, ²dze-²gkyi, ¹Ddu-²zo, meaning son of ¹Ddu, i. e. ²Müan-³llü-¹ddu-²ndzi.

²⁷ See : NNCRC, pp. 339-344.

²⁸ See : l. c. pp. 307-314.

²⁹ See : l. c. p. 252 no. 538.

³⁰ In other mss. it says 15 horses.

³¹ See : l. c. p. 89 no. 39 ; also p. 368 no. 745.

³² See : l. c. p. 113 no. 67 ; also p. 267 no. 552.

³³ See : note 31.

³⁴ See : l. c. p. 496 no. 791.

the nine ³*T'i-²lua*³⁵ demons and became famous. ²*Ssi-²p'u-¹la-³k'o* killed ²*Ddv-¹p'u-¹lo-³nyu*³⁶. ¹*B'a-²dzhi-³dsä-³mbü*

Page 7 : killed a red-mouthed ¹*dsä* demon ; ¹*Ndi-²dzhi-³dsä-³mbü* killed a water ¹*dtër* demon. ²*Dto-¹mba* ³*Shi-²lo*³⁷ descended from his 18th storey heaven and suppressed the 360 demons of one bone (origin) and killed ²*Ddv-²ndër-³t'khyu-²bpa-²la-¹llü*³⁸ and became celebrated. Courageous ¹*d'a* guard over us and protect us, grant us long life, and protect the ³*Ssu* (= Lifegod) !

There are five courageous winged creatures, the (*Garuda*) ²*Ddv-¹p'ër-¹khyu-³t'khyu*³⁹, ²*Ddv-¹p'ër-¹khyu-³gu*⁴⁰ and ²*Ha-¹shi-³müen-²yu* (= peacock)⁴¹.

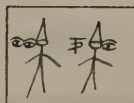
Page 8 : Of those born with claws five are (considered) courageous, the leopard, tiger, dragon, lion, and the bear with the white breast. Of those born with hoofs five are courageous, the wild yak, yak, the white ox of the ²*Ngaw*⁴², the celestial ¹*Na-³dta-²dgyu-¹lu*⁴³ and the yellow boar ; these of all the hoofed animals are most courageous."

Page 9 (see Photostat a, Plate 1) : "All these escort you, let us have long life and protect the ³*Ssu* (= Lifegod). Let there appear sons in the family, descendants as courageous (as the above).

Deceased ! While you were still alive you wore a tiger's skin, carried a silver plated sword in a golden sheath ; you wore the ²*Ndi-¹la* ¹*ng'a-²gyi*¹⁴ (= the ²*Ndi-¹la* armor), and you carried the ²*Ngu-¹mi* ²*boa-³p'u*⁴⁴ (= bamboo shield). On your thumb you wore the ²*Ha-¹shi* ³*dta-²mā*⁴⁵ (= thumb-ring) and

³⁵ See : l. c. p. 115 no. 83.

³⁶ A ¹*ddv* demon also called ²*Ddv-¹p'ër-¹lv-³nyu*, he is figured in the ²*dto-¹mba* mss. thus :



He was also the enemy of ²*Gkaw-¹lä-³ts'ü*.

³⁷ See : l. c. p. 82 no. 11 ; also SNL, I, pp. 1-39.

³⁸ See : l. c. p. 215 no. 374 ; also l. c. I, p. 26 no. 3.

³⁹ See : l. c. p. 393 no. 769 ; it is the *Garuda*.

⁴⁰ See : l. c. p. 658 ; also p. 243 no. 451 ; it is the female *Garuda*.

⁴¹ See : l. c. p. 205 no. 342.

⁴² The ²*Ngaw* are spirits of victory. See : l. c., p. 135 no. 122, also p. 140 no. 133.

⁴³ See : l. c., p. 606 no. 877 ; p. 152 no. 168 ; also RKMGMG, p. 116.

⁴⁴ ²*Ngu-¹mi* is a very hard bamboo, the Chinese *T'ieh-mieh* ; there is also a *T'ieh-ming* ; the name of the shield is ²*boa-³p'u*, it is figured in the texts thus :



Tied to it are five strands of silk of five colors representing the five elements. The shield of which no specimens survived was circular in outline and resembled the shields used by the Tibetans such as are figured by LAUFER in CCF, Plate XXVII, fig. 2. The three triangles on the left upper edge is read ²*mi* (= fire), and the other longer one is the symbol for bamboo (= ³*müen*) ; it is here an ideograph but is not read ; the word ²*ngu* is supplied from memory, while the fire symbol ²*mi* is used phonetically. A shield is called *phub* in Tibetan and the ¹*Na-²khi* word ³*p'u* may have been derived from it ; ²*Boa* is the ¹*Na-²khi* name of the Hsi-fan who live to the north of them, and as we are told in the text that the ²*Boa* with the keen eyes saw and cut the bamboo and made the shield, it is very likely that the ¹*Na-²khi* derived their shields from them and adopted the Tibetan name for it. The word ³*p'u* in ¹*Na-²khi* as well as Tibetan is pronounced with an aspirated *p'*.

⁴⁵ The ²*Ha-¹shi* (= golden yellow) ³*dta-²mā* or thumb-ring made of yak horn or ivory. It was worn on the thumb of the right hand when shooting off arrows. Its picto-

on your head you wore the ¹Shu-¹p'ër ²mun-¹k'wuo ⁴⁶ (= iron helmet). A bow,

Page 10: a golden arrow ⁴⁷, and a white flag you held in your hand. With your lance ⁴⁸ you shattered the 99 houses of the enemies, and their 77 cliff dwellings you destroyed. You killed thousands of men and women of the enemy. You held the enemy's head in your hand as one would hold that of a hare, you killed them till your hands were red like the mouth of a wild dog devouring a hare; thus you became celebrated.

In the wood element East there dwelt the ¹Ho and ²Hä ⁴⁹ and they were courageous. In the fire element South dwelt the ²Lä-²bbü and they were ¹d'a, in the water element North dwelt the ²Ggö-³lo ²⁹. In the earth element center dwelt the ¹P'ër, ¹Na, ²Boa and ¹O ⁵⁰; they wore cured (= ²khi) tiger skins and were renowned. Let the ¹d'a have long life."

graphic symbol is. In Chinese of ivory and put on for further expla-



No specimens have survived, except such as are worn as ornaments. In Chinese these thumb pieces are called *chüeh-shih* they were made the thumb of the right hand when pulling the bow string; nation as to the Chinese uses of the thumb ring see CW, p. 23.

⁴⁶ The ²Mun-¹k'wuo (= warrior helmet) was of iron but not of a single piece; for a description of the helmet see appendix. See also note 15. In this ms., it is called ¹shu-¹p'ër ²mun-¹k'wuo or the steel helmet (iron-white warrior helmet).

⁴⁷ The golden arrow is called ²ha-¹shi ²llü-¹ssï and a quiver ²llü-²bpü. They are figured thus: the central symbol is read ²ha (= gold) or ²ha-¹shi (= golden-yellow);



there is a quiver for arrows and for bows. The one for arrows is: made of bear or goral skin. The quiver for bows is called ²llü-¹gyi and appears in the mss. Thus:



It was made of tiger skin; ²llü-²mä (= bow), ¹gyi (= house). The arrow head is called ²ssan-¹mb'a, ²ssan = blood, ¹mb'a = to hurry on, to rush, i. e., the flying arrow head drawing blood when it strikes. It is depicted thus and was made of iron.



⁴⁸ A lance or spear is called ²li and has a long but round point. It is figured with the conventional symbol.



The flag, usually white with blue margins, was attached to the spear below the point.

⁴⁹ The Ho may be identical with the Chinese Ho-ni also called Wo-ni; their language is said to resemble that of the Lo-lo. There are black and white Ho-ni, see: NCYS, chapt. shang, p. 28a; also YCCK, chapt. 20, pp. 8-9b, where they are figured. They are said to dwell deep in the midst of the mountains. The ²Hä written with the symbol for deity represent the Chinese; both the ¹Ho and ²Hä live to the east of the ¹Na-²khi. They appear thus in the ²dio-¹mba mss.:



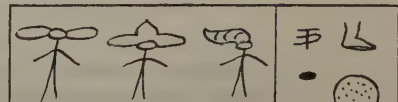
In the colloquial the Chinese are called ²Ha-²bpa.

⁵⁰ For discussion and explanation of these tribes see: NNCRC, p. 773 no. 1017; also p. 253 no. 539.

The ²Lä-²bbü, ²Gv-¹dzu, ¹Ggö-³lo, ¹P'ër, ¹Na, ²Boa and ¹O are figured thus in ¹Na-²khi mss.: In some manuscripts the ¹Na-²khi are represented by the symbol



(¹Na-²khi, also read



¹Na-²khi ²wu-¹ddü), the ²Boa by



the symbols



and the ¹O



So much for the origin of the ¹*d'a*. On page 13, rubric two commences the legend about the origin of the armor and the various weapons.

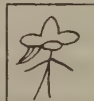
Page 13, rubric 2 (see Photostat *b*, Plate 1) :



"In the beginning before man had appeared there became manifest, ²*Müan*-³*llü*-¹*ddu*-²*ndzi*, ¹*Ha*-²*yi*-²*boa*-¹*daw*¹*ndzër*⁵¹ and ²*Ddv*-¹*p'ër*-¹*khyu*-³*t'khyu*⁴⁰, these three; the *Garuda*'s wing caused a magic and there came forth thousands of ²*Ndi*-¹*la* ¹*Ng'a*-²*gyi* and ¹*ng'a*¹⁴. The pauldrons⁵² of the white armor were like the plowshares of the ²*Yu*-¹*ma*⁵³. The upper part of the ¹*Ng'a*-²*gyi* is like ²*Ddv*-¹*p'ër*-²*ssi*-²*nggü*⁵⁴, and the lower part like ²*Ö*-¹*här*-²*müan*-²*ndshër*⁵⁵.

Page 14 (see Photostat *c*, Plate 1) :

"The right pauldron was like the right wing of the *Garuda*, and the left pauldron like the left wing of the ¹*Khyu*-³*gu*⁴⁰ (= female *Garuda*).

The first symbol for ²*Boa* or Hsi-fan, the inhabitants of Mu-li in Hsi-k'ang, shows a man wearing a peculiar headdress now no more in use, the second shows the symbol ²*boa* = sole of the foot on the top of a man's head; it is thus used phonetically. The last shows the symbol for granary, ¹*ō* on the top of a man's head, hence it is used phonetically for the ¹*O* tribe. For Tibetan there is also another symbol showing his queue protruding from beneath his hat such as the nomads wear in the grasslands. There is still another tribe although it does not appear in this ms., the ³*P'u*.



territory prior to the part, and dispersed by loquially called ²*Boa*, They were the aborigines of the Li-chiang arrival of the ¹*Na*-²*khi*; they have been absorbed in the ¹*Na*-²*khi* into the mountains of Mu-li; they are col- and are thus identical with them. What the headdress indicates is now not known. The symbol to the left of the figure, ²*p'u* (= a bubble), is used phonetically. They are well known to the Chinese and are called by them *P'u*. The ²*Lä*-²*bbu*, the original inhabitants of the Nan chao (kingdom) are called also ¹*P'ër* by the ¹*Na*-²*khi*; they call themselves *P'ër* or *P'ër*-*ts'u*, they having been the people of the *Pai Kuo* prior to the Liu chao and Nan chao kingdoms; ¹*P'ër* in Na-khi as well as Min-chia meaning white. Occasionally we find them called ²*Lä*-²*bbu* ²*ssan*-¹*ddü* or plain ²*Ssan*; what that term indicates I could never ascertain. The primary meaning of the symbol ¹*ssan* is blood, but I presume it is used here phonetically; there is one other reading for the symbol ¹*p'ër*  and that is ²*p'u*, as in = ²*p'u*-¹*la*  the male personal gods. If it should be read ²*p'u* here instead of ¹*p'ër* it was impossible to learn. In contradistinction to ²*Lä*-²*bbu* ²*ssan*-¹*ddü* we have the term ¹*Na*-²*khi* ²*wu*-¹*ddü* which the ¹*Na*-²*khi* apply to themselves. ¹*Wu* in ¹*Na*-²*khi* stands for slave but that is pronounced in the first tone; ¹*ddü* stands for great.

From Chinese records it is hopeless to identify most of the different tribes of China, because, first, they paid scanty attention to them, and being beneath their notice, for all non-Chinese were held in utter contempt and given the most derogatory appellations, such as *i-jen*, *man-tzu*, etc., meaning barbarians. In the *Nan-chao yeh-shih* q. v. for example, most of the 37 tribes enumerated have only two or three lines devoted to them.

⁵¹ This is the wish-granting tree, see: I. c. pp. 437-439 no. 772.

⁵² The pauldron, a piece of armor protecting the shoulders, fitted also over the upper arm and was tied below, see description of armor in the appendix.

⁵³ The ²*Yu*-¹*ma* are protective spirits; for a detailed description of same see: NNCRC, pp. 135-137 no. 123.

⁵⁴ This is the name of the mythical lion. See: I. c., p. 205 no. 340.

⁵⁵ The power of the blue sky or the dragon, for it is believed his roar is the thunder.

²Mùan-¹na-²dgyu-¹zhi-³gko-²bbü⁵⁶ gave the armor the power of permanence. ¹Miu-²dzhi-³dsä-³mbü of the land (grasslands) killed a wild yak ; he divided its tail into three parts staining them red with the blood, and thus he obtained the three tails which he fastened to the (lower edge of the) armor ; this was comparable to the victory of a red tiger. The pauldrons were equal to the sun and moon.

Page 15 : Heaven bestowed one blessing on the armor and the good son received one power ; the courageous (warrior) soldier received keen sight. The first generation after ²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzï wearing the armor killed ¹Ssu-²zo-²mi-³ssä-²n̄go-¹wu⁵⁷. After this the people wearing armor killed their own enemies. Like the ²Ndi-¹la ¹ng'a-²gyi possesses such ²non-¹ō⁵⁸ bestow on the ³Ssu²³.

Whence the ²Ha-¹shi ¹la-³bpa⁵⁹ originated no one saw. The ¹Khyu-³t'khyu (*Garuda*) and the ¹Khyu-³gu (the female *Garuda*) these two

Page 16 : had intercourse and there issued the ²Ha-¹shi ¹la-³bpa⁵⁹ (= the golden armlet).

The right hand armlet was like unto the white leopard, and the left one like unto the golden-yellow tiger. The first generation after ²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzï, ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi wearing the golden ¹la-³bpa killed ²K'ō-¹ndsu-²diēr-¹yu⁶⁰ (an officer of ²Mùan-³llü-¹ssu-²ndzï). After that the people wearing the ²ha-¹shi ¹la-³bpa killed their own enemies, let such be done. Such ²non-¹ō as the ²ha-¹shi ¹la-³bpa possesses bestow on the ³Ssu (= Lifegod).

Whence the sharp steel sword¹⁶ originated

⁵⁶ He is depicted thus : pictograph but without the two ³gko-²bbü ; he is the king or the one here mentioned with the former is not known. If the tones were ²mùan-³na the meaning would be "the vast heavens", which would be more appropriate than ²mùan-¹na (= the black heavens), and the former is probably the correct reading. Little or nothing is known of those rarely-met-with deities.



but nothing is known of him. A similar lower symbol is read ²Dgyu-(²gyu-) ¹zhi- chief of the eastern wood element ; with the prefix ²mùan-¹na is identical

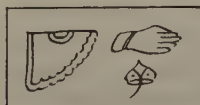
⁵⁷ He was the son of ²Mùan-³llü-¹ssu-²ndzï, the enemy of ²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzï, q. v., note 5 ; also NNCRC, p. 215 no. 375.

⁵⁸ ²Non-¹ō ³ssaw ; objects which belonged these are invited to re-Lifegod). All desirable fearlessness ; the riches of other people ; qualities of objects such as beauty, splendor, etc. ¹ō stands for soul, and the good qualities of the deceased are like the milk (also called ²non) of the soul.



under the term ²Non are not only understood the to the deceased but also his good qualities, and main behind, or shall be imparted to the ³Ssu (= qualities encountered in animals, such as courage,

⁵⁹ The ²Ha-¹shi ¹la-³bpa or the golden armlet. It is figured thus in the ²dto-¹mba mss. :



a protective covering over the forearm worn by archers or fencers (fighters using the sword). ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi ¹la-³bpa ¹la ¹nyu ¹dsu = ²Dze-²gkyi the son of



²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzï armlet arm out stretch, i. e. he stretched out his arm on which he wore the armlet.

⁶⁰ ²K'ō-¹ndsu-²diēr-¹yu was an officer or underling of the demon ²Mùan-³llü-¹ssu-²ndzï, q. v., note 57. He dwells to the left of Mt. Sumeru.

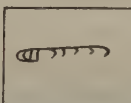
Page 17: no one saw. No one carried any sharp steel swords, the courageous people dwelling in the land did not fight (= ²*muàn*²ō). The father of the iron came forth from an iron and copper mountain, and the mother was born from fine white soil. These two had intercourse and there came into existence a ¹*ndaw* (= sickle) ⁶¹, the ²*Mùan*²zo-²*ngv*-³*gkv* ⁶² handed the sickle down from heaven whence it was received by the ¹*Dü*-²zo-²*shër*-³*gkv* ⁶³ on the land. ²*Ggö*-¹*wà*-¹*la*-²*ddo* ⁶⁴ forged them.

Page 18: When he worked the bellows it sounded like the roar of the tiger, the sparks which flew off were equal to eagles, and the striking of the iron sounded like the thunder (roar of the dragon). In the beginning there appeared thus the white, sharp, steel sword, the lance, the iron axe, and the arrow-head ⁴⁷. The dragon's saliva wetted the blade whereupon it could be sharpened on the whetstone ⁶⁵. When the sword was drawn from its sheath it was like a flash of lightning ⁶⁶. ²*Mùan*³*llü*-¹*ddu*-²*ndzi*'s son ¹*Ddu*-²zo-²*dze*-²*gkyi* ²⁶ with the sharp sword killed the nine warriors ¹*Lü*-²lo-¹*miu*-³*t'a* ⁶⁷ of ²*Mùan*³*llü*-¹*ssu*-²*ndzi*. After that his descendants could kill their enemies with the sharp swords. Return your ²*non*-¹ō to the ³*Ssu* (= Lifegod) like that possessed by the sharp sword.

Pages 19-20: (These pages are taken up with the wearing of tiger skins).

In ancient days the ²*Boa*-¹*dü* ²*la*-¹*hō* ⁶⁸ (= red tiger of the land of the ²*Boa*) killed thousands of hoofed animals. ³*T'a*-¹*ma*-³*bbü*-³*llü* was courageous

⁶¹ The ¹*Na*-²*khi* sickle gated and serrated. It was as such. The Tibetans call in combating evil spirits. See:



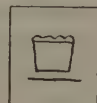
is called ¹*ndaw*; it is not round but elongated also used as a weapon for it is mentioned their sickle *zor* and it was used as a weapon NNCRC, p. 243 no. 448.

⁶² These are the nine celestial males. See: l. c., p. 154 no. 170.

⁶³ They are the seven terrestrial sons and are the counterparts of the celestial ones; v. s. l. c.

⁶⁴ He is also the blacksmith who forges the weapons for the ²*Yu*-¹*ma*. See: l. c., p. 228 no. 414; also p. 137 last paragraph of note 123.

⁶⁵ The whetstone is called in ¹*Na*-²*khi* ²*ssü*-²*lv*; here it is figured, the upper three semi-circles represent the rock (= ²*lv*); the rest the whetstone, without the top symbol it could not be recognized; elsewhere in ¹*Na*-²*khi* mss. it is represented by the symbol, a stone placed on a board so it cannot move. It can also be used for a grindstone.



⁶⁶ This is written



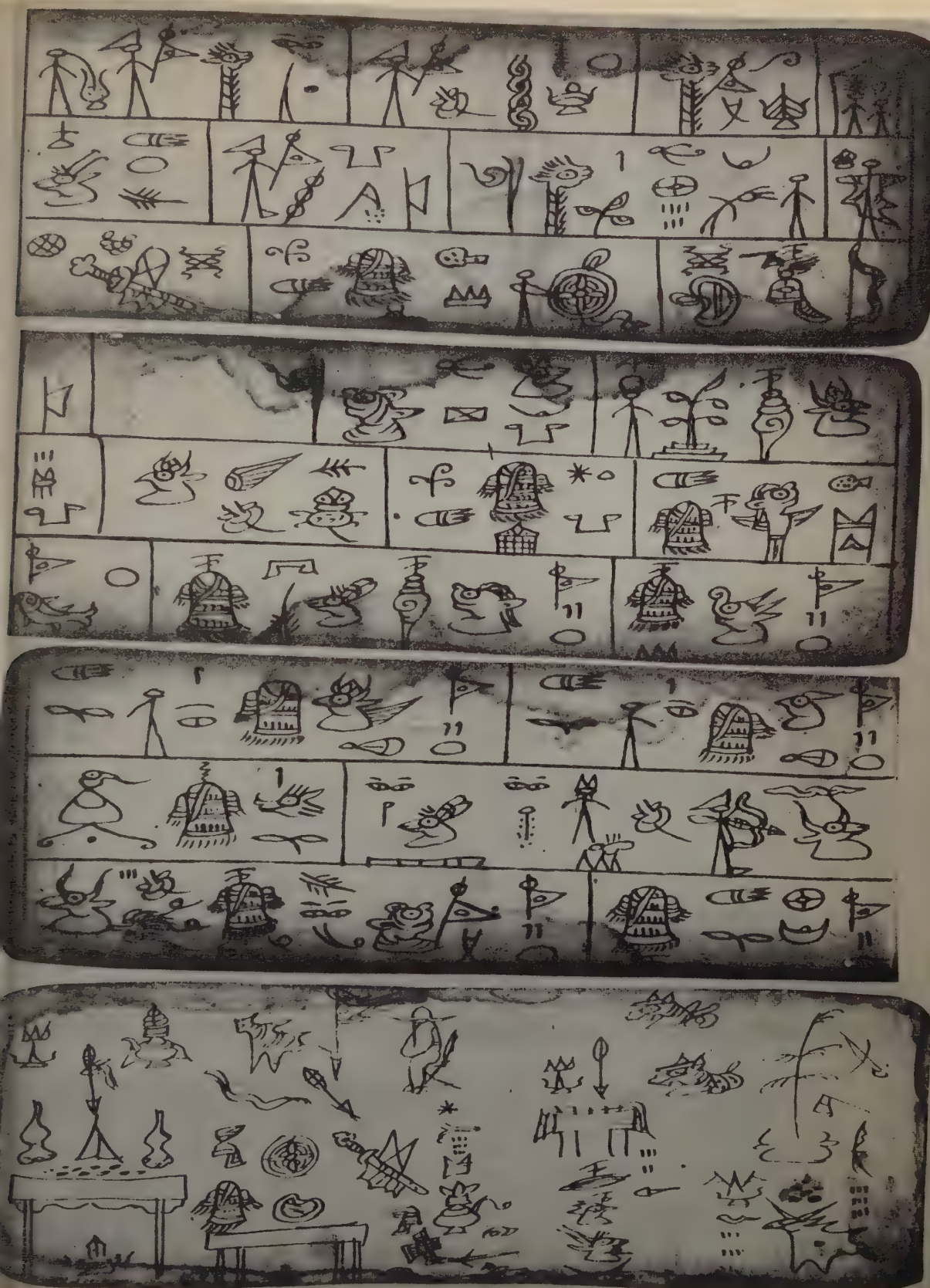
²*ng'a* ³*ndo* or is also read ²*ng'a* ¹*miu* ²*ch'i* ³*ndo* or merely ²*ch'i*-³*ndo* (= a flash of lightning).

⁶⁷ He was a soldier of ²*Mùan*³*llü*-¹*ssu*-²*ndzi*, q. v., no. 57. His name is descriptive and means ¹*lū* (= look), ²*lo* (= (= keen, sharp). He is figured thus: of ²*Mùan*³*llü*-¹*ssu*-²*ndzi*'s entourage always depicted with a tail. The words

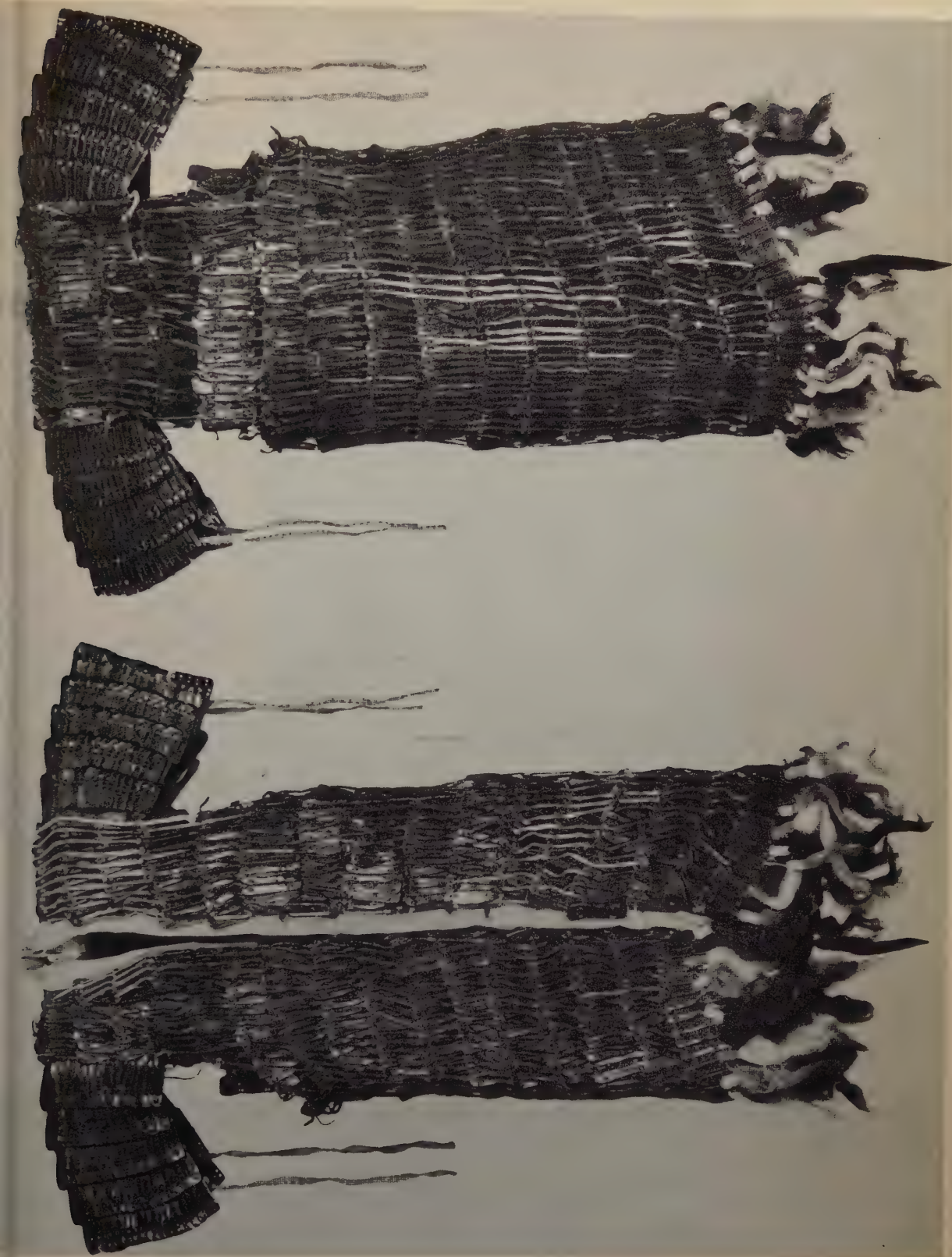


²*ng'a* ³*ndo* or is also read ²*ng'a* ¹*miu* ²*ch'i* ³*ndo* or merely ²*ch'i*-³*ndo* (= a flash of lightning). The tail indicates that he is a member for the latter as well as his son are ²*lo* and ³*t'a* are usually not written.

⁶⁸ ²*Boa*-¹*dü* ²*la* ¹*hō* = ²*Boa* land tiger red, or the red tiger of the land of the ²*Boa* or Hsi-fan, the present inhabitants of Mu-li in Hsi-k'ang. See: NNCRC, p. 206 no. 350. LAUFER in TP (1914), p. 77 states that Tibetans donned tiger skins in battle, and that the tiger skin was the emblem of their valor after death. See also CCF, p. 254.



Photostats of manuscripts. a) Ms. no. 8095, page 9 (see p. 12); b) Ms. no. 8095, page 13, rubric 2 (see p. 14); c) Ms. no. 8095, page 14 (see p. 14); d) Ms. no. 8099, last page (see p. 24).



a) Front view of Mo-so (1Na - 2khi) armor. (For description see Appendix);
b) Rear view of Mo-so (1Na - 2khi) armor. (Photos by E. F. MARTEN.)

JOSEPH F. ROCK, The ¹D'a ³Nv Funeral Ceremony with special reference to the origin of ¹Na-²khi weapons



Mo-so of Yung-ning dressed in remnant of armor, carrying sword and lance to which flag is attached, ready to dance at the funeral of a Mo-so chief. (Photo by J. F. Rock.) Courtesy of the Nat. Geogr. Society.

JOSEPH F. ROCK, The ¹D'a ³Nv Funeral Ceremony with special reference to the origin of ¹Na-²khi weapons



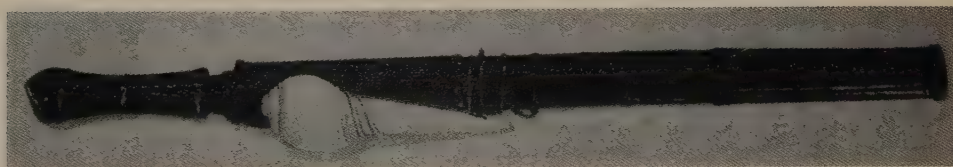
Close up view of armor shown in Plate 2, *a* and *b*, displaying the arrangement of laminae. (Photo by E. F. MARTEN.)



a) Mo-so (¹Na-²khi) sword as depicted in text of ms. ²Ndzër-Issu ²t'u,
p. 9, rubric 9 (see also note 16, below and Plate 1, a, rubric 9).



b) Iron Mo-so (¹Na-²khi) helmet. (For description see Appendix.)



c) Sword with conch worn in girdle. (Photos by E. F. MARTEN.)

and shot the tiger (with bow and arrow). At that time there were as yet no armor. So in the generation of ²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzī tiger skins were worn, and ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi wore a tiger skin and his prowess about killing could be told about. His descendants then donned tiger skins and killed their enemies, and his wearing such a skin averted them. And that is its origin. Let that be so; such ²non-¹ō as possessed by the tiger skin we invite upon the ³Ssu (= Lifegod).

Page 21: Whence the ²Ngu-¹mi ²boa-³p'u ⁴⁴ (= the bamboo shield) originated no one saw. The ²Boa with the keen eyes saw the bamboo and cut it and made a shield. The body of the *Garuḍa* caused a magic and there came forth thousands of shields. It had five (faces?) and attached to it were five kinds of colored cloth (silk?) and thus it was like the ²Ndzī ¹wūa-²wuā-¹ssü ⁶⁹, it was like unto a tiger devouring a stag, and like ²T'u-¹ch'i ²Yu-¹ma ⁷⁰ overpowering the enemy.

¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi took a shield and with his sword he destroyed the houses of the enemy. His descendants with the help of shield and sword could then destroy the cliff-dwelling enemy. Such ²non-¹ō as possessed by the shield bestow on the ³Ssu (= Lifegod).

Page 22: Whence the ²Ha-¹shi ³dta-²mā ⁴⁵ came from no one saw. The ²Ō-¹hār ³gkü-²szi ⁷¹ in ²Mùan-³llü-²ndaw-¹gyi ³Khü ⁷² caused a magic and there was born the ²Ha-¹shi ³dta-²mā (= the golden yellow thumb-ring). With it one could suppress the souls of the enemy. ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi first held the ²ha-¹shi ³dta-²mā whereupon he could destroy the houses of the enemies and their dogs. His descendants wearing the thumb-ring are now able to follow his example and destroy the dwellings of the enemy.

Page 23: Such power as possessed by the ²Ha-¹shi ³dta-²mā bestow on the Lifegod. Whence the ¹Shu-¹p'ēr ²mun-¹k'wuo ¹⁵ (= iron helmet) originated no one saw. ²Dto-¹mbū-²ssu-¹yu and ²Dto-¹mbū-³non-²bbū these two had intercourse (or caused a magic) and there was born the iron helmet. The *Garuḍa*, ²Ō-¹hār-²mùan-²ndshēr (= dragon) and the ¹Na-³dta-¹t'khi-²llü ⁷³

⁶⁹ The five elements, the colors of which are white for the east, red or black for the west, green for the south, yellow for the north and spotted or variegated for the center. See: NNCRC, p. 268 no. 569.

⁷⁰ He is the chief of all the ²Yu-¹ma. See: l. c., p. 135, Plate 41.

⁷¹ The ²Ō-¹hār ³gkü-²szi is the green (blue) armadillo. The words ²Ō-¹hār denote turquoise and have the same inherent meaning of worth or merit as ²ha-¹shi = golden.

⁷² This is Lake Manasarowar; see: l. c., p. 424 no. 771.

⁷³ The ¹t'khi-²llü or ¹Na-³dta ¹t'khi-²llü is said to be the female unicorn, the word ¹t'khi (= spine) would indicate that there was some relationship to it. The word ³dta (= horse) is a Tibetan loan word from *rta* = horse. It is however not figured as having a horse's head. The ¹Na-²khi had no knowledge of a rhinoceros although the word ¹ssi-(²mā), the (large) ¹ssi or unicorn is undoubtedly a Chinese loanword from *hsi*, rhinoceros. The creature in question is figured thus in the ¹Ndzēr-²ssu ²t'u ms., no. 8093:



In other mss., it differs again as the fancy or imagination of the ²dto-¹mba dictates. Here it is a scaly animal resembling more a dragon, but it has no horns; as the fire symbol on the lower jaw indicates, it has a red mouth.

these three gave it one power and the three-pronged ¹*bā-2k'o* ⁷⁴ which are equal to the ¹*Mbēr-2t'khyu-2ssi-2sso* ⁷⁵ guarding on high. ¹*Ddu-2zo-2dze-2gkyi* wore the iron helmet which is akin to the iron prop or ²*Müan-1dtv* ⁷⁶ upholding the heavens. He was able to kill ¹*Ssu-2zo-2mi-3ssā-2ngo-1wu* ⁵⁷ whereupon his descendants wearing the iron helmet could kill their enemies.

Page 24 : Such power as is possessed by the iron helmet bestow on the ³*Ssu* (= Lifegod). Whence the white flag of the ²*Ngaw-1la* ⁷⁷ originated no one saw. Between heaven and earth came forth the flag of the ²*Ndzī-1wūa-2wūa-1ssü* (= the five elements), it was fastened to (near) the top of the lance, and the ²*Ngaw-1la* with the keen eyes gave it one power. The top of the lance is like the prop which upholds heaven and is equal to ²*Ngaw-1la 3k'o-2p'u-1ddü* ⁷⁸; when the hand takes hold of the lance this is equal to the iron prop or ²*müan-1dtv* (= heaven's prop) between heaven and earth. ¹*Ddu-2zo-2dze-2gkyi* taking the iron lance and the steel ¹*ndaw* ⁶¹ went

Page 25 : to the land (realm) of ²*Müan-3llü-1ssu-2ndzī* and there he killed ¹*Ssu-2mi-2na-1bpü* ⁷⁹. His descendants afterwards using lances and swords could kill their enemies. Such power as possessed by the lance and ¹*ndaw* (sickle) bestow on the ³*Ssu* (= Lifegod).

Whence the bow and arrow ⁸⁰ originated no one saw; ²*Müan-3llü-1ddu-2ndzī* killed the white half-breed yak and the yak and from their horns he made thousands of bows. ¹*Non-3chung 2Yu-1ma* ⁸¹ gave the bow and arrow

⁷⁴ The ¹*bā-2k'o* is an iron trident-like spike worn on the top of ²*dto-1mba* hats when driving out demons; the warriors of the gods or ²*Bā-1d'a* wear it. See: NNCRC, p. 133 no. 117 plate 40; also p. 134 no. 119; HOFFMANN QGTBR, p. 208, plate X, where a Bon priest wearing the ¹*bā-2k'o* is figured.

⁷⁵ This is the ¹*Na-2khi* trimurti composed of the dragon, *garuḍa* and lion. See: NNCRC, p. 162 no. 214.

⁷⁶ ²*Müan 1dtv* or heaven's prop. See: l. c. p. 377 no. 762.

⁷⁷ The victorious (minor) gods = *lha*; see: l. c., p. 140 no. 133.

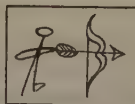
⁷⁸ This particular ²*Ngaw-1la* I have not found mentioned elsewhere.

⁷⁹ He is also called ¹*Ssu-2mā-2na-1bpü*; he is a Nāga demon; see: l. c., p. 204 no. 336.

⁸⁰ The bows or ²*llü-2mä* were of the regular type, not the crossbow; the latter, while used by the ¹*Na-2khi*, is more common among the Li-su. It is of later introduction and does not occur in ¹*Na-2khi* literature. The crossbow is called ¹*dta-2nan* but no symbol exists for it. By the symbol, to shoot = ³*k'a*



It can be seen what Chinese *kung* the we read in ¹*Ndzēr* the horn of the T'ang dynasty, during T'ai-tsung's reign (607-650 A. D.) the best bows were made from the horns of large cows; see: E. T. C. WERNER CW, pp. 19-20, where the making of Chinese bows is explained from Chinese sources, but no direct quotations are made. In the THYHC, ch. 5, fol. 5a, it states that there were (two types of) bows, one of bamboo and a horn bow or *chüeh kung*, in contradistinction to the *nu* or crossbow.



It can be seen what Chinese *kung* the we read in ¹*Ndzēr* the horn of the T'ang dynasty, during T'ai-tsung's reign (607-650 A. D.) the best bows were made from the horns of large cows; see: E. T. C. WERNER CW, pp. 19-20, where the making of Chinese bows is explained from Chinese sources, but no direct quotations are made. In the THYHC, ch. 5, fol. 5a, it states that there were (two types of) bows, one of bamboo and a horn bow or *chüeh kung*, in contradistinction to the *nu* or crossbow.

⁸¹ This is the first time that I have come across this ²*Yu-1ma*. His name is phonetically written:



¹*Non-3chung 2Yu-1ma*.

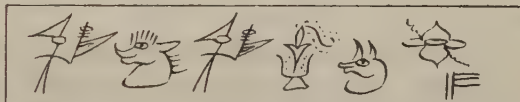
one power; also ²Ts'u-¹la-²ngaw-²zo⁸² gave the golden arrow one power, while ²Niu-¹niu ²Yu-¹ma⁸³ gave it the steel arrowhead⁴⁷.

Page 26: "The ²Ngaw-²zo with the keen eyes gave it one power, whereupon ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi took the bow and arrow with the steel arrowhead and killed ²Müan-³llü-¹ssu-²ndzi. His descendants afterwards using bows and arrows with the ¹shu-¹p'ër-²ssan-¹mb'a (= steel arrowhead) killed their enemies. Such power as possessed by the ¹shu-¹p'ër-²ssan-¹mb'a bestow on the ³Ssu (= Lifegod). Whence the ²Ddv-¹p'ër (= conch)⁸⁴ originated no one saw; the Nāga and dragon of ²Müan-³llü-²ndaw-¹gyi ³Khü⁷² had intercourse and there was born the conch. ¹Ddu-²zo-²dze-²gkyi blew the conch (= ¹mun)

Page 27: and the sound reached the guard stations on nine mountains. The descendants blew the conch towards heaven and the ²Ngaw and ¹Wu⁸⁵ heard it also ²Ngaw-¹la ³k'o-²p'u-¹ddü. In the center they blew the conch and all the ²Dzi and ¹Ts'o⁸⁶ (= the people) heard it and they became courageous. They blew it downwards and the enemies heard it. Such powers as possessed by the conch bestow on the ³Ssu."

In volume no. 8089 of ¹D'a ¹ō ³shër, ¹d'a ¹yi on page 23, rubric 8, it mentions another weapon not dealt with in ¹Ndzër-²ssu ²t'u, namely the ³Gko-¹dshi-²boa-³p'u⁸⁷.

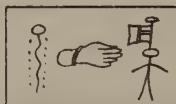
The seventh manuscript is:



¹D'a ¹bu ¹d'a ²ch'ër ³k'ö; ²Non-¹ō ³ssaw or ¹D'a congregate (on the) ¹D'a sprinkle medicine; to invite the ²Non-¹ō (personality, efficiency, courage, in fact all the good qualities of the deceased to remain behind with the living).

In this ms. the ¹D'a are gathered together (= ¹d'a ¹bu), and medicine is administered to them (= ²ch'ër ³k'ö), and their qualities are beseeched to remain with the living. In ancient times before a body was cremated medicine was sprinkled on the corpse to free it of the illness from which he or she had died. The illness was then transferred to a sheep. See ZMFCNKS WC, Ms. ¹Hä ²zhi ¹p'i ³man-³chung, p. 4.

⁸² This ²Ngaw-²zo may be one of the nine ²Ngaw-²zo (²ngv-³gkv). Nowhere do their names occur; his name is written phonetically:



²Ts'u-¹la ²Ngaw-²zo.

⁸³ See: NNCRC, p. 138 no. 125.

⁸⁴ The ²ddv-¹p'ër or conch *pyrum* L. Those used by the ²dto-ceremonies are *Hemifusus colos-coast*. See: l. c., p. 94 no. 50;

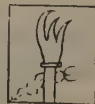


is the white Indian ocean conch, *Turbinella imbas* at the present time for blowing at *seus* Lam., which occur on the south China p. 287 no. 620.

⁸⁵ See: l. c. p. 91 no. 41.

⁸⁶ See: l. c. p. 84 no. 19.

⁸⁷ The ³gko-¹dshi (= eagles' claws) ²boa-³p'u appears thus in Na-khi mss.: It was made of iron resembling the claws of the big eagle or black vulture ¹Khyu-³gu ³gko-¹na (*Aegypus monachus*). The warrior used it to strike at a man's chest to tear out his heart.



To ¹D'a ¹bu ¹d'a ²ch'ěr ³k'ö belong mss. no. 1099 and 2320, the latter contains also ¹D'a ²t'u ³gkv or the origin of the ¹D'a. Both of the mss. quoted are in the Library of Harvard-Yenching Institute. In my personal library are four other original mss., bearing that title, nos. 8099 and 8100 (the first contains ²non-¹ō ³ssaw, the second not; on the first page of the latter in the left margin is a colored drawing of a mourner's hat and an armor), and nos. 8101 and 8102 (the latter also contains ²non-¹ō ³ssaw) ⁵⁸.

In these mss. we are told that the first sprinkling or giving of medicine was done with the heart-blood of various animals. The following is taken from ms. no. 8102.

Page 1: "Before ²ch'ěr ³k'ö ⁸⁸ was performed on the ¹D'a, the ¹Ddv ⁸⁹ demon was the first to kill a black yak and with its heart-blood he performed ²ch'ěr ³k'ö on the nine ²Ngaw-²zo; he was followed by ²Müan-³llü-¹ssu-²ndzĩ who killed his black dog with an iron head and with its heart-blood he performed ²ch'ěr ³k'ö on the nine ²Ngaw-³mi ⁹⁰; he also killed the ¹ndv-²zhi-¹na ⁹¹ (= the black poison snake) and with its heart-blood he performed ²ch'ěr ³k'ö on the *Garuda*. ²Müan-³llü-¹ssu-²ndzĩ killed a black tiger and with its heart-blood he sprinkled the yellow tiger; he also killed his black chicken ⁹² and with its heart-blood he performed ²ch'ěr ³k'ö on the white crane and eagle. He killed a half-breed yak and a yak and performed ²ch'ěr ³k'ö on the nine sons and nine daughters of ¹Ddu ⁵.

Page 2: "He killed a spotted ox and with its heart-blood he sprinkled the white ox of the ²Ngaw. Heaven performed ²ch'ěr ³k'ö on ²Ö-¹här-²müan-²ndshër (= dragon) and the latter on the ¹D'a. ¹Ha-²yi-²boa-¹daw-¹ndzër performed ²ch'ěr ³k'ö on the *Garuda* and the latter on the ¹D'a. ¹Wüa-²ggö-¹lv-³gyu ⁹³ from the top of ¹Ngyu-³na-³shi-²lo ¹Ngyu (= Mt. Sumeru) performed ²ch'ěr ³k'ö on the ¹D'a. ²Ha-¹shi ²bpa-²mä ⁹⁴ (= the golden frog) of the land performed ²ch'ěr ³k'ö on the ¹D'a. ²Llū-¹na ²bi ⁹⁵ (= the forest of the black firs) performed ²ch'ěr ³k'ö on the tiger and the latter on the ¹D'a. On the weapons of the ¹D'a as on the white iron helmet, the armor, sword, steel spear,

⁸⁸ The giving of medicine (= ²ch'ěr ³k'ö); see: NNCRC, pp. 270-275; also pp. 284-287.

⁸⁹ The ¹Ddv demons are black; see: l. c., p. 89 no. 39, Pl. 22.

⁹⁰ The ²Ngaw-³mi are the female ²ngaw or spirits of victory; the ²Ngaw-²zo are the male.

⁹¹ The ¹Ndv-²zhi-¹na = poison snake black. This animal closes the road over the third spur in demon ²Müan-³llü-¹ssu-²ndzĩ's realm, and is there devoured by ²Müan-³llü-¹ddu-²ndzĩ's peacock.



⁹² This chicken is called ³Ffu-¹gyi ¹a-¹na = charcoal black chicken in the texts.

⁹³ This is a winged snake-like dragon supposed to live on the top of Mount Sumeru.

⁹⁴ The ²Ha-¹shi ²bpa-²mä is the golden frog which dwells in ²Dzĩ-¹gyu-²la-²lër ¹dü = the vast land inhabited by the people.

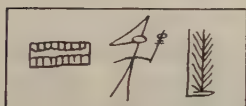
⁹⁵ ²Llū ¹na ²bi = fir black forest, dense somber fir forest in which tigers dwelt. There was such an area on the Li-chiang snow range where in former times tigers had their haunts within the memory of man; this forest area was burned. See: ANKSWC, I, p. 226, Pl. 86.

Page 3 : on the ²ssu (= felt), on the ²ngu-¹mi ²boa-³p'u (= shield) bow and arrow and conch ⁸⁴. ²Ch'ēr ³k'ō is performed on the ¹D'a who is like the iron ²Mùan-¹dtv ⁹⁶, the prop which supports heaven; ²ch'ēr ³k'ō is performed on his good hearing, keen sight, on his right arm, on his left arm, on his ¹la-²mā-¹ddü (= thumb) to enable him to kill the enemy, and on his feet so that he may be able to suppress the enemy. We perform ²ch'ēr ³k'ō on the family; may heaven give it many sons and daughters, may their pond be full and may they only hear good tidings."

In ms. no. 8100 it mentions also the following which is omitted in ms. no. 8102 : "²Ddv-¹p'ēr-²sso-¹ngyu (or ²Ddv-¹p'ēr-¹ngyu-¹shwua ⁹⁷ performed ²ch'ēr ³k'ō on ²Ddv-¹p'ēr-²ssi-²nggü ⁵⁴, ²Ö-¹här-¹shwua-¹mbu ⁹⁸ (= the green high spur) performed ²ch'ēr ³k'ō on the ²Ö-¹här-¹bpö-²szi ⁹⁹, ²Mùan-³llü-²ndaw-¹gyi ³Khü ⁷² performed ²ch'ēr ³k'ō on ²Dsä-¹na-¹lo-³ch'i ¹⁰⁰, and the ¹gko-¹p'ēr ¹⁰¹ on the ¹mbēr-¹gkyi (= the wild yak on which the clouds rest as he lives at high altitudes)."

The remainder of the ms. is taken up with phrases expressing the hope that there may be among the descendants such ¹D'a (= courageous) sons as those enumerated in ¹D'a ²t'u ³gkv or the origin of the ¹D'a (q. v.). This is followed by ²Noṇ-¹ō ³ssaw (= invite the ²Noṇ-¹ō) of the deceased ¹D'a.

There exists a very rare ms. entitled :



¹Khü ¹d'a ³Nv or The funeral of a rich (= ¹khü) warrior.

I have seen only one, it is no. 1601 and is in the possession of a party who wishes to remain anonymous. A photographic copy is in my collection, the negative is in the Library of Congress. The first page of no. 1601 to page 2, rubric 8 inclusive, is taken up with ²noṇ-¹ō ³ssaw.

From rubric 9 on page 2 we are told about ²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzi and his wife ²Ts'u-³chwua-²gyi-²mun, that they were rich; he possessed many sheep felts, they had nine sons who erected nine houses and nine daughters who spread to nine lands, that they grew the five grains. ²Mùan-³llü-¹ddu-²ndzi he herded his own yak on beautiful alpine meadows.

Page 3 : "He lived in a white wool (felt) yurt on a flower-carpeted

⁹⁶ The ²Mùan ¹dtv is heaven's prop. See : NNCRC, p. 377 no. 761.

⁹⁷ A white as conch high mountain, or one covered with snow; it is the abode of the white mythical lion.

⁹⁸ This is a high turquoise-green spur, also called ²Ö-¹här ¹ngyu-¹shwua, or mountain of the same description. It is considered the abode of the mythical porcupine, see no. 99.

⁹⁹ A mythical beautiful green like turquoise porcupine.

¹⁰⁰ This is the *Nāgarāja* ²Dso-¹na-¹lo-³ch'i, see : NNCRC, pp. 385-485, where his fight with the *Garuḍa* is told.

¹⁰¹ ¹Gko-¹p'ēr = alpine meadow white, either so-called on account of being snow-covered most of the year, or on account of the vast amount of tall Edelweiss with which the higher alpine meadows are covered.

mountain¹⁰². He had thousands of yak and innumerable sheep, he drank wine and was rich, there was nothing which he did not have. Let the descendants be escorted on high like ¹*Ddu-²ndzi* and his wife. In the beginning the people were not rich. ¹*Yu-⁴la-²di-²ddo*¹⁰³ and his wife ³*T'a-²la-²ngo-²mun* were rich, they had nine sons, the ²*Haw-²zo-²ngv-³gkv* and six daughters, ²*Haw-³mi-³ch'wua-³gkv*. He herded his yak on a beautiful alpine meadow, lived in a white wool yurt on a flower-studded mountain, his slaves¹⁰⁴ everywhere herded thousands of sheep and yak on the grasslands = (The first symbol represents a yak, the second a sheep; the dots denote large quantity, the last symbol grassland.)



Page 4: "Thus they were rich and lacked nothing. Let us have riches such as ¹*Yu-⁴la-²di-²ddo*¹⁰³ and his wife possessed. In the beginning the ²*Dzi*⁸⁶ (= people) were not rich, but ³*Dta-³tsan-²ts'o-¹zaw*² and his wife ²*Ts'o-¹zaw-²t'khyu-²mun* were rich, they reared three sons and six daughters; he herded his yak with white forefeet on alpine meadows and dwelt in a white wool yurt on a beautiful mountain; he milked his yak and had plenty of butter and cheese to eat so that he was satiated¹⁰⁵. He led his dog to the hunt over seven snow mountains

Page 5: and his horses roamed over the land; etc. etc. etc.

¹⁰² The ²*Ssu-¹p'er* ³*gkv-¹gyi* appears thus in this ms.:

it denotes a yurt and not a tent of the Tibetan type. Above it is the symbol for wool (= ²*ssu*), also ²*ssu* = felt. Within the main symbol is that for ²*gkv* (= head) which is used here phonetically for ³*gkv-¹gyi* (= felt tent or yurt), often the symbol for water (= ¹*gyi*) takes its place. It is interesting to note that the word for a tent pole or a symbol for it does not occur in their writings, which, had their tents been of the Tibetan type with from 11 to 13 tent poles, mention would certainly have been made. See: ms. ²*Mun* ¹*gku* of the ²*Zhi* ³*mä* funeral ceremony, also note 28 of same.

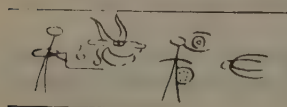


As to the flower-carpeted mountain, the symbol used represents a high mountain with beautiful flowers. The symbol ²*ssu* within the main one always indicates a high mountain, and has reference to the rustling noises at high altitudes; it is more of an allusion traceable to the ringing in the ears one experiences at high elevations. The symbol on the top is that of flower (= ¹*ba*); it can also be read ²*sz* (= beautiful), but if it had the latter meaning it would be attached diagonally on the right side of the mountain and not on the top.

¹⁰³ See: NNCRC, p. 145 no. 145, also p. 703.

¹⁰⁴ Slaves were apparently common in ancient days and were called ¹*wu*. In the mss. a slave is more often alluded to as ²*K'ö-¹la-¹wu-¹dgyu*, or foot and hand slave, a creature who had to do everything, work with his hands and pound grain with his feet. See: l. c., p. 282 no. 608. A slave was also used as scapegoat or substitute (= ³*dto*, the Tibetan *lto*) when the ³*Dto* ¹*na* ³*k'ö* ceremony was performed; see also l. c., Plate LVI and explanation of same.

¹⁰⁵ This sentence is represented by the following symbol combinations:



the first shows a man milking a yak, the second which is read ¹*ma* ²*ndzi* ²*ggü* = butter eat full shows a man eating butter and having a full stomach, alluded to by the many dots in the stomach; the last symbol is used phonetically, its sound complex is ²*ggü*.

"¹Ts'o-²zä-³llü-²ghügh ¹⁰⁶ and his wife ³Ts'ä-¹kü-²bu-¹bu-³mi were rich, they had three sons, ²Ghügh-¹kü-¹ssu-²zo (²yi) ¹⁷. They herded their yak on beautiful alpine meadows and dwelt in white felt yurts on beautiful mountains. The ²zo-¹ddü (= the first born) became a Tibetan

Page 6: and dwelt at ²La-¹ssaw-³dto-²k'ö-¹p'ér ¹⁰⁷ and from yellow tamped earth he erected tall houses, he milked his white yak and obtained plenty of butter and cheese; he had many pack horses and was dressed in ^{p'u-lu} ¹⁰⁸ and rode fast horses. He was rich and lacked nothing, etc. etc. etc. His small son (third born) left for the south and married a ²Lä-²bbü and dwelt in wooden houses, he became a ²Lä-²bbü who herded his water buffaloes and used elephants as pack animals.

Page 7: "He wore satin brocade and silk garments, was rich and handsome and hence was renowned, etc. etc. etc. His ²zo-³llü (= middle son) became a ¹Na-²khi who reared fast horses, red cows and white sheep, dressed in hemp cloth garments and married a ¹Na-²khi girl; he became renowned, etc. etc. etc.

In the beginning there were no riches but ²Gkaw-¹lä-²gkaw-³ts'ü and his wife ²Gyi-³mi-²gyi-²dsu had four sons, they herded their yak on a beautiful alpine meadow, lived in a white felt yurt on a glorious high mountain.

Page 8: "They were rich and lacked nothing, etc. etc. etc. In the beginning there were no riches, but ¹Ddo-³ssaw-¹n̄go-²t'u and his wife ¹Ddo-³dsho-¹khyü-²ma were rich, they herded many yak on beautiful alpine meadows, and dwelt in white felt yurts. They had many ¹Na-²khi slaves and reared ? and black dogs, who with the help of ³llü ¹⁰⁹ (= the spirit of the hunt) chased stags, serow, goral and musk-deer. His wife wore beautiful garments. They had golden plows and golden ²yi-³dshi ¹¹⁰, golden yokes and carried gold-plated swords, etc. etc."

The remainder of the ms. is taken up with the ³Ssu clan ¹¹¹ telling of their riches while alive, their satin brocade and silk garments, yak, oxen and sheep, fleet horses, silver, gold, semi-precious stones (turquoise and carnelian), food, ^{p'u-lu} garments, tiger and leopard skins, helmets with three flags on top, armor (inner and outer), shields, lances, ³gko-¹dshi-²boa-³p'u ⁸⁷, sharp swords, golden saddles; there was nothing which they did not have.

¹⁰⁶ He was the only one who survived the flood; see: NNCRC, pp. 675-687; p. 145 no. 147; also MBC, p. 71-88.

¹⁰⁷ This is the capital of Tibet, Lha-sa, the ¹Na-²khi name is ²La-¹ssaw; ³dto ²k'ö ¹p'ér means on the slope (and) foot white, that is, at the foot of the hill on which the Potala stands. Everything associated with gods or good is white. See: NNCRC, p. 170 no. 246.

¹⁰⁸ ^{P'u-lu} is the Tibetan woollen cloth which they weave themselves in lengths of 15 or more feet and about 1 foot wide; it is usually maroon-red, yellow, red and black striped, or a dirty white with red and blue crosses.

¹⁰⁹ See: NNCRC, p. 147 no. 152.

¹¹⁰ See: note 7 of ms., ¹Yü ²ndzi ³mi of the ²Zhi ³mä ceremony.

¹¹¹ The ³Ssu clan originated from one of the four sons of ²Gkaw-¹lä-³ts'ü, q. v. His name was ³Ssu; the ³Ssu clan were said to have settled in the town of Li-chiang. See: ANKSWC, pp. 85-86.

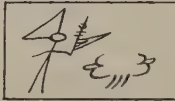
After the death of the ³*Ssu* member he is escorted, the yak carrying his precious possessions, he himself riding a fleet horse, accompanied by sheep (offerings), dressed in silver and golden garments, etc. He is led on high over his tiger skins, armor, the white yak of the ²*Ngaw* till his body and soul are at peace. Let the sons be as rich as the father, the daughter like the mother, and the nephew as rich as the uncle. Let them all have long life, ¹*nnü* and ¹*ō*¹¹², much offspring. Let all precious objects remain behind, also riches and abundance and ¹*nnü* and ¹*ō*."

From the text of this ms. it becomes clear that the ancestors of the ¹*Na*-²*khi* lived in felt yurts in the grasslands, here it says on high mountains with beautiful flowers¹⁰². In ms. no. 2514 of the ³*Dto* ¹*na* ³*k'ö* ceremony, entitled ²*P'u*-¹*la* ¹*ddü* ³*ssaw* (= Inviting the great gods), we see all the great deities of the ¹*Na*-²*khi* pantheon figured as living in yurts in heaven. The symbol employed for yurt in the above mentioned ms. shows very clearly a felt yurt for the symbol for felt (= ²*ssu*) is within it, and that for white wool above it :



It is read ²*Ssu*-¹*p'ër* ³*gkv*-²*gyi* (= felt white tent)¹⁰².

The last ms. is :



¹*D'a* ³*bpü* or Escort the ¹*D'a*.

Only one single ms. of this title has come under my observation. It was secured over 25 years ago from *La-bpü* within the Yangtze loop to the north of Li-chiang. It is no. 2410 ; a photographic copy is in my possession and the negative is in the Library of Congress, Washington, D. C.

In this ms. the deceased is escorted to the 33 realms of the gods on the ²*Ngaw*-¹*la* ¹*Mber*-²*t'khyu*-²*ssi*-²*ssu* (²*sso*), i. e. the *Garuda*, dragon and lion. The soul we are told has reached the three ²*Ngaw*-¹*la* (= gods of victory, v. s.) and the realm of the gods. His body and soul are at peace and his horse's mane is beautiful.

4. The ²*Ddu*-¹*mun* or Index

The last manuscript is the ²*Ddu*-¹*mun* or Index book.

It consists here of one page only. It is not chanted.

At every religious ceremony performed by ¹*Na*-²*khi* ²*dto*-¹*mba*, or priests, a certain set of books is chanted in a special sequence. Among these books or manuscripts there is always one which indicates the objects to be used and the names of the books to be chanted. Small ceremonies lasting only an hour or less than a day have no such index books or ²*ddu*-¹*mun* as they are called, but at the end of a manuscript there is usually a page devoted to the objects employed, animals to be sacrificed, etc.

¹¹² ¹*Nnü* and ¹*ō*, ¹*nnü* stands for male seminal ejaculations, and ¹*ō* for female conception. See : NNCRC, p. 91 no. 43, also p. 485.

The ¹D'a ³Nv ceremony has no ²ddu-¹mun but in ms. no. 8099, entitled ¹D'a ¹bu ¹d'a ²ch'ër ³k'ö, ²non-¹ō ³ssaw, the last page, here reproduced (see Photostat d, Plate 1), is devoted to the enumeration of objects used; these are drawn for the guidance of the ²dto-¹mba. I give here an explanation of the symbols occurring on that page.

Beginning on the left we find a table covered with a felt. In the center of the table is a plowshare representing Mt. Sumeru, the felt and plowshare are called ¹zhi ²lv ²ssu-¹p'ër ¹mb'ër ¹p'ër (see: NNCRC, p. 120 no. 84, and p. 471 no. 779); on the top of the plowshare is the arrow, on each side of it a ²dto-²ma (made of barley meal and butter) offering to the gods (see: l. c. p. 663, and p. 84 no. 20). On the table in front are grain offerings (see: l. c., ³gko ³ō, pp. 124-159); below the table is the bowl with grain (the symbol is explained in l. c., pp. 216-217 no. 391). In the upper left corner is a ²mb'a-²mi or lamp (see: l. c., p. 164); in the upper right a ²bpö-¹mba or *Amṛta* vase (see: l. c., p. 89 no. 38).

Next is a lower table on which are outspread all the belongings of the deceased warrior, his tiger skin, lance with flag, bow and arrow, helmet, shield, armor, thumbing and sword. To the right of the flag is an effigy of the deceased sitting on a chair (see: SNL, Pl. 26, fig. 2). Below the effigy is the title of the ms., ²Dtv ¹dshi ²ngv ²wūa, q. v. This is followed by the ²bpö-¹mba spouting medicine and at the same time performing ³ch'ou ²ch'ër (see: l. c., p. 547 no. 823), or wash away impurities, all the objects are purified by water being poured over them from the *Amṛta* vase.

Next is a still smaller table covered with a hemp cloth, on it rests an arrow representing the deceased, and a lamp. Below are the animals to be offered to the deceased: a white rooster, a white goat, and a white sheep. To the right above are the deceased's riding horse and packhorse. The last arrangement is for the demons. A fir tree or branch is stuck into a copper pot, to the right of it are a sword and an axe with which the tree is chopped down at the end of the ceremony. A black goatskin is spread out, on this are placed nine ¹la-²zhi ²dto-²ma¹¹³, grain offering and nine ²Mb'ër-¹dtv or substitutes for the deceased made of various woods (see: l. c., p. 95 no. 51). Most of these offerings are to the ¹Lä-³ch'ou demons who may bar the deceased's way on his journey to the 33 realms of the gods.

¹¹³ The ¹la-²zhi are also ²dto-²ma or barley dough offerings, but instead of being triangular or of other shapes, the soft dough is squeezed between the fingers and the palm of the hand, but the index finger is kept erect and is not used. ¹La-²zhi actually means hand road, the lines of the palm of the hand are indicated. These ¹la-²zhi ²dto-²ma are squeezed on the section of the ¹Hä ²zhi ¹p'i (q. v.) on which the nine mountains are figured guarded by the ¹Lä-³ch'ou, one ¹la-²zhi for each of the nine spurs or hills. The ¹Na-³khi ¹la-²zhi is equivalent to the Tibetan *chhan-bu* (written *c'an bu* by Tucci), it is the dough of barley-flour squeezed or pressed within the hand coming out between the fingers given to the ghosts. See: Tucci, Tibetan Painted Scrolls, Vol. II, p. 740, note 36.

5. Appendix

Description of ¹Na-²khi — Mo-so Armor

(Plates 2, 3, 4)

There have survived among the Mo-so of Yung-ning, seven stages north north-east of Li-chiang, several armor which were apparently in use in the Yüeh-hsi chao which was the sixth of the Liu chao or Six Kingdoms. The chiefs of the six *chao* were called the six *ch'ü-shuai* or leaders¹¹⁴. It was also called the *Yüeh-hsi Mo-so chao*. The word *hsi* is an error for *Sui*. These six *chao* were united into the Nan chao, of which Ta-li was the capital, in 740 A. D. The Tibetans called the Nan chao kingdom *Myva* or *Myava* and differentiated between a *Myva hJang dkar-po* and a *Myva hJang nag-po*, i. e. a white and a black *hJang Myva*. The white *hJang* are the ¹Na-²khi and included the Mo-so who submitted to the Tibetan king Khri-hdus-srong and paid tribute to him in A. D. 703, according to the Tun-huang mss., translated by BACOT. The *hJang nag-po* were the eastern *hJang*, apparently the Lo-lo who dwelt in the region of present day K'un-ming. The Mongols in 1253 adopted the same nomenclature and called the ¹Na-²khi (Mo-so) *Ch'a-han hJang*, in Mongol *Cha-yan Jang*. The people of the K'un-ming area were designated as the *Kara Jang* or Black *hJang*¹¹⁵.

The armor which have come down to us from the Mo-so chao, as the Yüeh-hsi chao was also called, is however quite different from that we read about as having been in use among the army of Nan chao. The THYHC, ch. 5, p. 5b states that "the Man chia or armor of the savages of Ta-li kuo (= Nan chao) used elephant hide for the chest and back, each of one piece like the shell of a turtle, hard, thick, and durable like iron; to it were joined small pieces of hide. It was lacquered red outside and black inside." This type of armor is however very much like the Lo-lo armor of which specimens can be found in museums of Europe and America.

The armor of the ¹Na-²khi or Mo-so is however quite different from that described as having been in use in Nan chao; it appears that it is probably older and dates back to before the federation of Nan chao. Hide laminae of plate armor have been found by archeologists in Sinkiang (Hsin-chiang)

¹¹⁴ See: NCYS.

¹¹⁵ See: J. BACOT, Documents de Touen-Houang relatifs a l'Histoire du Tibet. Annales du Musée Guimet, (Paris T. 51, 1940-1946. Also HELMUT HOFFMANN, Tibets Eintritt in die Universalgeschichte. Saeculum (Freiburg-München) 1. 1950. Also J. F. Rock, ANKSWC, I, p. 60, note 45, p. 61.

¹¹⁶ For the photographs of the armor, helmet and swords, as well as for the four photostats three of pages from the ms., ²Ndzër-Issu 2t'u, I am indebted to the Far Eastern Institute of the University of Washington, Seattle, Washington.

The photograph of the Mo-so warrior about to dance with sword and lance to which a flag is attached was taken by me in Yung-ning in 1929. He is wearing fragments of an ancient armor. My thanks are herewith expressed to the National Geographic Society of Washington D. C., for its use.

at San-pao and were described in a Japanese work by Harada, Yoshito and Komai, Kazuchika, published by the Academy of Oriental Culture, Tokyo Institute, in 1932-1937. A few laminae are figured on Plate 34 and described on page 33. The laminae are of hide, lacquered red and black, but they are nearly square while those of the ¹Na-²khi armor are oblong.

The ¹Na-²khi or Mo-so armor consists entirely of hide laminae or leaves (= ³ts'ä) as the ¹Na-²khi call them. The armor is like a coat and is put on like a coat, but has no sleeves. Instead it has pauldrons which protect partly the shoulders and upper arms and are tied below the arms. The armor itself is fastened in front and is kept in place by a rawhide girdle of three thicknesses and studded with conch-shell knobs. Like the armor of Nan chao they are lacquered red but on both sides, and some laminae are gilt; they are laced together by leather thongs. No metal armor were made by the aborigines although they were acquainted with the smelting of iron, for they made iron helmets, spear heads, swords, and arrowheads.

It is possible that plate armor entirely made of lacquered hide laminae were also in use in Nan chao besides those mentioned in the work quoted and also mentioned by YANG SHEN in the *Nan-chao yeh-shih*. That a type of armor such as described here may have been in use among the Min-chia of Ta-li whom the ¹Na-²khi call ²Lä-²bbü, we glean from many ¹Na-²khi mss. when they pray for numerous offspring not only for themselves but also for their neighbors. For the ²Lä-²bbü they wish offspring as numerous as the leaves (laminae) in an armor. The ¹Na-²khi — Mo-so armor may thus have been originally worn by the ²Lä-²bbü and adopted by the ¹Na-²khi. That the armors are a local product and not imported becomes a certainty.

In the *Fan Chih* (q. v.) we read further that small shells decorated the armor; I think that actual shells are not meant as can be seen from the ¹Na-²khi girdle which was fastened around the waist and kept the armor in place. This girdle of three layers of thick skin is studded with knobs carved out of the white conch (*Turbinella pyrum* L.) and so are the leather straps by which the sword is carried over the shoulder.

Some twenty-five years ago when I obtained the armor, helmet, swords, etc., they were still used for ceremonial purposes at the funerals of Mo-so chiefs (see: The ²Zhi ³mā funeral ceremony of the ¹Na-²khi, etc.). In this connection it is interesting to note an account in the annals of the Sui dynasty that a tribe called Fu, which LAUFER surmised was a Tibetan tribe, possessed helmets and body armors of varnished hide and that these armors were used for ceremonial purposes at funerals.

The ¹Na-²khi — Mo-so armor is 37 inches in length and is composed of 1317 laminae which are arranged as follows: There are sixteen rows of laminae. The first three upper rows covering the shoulders in part consist of ten laminae each. The other rows are contiguous and encircle the back; the upper laminae are shorter, becoming longer towards the base. The rows overlap; the first row is composed of sixty-six overlapping laminae, each blade being 3 1/4 inches long and a little over 3/4 of an inch wide, each lamina having eleven holes, five on the top, five at the base and one in the middle,

as the armor is now, the central hole had not been utilized. The laminae as already remarked have been relaced several times previously with rawhide. The second row has sixty-nine laminae, the third row seventy, the fourth seventy-one, the fifth seventy-five, the sixth seventy-three, the seventh seventy-three, the eighth seventy-five, the ninth seventy-eight, the tenth seventy-seven, and the eleventh has seventy laminae, those of the last row are larger, being $3\frac{1}{4}$ inches long and $1\frac{1}{4}$ inch wide. To the base of the last row of laminae are tied bunches of dyed red, white, and black yak hair, as mentioned in the text, see p. 14 of *²Ndzër-¹ssu ²t'u*. The bunches of yak-tail hair are arranged in no particular sequence as to color, but there are thirty-five bunches in all. To the borders of the armor in front are attached length-wise strips of yellow *p'u-lu* which were put on some decades ago to keep the armor intact ¹¹⁶.

There are five short rows of laminae which extend in front from the shoulder down. The pauldrons on each side covering the shoulders and upper arm are also composed of five rows of laminae, the first upper left row has thirty-five laminae, the second thirty-eight, the third thirty-nine, the fourth thirty-eight, and the fifth forty-one. The right pauldron has thirty-two laminae in the first upper row, thirty-five in the second, thirty-nine in the third, thirty-eight in the fourth and thirty-seven in the fifth. Some of the laminae have decorations in black lacquer.

Covering the space below the neck are five short rows of laminae, the first consists of twenty-three laminae, the second of twenty-four, the third of twenty-one, the fourth of thirty-two and the fifth of twenty-seven laminae. It is very possible that quite a number have been lost as the numbers of segments are uneven on the pauldrons.

The Helmet

(Plate 5, *b*)

The helmet is dome-shaped, black, but showing traces of gilt. It consists of eighteen iron segments, nine inner and nine outer, which overlap. The inner segments are evenly lanceolate $8\frac{1}{4}$ inches high, $2\frac{1}{2}$ inches wide at the base, bluntly acute at the apex, $\frac{3}{4}$ inches wide, with a raised central ridge. At the apex is a hole through which leather thongs pass, which hold the segment together at the top. At the base about $\frac{3}{4}$ inch from the lower edge are two holes, one above the other, with thongs through them which hold the segments together at the base. The outer segments are of a different shape. They are oblong with a bulge below the blunt apex followed by a constriction and a bulge at the base which is 2 inches wide, while the upper bulge is $1\frac{1}{2}$ inches wide. These outer segments also have a central, raised ridge, with a hole on each side of it at the top, and four holes, two on each side near the margins about an inch from the base. All these segments are tied at the top and bottom by small leather thongs; the segments are of course arched. The basal opening is semicircular and is $9 \times 7\frac{3}{4}$ inches. The depth of the helmet is $8\frac{1}{4}$ inches. The top is crowned by circular disks to

the lowest of which the segments are fastened ; this is topped by other disks with tubular ends diminishing in size. In the upper opening tail feathers of either pheasants or eagles were stuck when in use. The entire top ornament is 3 inches in height.

Sword

(Plate 5, a)

The swords pertaining to the armor are of two kinds, but only one is figured in the manuscript ²Ndzër-¹ssu ²t'u. It is true there is another type of sword of general use and occurring in nearly all ¹Na-²khi manuscripts. Of the larger one, called ¹ng'a, there are two in the collection ; this type is identical with the one figured in the manuscript. The smaller one of which there is one in my possession and which is worn stuck in a leather belt studded with round knobs of conch, does not figure in the manuscript.

The larger sword is attached to a long leather strap of three layers, probably of yak hide, and is worn suspended from the shoulder, the sword reaching to below a man's abdomen. It has no hilt, the sheath is flat. An oblong frame with central cross pieces all of leather studded with bits of round conch knobs, red coral beads and one green stone, is fastened to the upper edge of the sheath and to this frame the leather strap is attached. At each of the upper two corners of the leather-strap frame is a mother of pearl disk embossed on the outer surface. On the left side of this leather-strap frame is, in one instance, a square metal rod with embossed landscape which substitutes for the leather ; on the other its place is taken by a tibia of a large pheasant or eagle. The base of the frame is 12 inches, the sides 4 inches long.

To the lower edge of the sheath for a distance of 12 inches thin leather fringes are attached, which are braided in their upper part for a little more than 3 inches. The fringes are flat and thin, dyed red and are in all 12 inches long.

The sheath is 28 ¹/₂ inches long, somewhat tapering towards the point, and is 2 ¹/₄ inches wide. The basic material is wood covered with hemp cloth made from *Cannabis sativa* fiber. The upper end, by which the sword is held and drawn, is a spheroid covered with leather and decorated with thin, transverse, copper bars, with raised points on each side and a raised line in the center. The sheath is framed with a narrow brass flange and has three cross bars.

The lower 12 inches of the sheath in one sword are adorned with a crudely embossed design of circles, of thin brass, resembling a Chinese cash. In the areas between the cross-pieces in the upper half of the sheath are thin silver facings crudely embossed. The other sword, somewhat better preserved, has the lower half of the sheath covered with a reddish brown leather and yellowish strips wound around diagonally. The upper part is encased in silver embossed with dragons of beautiful workmanship. The handle of this sword is covered with red colored strips of the skin of bamboo. The oblong leather frame is supported in the back by a piece of red cloth.

The blade itself is 26 inches long, obliquely truncate at the end and uniformly 1 ³/₈ inches wide. The back of the sword is ³/₁₆ of an inch thick.

What corresponds to the hilt is half-moon shaped and of copper ; it fits over the exposed wooden part of the sheath. The handle of the sword is 6 inches long, $1\frac{1}{8}$ inches wide and $\frac{9}{16}$ inches thick.

The second type of sword (Plate 5, c) stuck in the girdle resembles more the Tibetan pattern and is much smaller. The basic material of the sheath is again wood covered with red leather and is partly framed with crudely fabricated flanges of brass. It was once decorated with either pieces of red coral or turquoise but these have been lost, except the lowest one and one on the handle of the sword, both corals. Three and a half inches from the upper end of the sheath in the center is a brass loop soldered to the surface. To this is tied the inner whorl of a white conch (*Turbinella pyrum* L.), the outer whorls having been cut away. It is $6\frac{3}{4}$ inches long and 2 inches thick.

Oral tradition relates that when a warrior was killed in battle or combat with his enemy, this conch was removed from the sheath and tied around his head, the shell resting on his forehead. No one could explain the reason or meaning of this custom.

The sword itself is $18\frac{1}{2}$ inches long, the point rounded and sharp, a fraction over $1\frac{1}{4}$ inches wide and a little less than $\frac{1}{4}$ inch thick. The handle is covered with green leather with brass decorations and a coral bead in the terminal triangle. As already remarked this sword is stuck into a leather strap of three layers decorated with circular knobs cut from a conch shell, and this rawhide strap is fastened around the waist outside the armor.

6. Bibliography

a) Works by the author mentioned in the text

1. SNL = Studies in ¹Na-²khi Literature, in : Bulletin Ecole Française d'Extrême-Orient, T. 37, 1937, Pt. I and II. Hanoi.
2. RKMGMG = The Romance of ²K'a-²mä-¹gyu-³mi-²gkyi, in : Bulletin Ecole Française d'Extrême-Orient, T. 39, 1940, Hanoi.
3. ANKSWC = The Ancient ¹Na-²khi Kingdom of South-west China, Harvard-Yenching Monograph Series, Vol. VIII and IX, Harvard Press 1947.
4. MBC = The ²Müaṅ ¹bpö Ceremony, in : Monumenta Serica, Vol. XIII, 1948, Peking.
5. NNCRC = The ¹Na-²khi Nāga Cult and related Ceremonies, Part I and II. (Serie Orientale Roma, Vol. IV.) Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma 1952.
6. ZMFCNKS WC = The ²Zhi ³mä Funeral Ceremony of the ¹Na-²khi of Southwest China. (Studia Instituti Anthropos, Vol. IX.) Vienna-Mödling 1955.

b) Works by other authors

1. BS = Botanicum Sinicum by E. BRETSCHNEIDER, in : Journal Royal Asiatic Society, New Series Vol. 16, Pt. I, 1881, Shanghai 1882.
2. HNT = Histoire particulière du Nan-Tchao (Nan-tchao Ye-che), by CAMILLE SAINSON, Imprimerie Nationale, Paris 1904.
3. BA = Baessler-Archiv, Vol. III, I, 1912. HERBERT MÜLLER, Beiträge zur Ethnographie der Lolo. Berlin.
4. CCF = Chinese Clay Figures, by B. LAUFER. (Field Museum of Natural History Publication 177, Anthropological Series, Vol. XIII, No. 2.) Chicago 1914.
5. TP = T'oung Pao, Vol. 15, 1914, pp. 1-110 : B. LAUFER, Bird Divination among the Tibetans. Leiden.

6. CW = Chinese Weapons, by E. T. C. WERNER, in : Royal Asiatic Society (North China Branch) Extra Volume, Shanghai 1932.
7. HCSL = History Chinese Society, Liao 907-1125, by K. A. WITTFOGEL, in : Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. XXXVI, 1946 (printed March 1949).
8. QGTBR = Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, von HELMUT HOFFMANN. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, Nr. 4, Mainz-Wiesbaden.)

c) Chinese Authors

1. FC = *Fan Chih*, The actual title is : *Kuei hai yü heng chih* by FAN CH'ENG-TA, Hao : Shih Hu (1126-1193). A treatise on the geographical features, natural history, etc., on the southern provinces of China.
2. NCYS = *Nan Chao Yeh-shih*, by YANG SHEN SHENG-AN written in the 29th year of Chia-ching, A. D. 1550. Reprinted in the 40th year of Ch'ien-lung, in the 12th moon, beginning of the winter season. The 12th moon commenced on January 21st 1776.
3. LS = *Liao Shih*, Ch'ien-lung Edition, 4th year, 1739.
4. YPFC = *Yung-pei Fu Chih*, published in Yün-nan, in the 30th year of Ch'ien-lung middle of the 11th moon = A. D. 1765, by CHEN CH'I-TIEN.
5. THYHC = *Tien hai yü heng chih*, published by the Yün-nan T'u-shu kuan, K'un-ming. Author : T'AN Ts'UI, second half of the 18th century, Chia-ch'ing = A. D. 1799.
6. YPCLTC = *Yung-pei Chih-li-t'ing chih*, published in the 30th year of Kuang-hsü, A. D. 1904. Author : CHANG CHIEN-HSÜN, Yün-nan provincial administrator of education, Co-author Chu T'ing-chen.
7. YCCK = *Yüan-chiang chih kao*, published in the 11th year of the Republic, 1922.

Aus Geschichte und Religion der Sulka

Von CARL LAUFER M. S. C., Neubritannien

Inhalt:

Vorwort: Literatur- und Quellennachweis

I. Bilder aus der Stammesgeschichte

1. Heutiges Siedlungsgebiet und Nachbarn
2. Um die Herkunft der Sulka
3. Etappen der Sulkawanderung
4. Kämpfe und Niederlagen
5. Gründung neuer Niederlassungen

II. Beiträge zur Religionsgeschichte

1. Die Gottesidee der Sulka
2. Die Stammesmoral
3. Das Fortleben der Seele
4. Die Bedeutung der Magie

Vorwort: Literatur- und Quellennachweis

Recht knapp bemessen ist die Liste der in der Fachliteratur publizierten Schriften über den kleinen, aber wegen seiner Sonderstellung im melanesischen Küstensaum Neubritanniens auffallenden Papuastamm der Sulka. Die erste gesicherte Bekanntschaft mit diesem eigenartigen Völkchen machte W. POWELL, der am 1. Januar 1878 zusammen mit dem methodistischen Reverend GEORGE BROWN eine flüchtige Expedition in die Wide-Bay unternahm, etwas über 4 km den Henry Reid River hinauf in das Gebiet der Südbaining fuhr und auf dem Rückweg eine entvölkerte Sulkasiedlung besuchte. Was er darüber in seinem Buch „Unter den Kannibalen von Neubritannien“ (deutsche Ausgabe, Leipzig 1884, pp. 95-102) zu berichten weiß, ist bitter wenig ¹. Und was

¹ Der Henry Reid River mündet im nordwestlichen Winkel der Wide-Bay etwa 300 m entfernt von der Mündung eines ungleich größeren Stromes, des Mevlou. Beide bilden ein riesiges Sumpfdelta mit zahllosen Kanälen und Wasserläufen, sodaß die ersten Entdecker irrtümlicherweise leicht auf den Gedanken kommen konnten, es handle sich um verschiedene Arme einunddesselben Flusses. Es ist wohl ziemlich sicher, daß POWELL nicht den eigentlichen Henry Reid befahren hat, dessen flache Mündung fast ständig durch Sand- und Geröllbarrieren blockiert ist, sondern den großen Mevlou, der eine genügend tiefe, wenn auch schmale Durchfahrt gestattet. Ende Januar 1953 fuhr ich

G. BROWN in seinen diesbezüglichen Aufzeichnungen bietet, ist auch nicht viel mehr, schon aus dem einen Grunde, weil die beiden Forscher mit den wenigen Sulka, die sie zufällig trafen, in Ermangelung eines Dolmetschers nicht reden konnten². Nach ihnen scheinen ein paar Anwerbeschiffe die Sulkaküste befahren zu haben, doch darüber liegen nur vage Nachrichten vor³. Während um diese Zeit bereits ein Großteil der Nordseite Neubritanniens mehr und mehr erschlossen wurde, konnte der Süden der Insel sein Geheimnis noch auf mehr als zwei Jahrzehnte hinaus wahren⁴.

Erst am 18. November 1899 wagte sich wieder eine Expedition, diesmal bestehend aus dem Apostolischen Vikar Msgr. LOUIS COUPPÉ, dem Kaiserlichen Richter Dr. HEINRICH SCHNEE und dem P. MATTHÄUS RASCHER, in das südliche unbekannte Gebiet. Diese Forscher stießen vor bis in die Jacquinet-Bay, dem Wohnsitz der Mengen, und fanden an der ganzen Küste entlang bei den Sulka einen herzlichen Empfang. Es glückte ihnen sogar, einige Sulkabuben mit zur Missionszentrale Vunapope heimzubringen, wo sich Br. HERMANN MÜLLER ihrer annahm, ihre Sprache erlernte und über die Sitten und Sagen dieses Volkes Aufzeichnungen machte⁵. P. RASCHER

selbst mit P. MAYRHOFER diesen Fluß hinauf bis genau zu der Stelle, wo POWELL nach seiner eigenen Beschreibung durch Schlammbanken zur Umkehr gezwungen wurde. Hier ergießt sich auch ein ansehnlicher Zustrom, der auf den heutigen Landkarten die Bezeichnung „Powell River“ führt. Der Mevlou entspringt an den Südhängen des Sinevit-Massivs, während der Henry Reid seine Quellen von den Westhängen der Birimia-Kette herleitet. Eine eingehende Schilderung des Flußdeltas siehe in: P. M. RASCHER, Baining, Land und Leute, Hiltrup/Münster 1909. pp. 312 ff. und 331 ff.

² Der vollständige, etwas langatmige Titel seines Buches heißt: „George BROWN DD., pioneer-missionary and explorer. An autobiography: a narrative of forty-eight years' residence and travel in Samoa, New Britain, New Guinea and the Solomon Islands, London 1908.“

³ Nach J. MEIER wurden schon verhältnismäßig früh Sulkamänner von sogenannten „Blackbirders“ als Arbeiter nach Queensland geschafft, später kamen auch Anwerbeschiffe von Samoa und nahmen Eingeborene vom Kap Comoran mit, die nach Jahren — schon tot geglaubt — wieder in ihrer Heimat auftauchten. Von den Sulka wurden diese Weißen „*Tap-pun*“ (= Leute vom Horizont), von den Bergstämmen „*Lele-me*“ (= Neukommende) genannt. Man hatte ziemlichen Respekt vor ihnen und bezeichnete ihre Schiffe nach den einheimischen Plankenbooten einfach als „*Mon*“. Daß dieser Respekt aber ziemlich wandelbar war, zeigt der Bericht des Br. MÜLLER: „Als 1900 die Bergsulka hinter Mochlon die Missionspinasse ‚Gabriel‘ ankommen sahen, faßten sie den Plan: ‚Dort kommen wieder die *Tap-pun*, ihr Schiff brennt, laufen wir zum Ufer hinab. Sie werden sich an den Strand retten wollen, dann töten wir sie und nehmen ihre Sachen an uns!“

⁴ So war z. B. durch POWELLS Reisen schon die ganze Nordküste Neubritanniens bis zum westlichen Kap Gloucester (Kilenge) bekannt geworden. Vgl. seinen Reisebericht (a. a. O., pp. 204 ff.). Vor ihm waren Händler sicher schon bis Nakanai gewesen; er selbst wurde ja durch einen solchen „Trader“ wie durch Zufall bei seinem Schiffsbruch am Kap Lambert gerettet.

⁵ Von diesen ersten fünf Sulka kamen zwei zur Regierung nach Herbertshöhe, wo sie aber bald wieder flüchtig wurden. Die anderen drei: E Kakau, E Sinkie und E Väti dagegen hielten bei der Mission aus. Anfangs freilich krank an Heimweh, tauten sie aber schnell auf, als MÜLLER schon nach einigen Wochen anfang, in ihrer Muttersprache mit ihnen zu reden. Sie stammten aus der Gegend zwischen Guma und Klampun und

schrieb über diese erste Reise einen ausführlichen Bericht, der um die Jahrhundertwende zuerst in den Hiltruper Monatsheften erschien und später in seinem Buch „Aus der deutschen Südsee, Bd. I, Baining, Land und Leute (Münster 1909, pp. 304-338) wiedergedruckt wurde. Hier finden sich die ersten wissenschaftlich verbürgten Angaben über die Sulka. Im folgenden Jahre fuhr P. RASCHER in Begleitung von P. J. MEIER und Br. MÜLLER abermals an die Südküste, um seine Kenntnis der Sulka- und Mengenkultur zu vertiefen⁶. Unterstützt durch den sprachkundigen Br. MÜLLER erschien dann aus seiner Feder die Arbeit „Die Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neupommern“ im Archiv für Anthropologie, Braunschweig 1904, Bd. 29. Das darin niedergelegte Material hat bis auf den heutigen Tag kaum mehr eine Erweiterung gefunden. R. PARKINSON benutzte es ausgiebig in seinem Werk „Dreißig Jahre in der Südsee“ (Stuttgart 1907) und fügte noch eine Reihe von Sagen, gesammelt durch Br. MÜLLER hinzu, die in vermehrter Auswahl auch in den Hiltruper Monatsheften 1910 veröffentlicht wurden neben einer historischen Skizze „Bericht über die Fehde zwischen den Sulka und den Gaktei“ (1907), pp. 492 ff.

Nachdem Br. MÜLLER zu PARKINSONS Werk (pp. 767-781) schon eine Grammatikskizze und ein Wörterverzeichnis der Sulka- (Mengen- und Tmuip-) Sprache beigezeichnet hatte, brachte endlich der Anthropos 1915/16 seinen Artikel „Erster Versuch einer Grammatik der Sulkasprache“ (pp. 75-97, 523-552). P. J. MEIER, seit 1910 der erste Seelsorger der Sulkaflüchtlingskolonie zu Mope an der Mündung des Varongoi River, hatte den Anthropos leider nur mit zwei kurzen Beiträgen beliefern können (1910, p. 1039 und 1914, p. 657); auf seiner Europareise vom Weltkrieg überrascht glückte es ihm zwar, über Japan nach Amerika durchzukommen, aber all sein druckfertiges Material über die Sulka ging ihm auf dieser abenteuerlichen Reise unwiederbringlich verloren. Besonders schmerzlich war ihm der Verlust von 40 Heften mit Mythen und Sagen seiner Leute. Sein Nachfolger P. J. SCHNEIDER sammelte viel, publizierte aber wenig; im Druck erschien von ihm nur eine missionsgeschichtliche Übersicht „Sulka und die weitere Südküste von Neubritannien“⁷ und schließlich noch im Anthropos 1954 ein Beitrag „Über den Feldbau der Sulka“ (pp. 276-289).

Auf diese als bekannt vorausgesetzte Literatur einzugehen, will der vorliegende Aufsatz vermeiden, von gelegentlichen Hinweisen natürlich abgesehen. Worauf es im Rahmen dieses Artikels ankommt, ist nur die Auswertung

wurden von den Birara-Eingeborenen nach ihrem Hauptort „a Mochlon“ benannt; kurze Zeit später kamen noch ein paar andere Buben dazu, einer von diesen war der erste Mengenbursche, namens Vliomak.

⁶ Auf zwei Anwerbefahrten im Jahre 1901 brachte MÜLLER 123 Sulkaboys als Arbeiter nach Vunapope. Der Zulauf war so stark, daß der Kapitän die überzähligen Volontäre mit Gewalt in ihre Dörfer zurückschicken mußte. Alles wollte zur Mission, aber kaum einer blieb in Herbertshöhe, weil dort niemand ihre Sprache verstand, noch ihnen genügendes Interesse entgegen brachte. Cf. P. HÜSKES, Pioniere der Südsee, Hiltrup/Salzburg 1932, pp. 48 f.

⁷ In: HÜSKES, wie Anm. 6.

eines nicht veröffentlichten Materials oder eines solchen aus privaten Quellen, die dem Fachmann schwer zugänglich sind. Daß es sich dabei nur um eine Behandlung von Einzelfragen handeln kann und nicht um eine abgeschlossene Übersicht, dürfte von vornherein klar sein. Wertvolle Ergänzungen und zum Teil ganz neue Erkenntnisse boten mir an erster Stelle Briefe der Patres J. MEIER, J. SCHNEIDER, A. MAYRHOFFER usw. Br. MÜLLER hinterließ „Erinnerungen eines alten Missionsbruders“, und glücklicherweise hat auch der Nachlaß des P. SCHNEIDER zum größten Teil den zweiten Weltkrieg überstanden, nämlich seine umfangreichen Manuskripte „Grammatik und Wörterbuch der Sulka-sprache“, „Sulka-Zoologie und -Botanik“. Als Manuskript sind gedruckt P. MEIERS „Reminiscences“ (A Memoir), Special Issue of the „Chronicle“, Reading Pa, U. S. A. Nr. 18, July 1945. pp. 1-46. Hinzu kommen noch sporadische Notizen in den Monatsheften der Herz-Jesu-Missionare (Hiltrup).

Und schließlich darf auch von meinen eigenen Studien und Beobachtungen noch Einiges hinzu gefügt werden. Wiederholt habe ich in den Vorkriegsjahren die Sulka von Mope-Rara und später auch die von Karlai und Guma an der Wide-Bay besuchen können. Um 1935 hatte ich selbst zwei Sulkaburschen für ein halbes Jahr auf meiner Station Rakunai, um etwas mit ihrer Sprache vertraut zu werden. Und schließlich wohnt in meinem heutigen Wirkungsfelde Vunavavar eine invalide sechzigjährige Sulkafrau, namens Tienglien, die ich bei meinen Arbeiten zurate ziehen konnte, da die alte Dame außer ihrer Muttersprache auch des Gunantuna und des Pidjin-englisch mächtig ist ⁸.

I. Bilder aus der Stammesgeschichte

1. Heutiges Siedlungsgebiet und Nachbarn

Es ist ein ziemlich kurzer und noch dazu schmaler Küstenstreifen an der südwestlichen Breitseite der Wide-Bay, der gegenwärtig vom Stamm der Sulka besetzt gehalten wird. Seit Menschengedenken bildet der Neit River am Kap Orford die Südgrenze zwischen ihnen und den benachbarten Mengen, die sie in diesem Landesteil kulturell so stark beeinflußt haben, daß man das heutige Mischgebiet etwa vom Kap Orford bis zur Ortschaft Bongtatar an der Mündung des Rak River zu Recht als die Heimat der „versulkaten Mengen“ bezeichnet; ihr Eigenname ist Ra Maenga. Die Nordgrenze, die sich im Wechsel der Zeitgeschicke oft genug bald vorwärts, bald rückwärts schob, liegt heute bei der Plantage Karlai am Kap Turner, wo sich auch die kleine Browninsel befindet, die in den ehemaligen Kampfperioden eine so wichtige Rolle gespielt

⁸ E Tienglien stammt aus dem Dorf Málkial auf den Bergen hinter Klampun. Ihr Vater hieß E Vula. Durch ihre Mutter E Mángia gehört sie dem Totemklan *a ngelmon* an, der mit *a soitik* und *a kaimun* verbrüdet ist. Ihre Eltern waren indessen bald zum Ufer nach Vejin hinunter gezogen, um wegen der dortigen Kriegsunruhen von Dr. HAHN schließlich in der Flüchtlingskolonie zu Mope angesiedelt zu werden. Dort wurde Tienglien nach 1913 getauft, nachdem man sie schon vorher mit einem gewissen E Vúrsina aus dem *maskra*-Klan verheiratet hatte.

hat. Um 1850 herum wohnten die Sulka noch beiderseits der sogenannten „Zungenspitze“ Tol an der nördlichen Breitseite der Wide-Bay, und vor Beginn des zweiten Weltkrieges siedelten sie noch bei Ril an der Mündung des großen Mevlou River. Diese jetzt aufgegebenen Besitzungen waren in-
dessen wegen der Nähe der Südbainingstämme, mit denen die Sulka verfeindet waren, von jeher schwach besetzt gewesen. Das Hauptkontingent der Bevölkerung lebte und lebt noch heutigentags am Kap Comoran und südlich davon an der Sivorul-Bucht am Crater Point. Schroff zur See hin abfallende Steilwände bieten nicht viel Raum für größere Dorfschaften, dafür hatten zahlreiche Gebirgswasser den Eingeborenen früh den Weg landeinwärts gezeigt, sodaß MÜLLER vor 50 Jahren noch 15 km vom Strande entfernt Sulkaniederlassungen in den Tmuipbergen gefunden hatte⁹. Zur Zeit aber sind die Sulka wieder ausschließliche Uferbewohner und das bis zu 1000 m hoch ansteigende Bergmassiv im Hinterlande ist wieder im alleinigen Besitz der Tmuip oder Tumoive verblieben. Sie sind ein Bergvolk mit papuo-melanesischer Mischkultur, mit dem die Sulka durchweg in Frieden und Freundschaft lebten.

Zwischen Kalilip und Karlai mündet der Ip River, an dessen Oberlauf die ersten nördlichen Tmuipdörfer zu finden sind, doch sollen diese Höhenbewohner in alter Zeit noch bedeutend weiter nordwärts gelebt haben und die unmittelbaren Nachbarn der Südbaining gewesen sein, die von ihnen Nikurkur geheißten wurden. Doch sind die Tmuip von den feindseligen Makolkol im Innern des 32 km breiten Isthmus immer weiter nach Süden in den unwirtlichen Gebirgsstock abgedrängt worden bis an den Oberlauf des Begabega, der von ihnen selbst *Nuyipun* (= Großes Wasser) genannt wird und sich in die Wasserfallbucht bei Matong ergießt. Etwas westlich davon mündet der Iso River, dessen Quellgebiet von den Koal besiedelt wird, die nach P. CULHANE einen Bruderstamm der Tmuip darstellen und von den Ufermengen „*Kol-me*“ genannt werden. Untergruppen der Koal werden die Itui und Mambeke sein, über die man allerdings noch recht wenig weiß. P. BERGER teilte mir mit, daß selbst noch nahe der Nakanaiküste an der Open-Bay ein Tmuipdorf existiere und daß seine Eingeborenen von Baiaa mit diesen Tmuip verbündet seien, ja selbst auch schon eine Reihe von Familien der Itui und Mambeke zu ihren Freunden zählten¹⁰.

⁹ Über die Gebietsgrenzen vergleiche des weiteren: Hiltruper Monatshefte 1907. p. 492. Anthropos 1915/16. p. 75, HÜSKES (a. a. O.) p. 47.

¹⁰ MEIER und Br. DAHEIM waren die ersten Weißen, die sich von der Wasserfallbucht zu den Koal hinaufgewagt hatten bis zu dem Dorf Sukum, wo beide übernachteten. Die Eingeborenen dort waren überaus scheu, nur wenige ließen sich sehen und verboten ihnen, weiterzugehen. Nach MEIERS Angaben waren diese Leute wegen der Feindseligkeit der Makolkol im Norden erst in das jetzige Wohngebiet eingewandert (Briefe vom 17. 7. 34 und 15. 3. 35). Das erste Wörterverzeichnis der Tmuipsprache in PARKINSON (pp. 777 ff.) stammt — wie schon erwähnt — von MÜLLER; später hat SCHNEIDER diese Tmuipsprache eingehend studiert, aber seine Aufzeichnungen sind im zweiten Weltkrieg bis auf geringe Reste verloren gegangen. Die Fixierung der Koalsprache durch CULHANE wurde infolge seiner Ermordung durch die Japaner jäh unterbrochen. Die ersten anthropologischen Messungen an Tmuip stammen von Hauptmann FRIEDERICI: Der Häuptling Kúmbule aus dem Palisadendorf Pulúga war mit 1441,5 mm übrigens

Suchten die Sulka mit den Mengen und Tmuip in ihrem Rücken allzeit gute Beziehungen aufrecht zu erhalten, so haben sie sich doch sehr bald die Freundschaft mit den Stämmen in Südbaining (Kachin, Asimbali, Makolkol) jenseits der Meeresbucht verdorben und diese zu ihren erbittertsten Erbfeinden (*o gaktei*) gemacht. Speziell die Asimbali tragen bei den Sulka nach ihrer Hauptniederlassung zwischen den Flußläufen des Mevlou und Vulvut auch die Bezeichnung *o Kasilaia* oder auch *o Mambure*; sie selber nennen sich „*Kachet*“ (= „Menschen, Eingeborene“) und sind mit den Chachet der Northwest-Baininggruppe kulturell näher verwandt als mit den Oststämmen (Mali, Uramot, Kairak). Seltener, weil neueren Ursprungs ist für all diese Bergbewohner der heutige Sammelname *o Mboining*¹¹. Wegen der langdauernden Blutfehden mit diesen Nachbarn sahen sich die Sulka in den angrenzenden Landstrichen um 1900 herum gezwungen, auszuwandern und in Mope am St. Georgskanal eine Flüchtlingskolonie zu gründen. Noch später räumte Frau PARKINSON den Sulkaemigranten im Taulilgebiet ein kleines Reservat ein, das indessen heute wieder aufgegeben ist.

2. Um die Herkunft der Sulka

Die isolierte Lage des kleinen Sulkavolkes in dem engbegrenzten und wenig vorteilhaften Küstenstreifen an der Wide-Bay macht es schon von vornherein unwahrscheinlich, daß die Leute hier ihre ursprüngliche Heimat gehabt haben können. So geben sie denn auch selbst an, hier erst eingewandert zu sein, und zwar weisen ihre alten Traditionen in der Hauptsache nach Westen als dem Land ihrer Herkunft. Doch findet man — wenigstens für einen Teil des Volkes — auch Angaben, die sich auf Südneuirländ, also in die entgegengesetzte Richtung, beziehen. Die älteren Autoren, die über die Sulka geschrieben haben, entschieden sich für einen Zusammenhang des Volkes mit Neuguinea. RASCHER charakterisiert die Leute als „einen schönen Menschenschlag ... mit einem ausgeprägten Papuatypus“¹². PARKINSON spricht von ihrer „auffallenden körperlichen Ähnlichkeit mit den Bewohnern

der kleinste von ihm gemessene Südseemann; cf. Wissenschaftliche Ergebnisse einer amtlichen Forschungsreise nach dem Bismarckarchipel im Jahre 1908. Berlin 1912. p. 322; ferner: Petermanns Mitteilungen 1910. 1. 189 f. und 2. 75. Ein Wörterverzeichnis der Mambekesprache, die ebenfalls eine ganze Reihe papuanischer Sprachelemente aufweist, wurde von P. H. BERGER zusammengestellt; cf. auch seinen Artikel: Als erster Weißer bei einem neuen Stamm, Hiltruper Monatshefte 1938. pp. 252-256. Über die Makolkol wird später noch die Rede sein.

¹¹ Zur Aufteilung der Bainingstämme ganz allgemein cf. C. LAUFER, Rigenmucha, das Höchste Wesen der Baining, Anthropos 1946/49 (Karte und Beschreibung) pp. 499-501. Die berühmtesten Asimbali (vielleicht schreibt man besser A Simbali) sind erstmalig ebenfalls durch MEIER besucht worden und zwar von der Open-Bay aus, indem er dem Lauf des Toriu River bis zum Berg *A Ndamki* folgte. Von dort hatte er eine gute Aussicht auf den mit Eukalyptus bestandenen Mittellauf des Mevlou und die zahlreichen Siedlungen in einem reizenden Hochtal. Um 1911 besuchte er die Asimbali wieder, diesmal von der Mevloumündung her, davon später!

¹² RASCHER, Baining ... (cf. Fussnote 1) p. 317.

von Kaiser-Wilhelms-Land“¹³. SCHNEIDER vertritt die Ansicht, daß die zum Teil recht hellhäutigen Sulka einstmals durch eine vom Westen her zugewanderte Welle der Mengenstämme vorangetrieben und zuletzt in die unwirtliche Wide-Bay hineingedrückt worden seien¹⁴. Und O. MEYER versuchte sogar, die Stilmuster der Sulkamalereien in nahe Verwandtschaft mit der Kunst der Trobriandinsulaner zu setzen¹⁵. Was ist nun mit diesen noch ziemlich vage klingenden Vermutungen anzufangen?

Eine vollkommene Sicherheit über Kulturbeziehungen und -abhängigkeiten von bestimmten Gegenden und Stämmen Neuguineas kann selbstverständlich nur durch exakte Sprachvergleichen erreicht werden, die meines Wissens aber noch von niemand angestellt wurden und zu denen mir selbst hier draußen jede Möglichkeit fehlt. Wir sind deshalb vorläufig nur auf sekundäre Mithilfen zum Ziel angewiesen, und einen gangbaren Weg finde ich in der Mythenvergleichung. Vor unlanger Zeit erhielt ich durch die Vermittlung des Eingeborenenpriesters H. PAIVU einen Traditionsbericht, der aus dem Munde des Häuptlings PANETEIP aus der Gegend von Sampun stammt. Nachdem darin eingangs in kurzen Zügen die Schöpferarbeit des Höchsten Wesens *E Nut* geschildert wird, springt die Erzählung unvermittelt auf die beiden Kulturhéroen gleichen Namens, *E Nut volou* (den älteren) und *E Nut sië* (den jüngeren) über. Beide gelten als Namensvettern, die aber scheinbar einund-dieselbe „alte Frau“ als gemeinsame Urahnin besaßen. Der jüngere *E Nut* hat außerdem noch zwei andere Namen, deren Bedeutung im Verlauf der Mythe in einem wohl astralmythologischen Sinne gedeutet wird.

E Nut der Ältere hatte das Volk der Sulka bis an seinen jetzigen Wohnsitz geführt und in dem Grasfeld Rangkaen auf einer Anhöhe sein Gehöft begründet, während sich *E Nut* der Jüngere auf einem benachbarten Hügel, Gumbung mit Namen, niederließ. Von dort aus konnte er *Vavaen*, die hübsche Frau seines Namensvetters, beobachten, wenn sie mit den anderen Frauen zum Strande hinabging. Eines guten Tages folgte er ihr heimlich und gab sich mit ihr ab. Bei dieser Gelegenheit schmückte er auch ihren mons veneris mit einem besonderen Tatauiermuster. Der rechte Ehemann schöpfte alsbald Verdacht, da seine Gattin sich fortan nicht mehr bei Tageslicht, sondern nur im Dunkel der Nacht zu ihm legen wollte. Da er sich anders nicht vergewissern konnte, ließ er von seinen Leuten ein großes Boot bauen und lud *Vavaen* ein, mit ihm eine Fahrt zu unternehmen. Weil aber die Frau immer so geschickt hinein sprang, daß ihr Schamschurz nicht verrutschte, verschob er die Reise von einem Tag zum andern. Dann geschah es aber doch einmal, daß im gegebenen Augenblick eine starke Welle das Frauenkleid aufhob und der Mann die obszöne Tatauierung erblickte. Anderntags ließ er seine Leute Trinknüsse von den Palmen herunterholen und zum Fest mit Strichmustern verzieren. Aber erst nach manchen vergeblichen Versuchen konnte er auf der Nuß seines Namensvetters eine Gravierung entdecken, die mit jener auf dem Unterleib seiner Frau vollkommen identisch war.

¹³ PARKINSON, Dreißig Jahre ... p. 203.

¹⁴ Mündlicher Bericht.

¹⁵ Brief vom 1. 12. 31.

Nun lud er *E Nut* sie mit dessen Angehörigen zum Tanzfest ein. Dieser Schlauberger war indessen durchtrieben genug, statt seiner selbst sein Abbild zu schicken, das er aus Alstonia-Holz geschnitzt und mit Schmuck überladen hatte. Auf sein Geheiß stellte sich das Konterfei nahe beim Festplatz, aber abseits von der Menschenmenge, auf, sodaß niemand den Betrug bemerkte. Während die Frauen ihre Reigen aufführten, schlich sich der ältere *E Nut* an die Holzstatue heran und durchbohrte sie von rückwärts her mit dem Speer, sodaß sie mit Krachen niederstürzte und die Tänzerinnen schreiend das Weite suchten. Voller Wut forderte nun der genasführte Angreifer seinen listigen Namensvetter öffentlich zum Kampf heraus mit den Worten: „Übe dich bis morgen, daß du so schnell laufen lernst, bis der Windzug von dir hinter dir die Bäume niederreißt.“

Es bildeten sich zwei Parteien und der Kampf begann. Bald bedrängte der jüngere *E Nut* den älteren derart, daß dieser die Flucht ergriff. Jauchzend stürmte der Verfolger hinter ihm her, rutschte plötzlich aber auf einem glatten Rindenstück des *meram*-Baumes aus und wurde nun von seinen Feinden in Stücke gehauen. Betrübt berichteten seine Freunde das Mißgeschick der Ahnmutter, die weinend herbeikam und die Stücke der Leiche sammelte, ausgenommen ein Bein, das sie nicht mehr finden konnte, weil andere es schon begraben hatten. Die eingewickelten Stücke wuchsen wieder zusammen und der junge *E Nut* erstand zu neuem Leben, allerdings nur einbeinig. Da rief die alte Frau aus: „So also sind deine beiden Zunamen *Nutakaenken* und *Sailkrai* wahr geworden, denn der erste bedeutet „*Nut* mit nur einem Bein“ und der zweite „der Einseitige“!

Nun trennten sich die beiden Vettern, weil sie voneinander genug hatten: der ältere wandte sich südwärts ins Land der Mengen, wohin ihm eine große Schar von Fischen folgte, der jüngere zog weiter nordwärts über die See, ebenfalls von vielen Fischen begleitet. Geraume Zeit später nun schnitzte sich *Sailkrai* einen Seeadler, setzte sich auf dessen Rücken und flog auf der Suche nach *Vavaen*, seiner Geliebten, zurück. Der Flug war wie ein Ungewitter, das die Bäume zerbrach und die Menschen in den Gehöften vor Furcht aufschreien ließ. *Sailkrai* umkreiste die Hütte seines Widersachers und deckte sie ab. Auf der Flucht hielt *E Nut volau* seine Frau bei der Hand, schickte sie aber dann noch einmal zurück, um die kostbaren *Tridacna*-Muschelringe zu holen, die man im Haus liegen gelassen hatte. Da stürzte der Seeadler auf *Vavaen* nieder und entführte sie. Lange beweinte man ihren Verlust, aber niemand suchte mehr nach ihr, da *E Nut* überzeugt war, daß sein Vetter sie gestohlen hatte.

Offensichtlich handelt es sich bei dieser Geschichte um ein nicht gerade alltägliches Sagenmotiv. Es ist vielmehr ein recht kompliziertes Geistesprodukt der Vorzeit, von dem bereits zwei Varianten um 1900 von MÜLLER gesammelt werden konnten. Die erste ist bei PARKINSON (pp. 695-698) zum Abdruck gekommen und zeigt nur geringe Abweichungen von dem vorstehenden Bericht ¹⁶. Eine wertvolle Ergänzung dazu bringt die zweite Variante, die in

¹⁶ Hier wird z. B. erzählt, *Nut vulau* (= *volou*) zwei Frauen und viele Hörige besaß, während *Nut siē* unbeweibt und mit nur anderen zehn Personen bei seiner Groß-

den Hiltruper Monatsheften 1910 (pp. 254 ff.) enthalten ist: Die beiden „Brüder“ entzweiten sich wegen ihrer hübschen, bzw. häßlichen Frauen, die ihnen bei der Seefahrt aus mitgenommenen Kokosnüssen entstanden sind. Gram vor Neid gräbt der Ältere eine Schweinegrube, darin er aber nur ein armseliges Mäuschen fängt, das er schnell mit der fetten Beute in der Falle des andern vertauscht. Der jüngere steigt trotz des Betruges zu dem Mäuschen hinab und wird dabei von seinem Feind verschüttet. Aber die Maus gräbt eiligst einen unterirdischen Gang nach draußen, durch den beide entkommen, um nun blutige Rache an dem hinterlistigen Bruder zu nehmen.

Aber die große Überraschung kommt jetzt: Im *Anthropos* 1942/45 (pp. 313-315) beschreibt uns P. AUFINGER S. V. D. ganz die gleiche Mythe von der Insel Yabob bei Madang, nur heißen hier die beiden „Brüder“ *Kilibob* und *Manup* und die verführte Frau des ersteren *Rorpein*, in deren Namen wir augenscheinlich auch das Sulkawort *-vaen* (*Vavaen*) wiederfinden. Schritt für Schritt stimmen Sulka- und Yabobmythe so vollkommen überein, daß es bei dem komplizierten Motiv sicherlich kein Zufall mehr sein kann: Die Verführung der Frau des anderen, das Einritzen des Musters auf ihre Scham, die Suche nach dem Delinquenten durch Beobachten der Malmuster, die versuchte Ermordung desselben in einer Grube, sein Entweichen durch einen von Tieren gegrabenen Tunnel, der offene Bruderkampf und die Trennung der Rivalen, sowie der nachträgliche Raub der Frau, all diese Dinge berechtigen doch mit gutem Grund zu dem Schluß, daß zwischen den Sulka an der Wide-Bay und den Neuguineaeingeborenen an der Astrolabe-Bay irgendeinmal Kulturzusammenhänge bestanden haben müssen. Ohne eine solche Annahme bliebe eine derart verblüffende Übereinstimmung der mythologischen Befunde auf beiden Seiten einfach unerklärlich. An der ganzen weiteren Südküste Neubritanniens fehlen — bis zur Zeit wenigstens — die Zwischenglieder, während in dem genannten Teil Neuguineas nach den Feststellungen P. HÖLTKERS diese Mythe eine ganz ansehnliche Verbreitung gefunden hat¹⁷, sodaß man den Eindruck gewinnt, als sei die Sulkaversion durch eine explosive Gewalt wie ein Meteor vom Zentralstück abgesprengt und in weitem Bogen durch den leeren Raum an seinen heutigen Fundort geschleudert worden. Etwas Ähnliches legt ja auch die Yabobmythe nahe, wenn sie sagt, daß nach dem Bruderkampf der helle *Kilibob* mit seiner Familie der südöstlichen Dampierstraße zugesteuert sei.

Eine weitere Erhärtung für unsere Annahme, daß die Astrolabe-Bay als die ehemalige Heimat der Sulka zu gelten hat, ergibt sich auch aus der Art der Beschneidung, wie sie hier und dort üblich ist. Wo immer sich auf Neubritannien und auch Neuirland eine Beschneidung findet, tritt sie stets

mutter wohnte. Statt der Kokosnüsse läßt der ältere *Nut* neue, bemalte Mönnerschurze bringen. Der jüngere rüstet seine Freunde zum Kampfe aus mit Schilden, die einen eingeschnitzten Handgriff besitzen, indessen *Nut vulau* solche ohne Griffe verteilt und wegen ihrer Unhandlichkeit zweimal im Kampfe erliegt. Trotz seines Sieges zieht *Nut sië* mit den Seinen fort in ein anderes, schönes Land, wo er mit der Frau, die er seinem Namensvetter geraubt hat, einen zahlreichen Stamm gründet.

¹⁷ Siehe Anmerkung in *Anthropos* 1942/43. p. 313.

in der Form der Incisio auf. Allein die Sulka haben die Circumcisio und nehmen damit auf weiter Flur eine Sonderstellung ein¹⁸. Nach F. SPEISER nun begegnet man der Circumcisio erst wieder auf Neuguinea und zwar bei den Karesau, gelegentlich auch noch bei den Kai-Leuten und ursprünglich bei den Stämmen an der Astrolabe-Bay (Alexishafen, Constantinhafen, Mindiri)¹⁹. Er hält dafür, daß die Circumcisio die ältere Form der Beschneidung darstellt, weil sie sich vornehmlich in primitiveren Kulturen vorfindet, während sich die Incisio als abgeschwächte Form erst später aus der ersteren entwickelt zu haben scheint. Wie dem auch sei, die Tatsache steht fest, daß die Beschneidung der Sulka in die gleiche Richtung weist wie ihre Mythe von den beiden *E Nut!* Es wäre wünschenswert, daß ein Linguist dem Fingerzeig folgen und nun auch sprachliche Konvergenzen zwischen hüben und drüben erarbeiten würde.

3. Etappen der Sulkawanderung

Da wohl so ziemlich alle melanesischen Küstenvölker Neubritanniens sich unmittelbar von Neuguinea herleiten, interessiert uns jetzt die Frage: Waren bei dieser Einwanderung die Sulka die Vorläufer speziell der Mengengstämme, wie SCHNEIDER es annimmt, oder waren die Mengen hier zuerst am Platze und die Sulka die Späterkommenden? Bis vor unlanger Zeit waren uns nur die Ufermengen an der Jacquinet-Bay bis östlich zum Kap Orford hin bekannt²⁰. Davon daß auch das weite gebirgige Hinterland bis hart an die Nakanaiküste von sogenannten „Buschmengen“ besiedelt war, hatte man bis zur Durchquerung dieses Inselteiles durch P. CULHANE im August 1933 keine Ahnung. Erst dieser Forschermissionar brachte von seiner Expedition die neue Erkenntnis mit, daß die dortigen Bergbewohner einen Mengendialekt sprachen, sodaß er sich sofort mit ihnen verständigen konnte, und daß sie sich selbst als Verwandte jener Uferstämme an der Jacquinet-Bay bezeichneten. Von letzteren wird die Gruppe beim Ulavun-Vulkan („Vater“) *Langainga-me* (d. h. „Jene die unsere Sprache verstehen“) genannt und die andere mehr süd-

¹⁸ Mit einem Obsidiansplitter (*a patgie*) wird das ganze Präputium weggeschnitten und in der Erde vergraben (*nga m'kégyang*). Nach SCHNEIDERS Zeugnis haben aber auch schon Teile der Mengen (von Kap Comoran bis zur Owen-Spitze) und der Tmuip in jüngerer Zeit die Circumcisio von den Sulka übernommen!

¹⁹ F. SPEISER, Über die Beschneidung in der Südsee, *Acta Tropica*, Bd. I, Basel 1944, pp. 9-29. Hier kommen vor allem pp. 11 f. in Frage.

²⁰ Die Mengen (*Ra Maenge* = Selbstbezeichnung, *o Mengen* = Sulkaname) wurden erstmalig am 20.-22. Nov. 1899 durch Msgr. COUPPÉ, Dr. SCHNEE und P. RASCHER aufgesucht und von da ab jedes Jahr in regelmäßigen Abständen. Im Februar 1910 bereiste der Bischof in Begleitung von MEIER wieder diese Gegend bis Kap Beechy, wo er an guten Ankerplätzen und Orten mit zahlreicher Bevölkerung unter Zustimmung der Regierung kleine Grundstücke für künftige Missionsposten kaufte (*Reminiscences*, p. 33). Aber erst 1925 wurden in Matong und Malkur die ersten Katechisten eingesetzt, während die Missionsstation Pamalmal an der Jaquinot-Bay erst 1931 in P. CULHANE seinen ersten selbständigen Seelsorger erhielt; Matong wurde 1952 zu einem eigenen Zentrum ausgebaut. Man kann am Ufer entlang drei Stammesgruppen unterscheiden: die Ost-Mengen von Kap Comoran bis Bongtatar (= versulkate Mengen), die Zentralmengen von Kap Quoy bis Kap Cunningham und die West-Mengen beiderseits von Kap Lütke.

östlich wohnende nach ihrer Hauptsiedlung Kola : *Kola-me* ²¹. Durch weitere Expeditionen ist dann in der Folgezeit weiter festgestellt worden, daß die Mengen in territorialer Hinsicht eine der am weitesten ausgedehnten Volksschaften Neubritanniens sind, wenn auch nicht gerade eine der zahlreichsten. Darum ist doch wohl anzunehmen, daß die Besiedlung eines so großen Areals von einer Inselfeite zur anderen und die dabei stattgefundene Assimilierung von prämelanesischen Ureinwohnern, die vorab der Buschmengensprache einen sichtlich papuanischen Einschlag gaben, eine recht lange Zeit in Anspruch genommen haben muß, sodaß die Mengenimmigration schon ziemlich weit zurückliegen wird ²².

Das Gleiche kann jedoch von der Einwanderung der Sulka in ihr heutiges Wohngebiet nicht behauptet werden, denn wenn man die Bevölkerungsabnahme, wie sie seit gut einem halben Jahrhundert an der Wide-Bay vor sich ging, in Betrachtung zieht und im selben Maßstabe noch weiter nach rückwärts verlegt, dann müßte dieses Volk schon längst vom Erdboden verschwunden sein ! Deshalb drängt die Logik zu der Schlußfolgerung, daß die Sulka erst nach den Mengen kamen und einen Teil von deren Gebiet in Besitz nahmen. Noch heute finden sich in der ganzen Wide-Bay Ortsnamen auf *-pun* bis hinauf zum Mevlou River, ja selbst darüber hinaus bis zum Kap Bogen-gang (Archway). Das *pun* der Mengensprache ist mit dem *Vuna-* der Gunantunasprache identisch und bedeutet : Anfang, Gruppe, Stamm. Der Terminus Mevlou ist selbst ein Kompositum von *me* (= „Wasser“, ein Mengenwort) und *volou* (= groß, älterer von zweien, ein Sulkawort). Fast in allen Sulkadörfern leben noch heute einige Mengenfamilien in Symbiose mit den Zugewanderten, und am Oberlauf des *Jielaut* (= Großes Wasser), der südlich von Kiep bei der Malpas-Plantage mündet, hat sich sogar noch isoliert eine reine Sprach-

²¹ Cf. CULHANES Reisebericht vom 14.-20. August 1933 in : Liebfrauen-Monatshefte, Salzburg 1934. pp. 52 ff. und 83 ff. Kategorisch hatten ihm die Buschbewohner erklärt : „Auch wir sind Mengen !“ Der Terminus *Longal-nga-me* hat als Wurzel das Verbum *long* (= hören, verstehen) ; das Suffix *-me* bedeutet hier einfach die Pluralform und nicht „Volk“. „Volk“ würde in der Mengensprache *Re-* oder *Ra-* lauten, z. B. *Re Málkuru* oder *Re ga Málkuru* = die Leute von Malkur. Von den Nakanai werden diese Buschmengen *Paleáva*, von den Tmuip-Koal dagegen *Sui* geheißen. Mit den Kola-me haben aber die Koal an sich nichts zu tun, allerdings stellen sie einen sprachlichen Übergang von den am Begabéga River wohnenden Tmuip zu den Mengen von Sali, 4 Meilen östlich von Pómio dar (Brief vom 3. 5. 34).

Wenn CULHANE auch die Ehre zukommt, der wirkliche Entdecker der „Buschmengen“ zu sein, so darf doch nicht vergessen werden, daß schon am 10. 6. 30 ein australischer Polizeimeister unter Führung des Katechisten To Rot von Madúdua aus eine Tagereise weit bis zu den Dörfern Kola und Tálive vorgestoßen war und P. KRUTZENBICHLER mit drei Brüdern vom Sägewerk Ulamóna im Januar 1930 die Siedlung Mio hinter dem Ulavun-Vulkan aufgesucht hatte !

²² Schon aus den ersten linguistischen Aufzeichnungen KRUTZENBICHLERS hatte P. BLEY feststellen können, daß das Idiom der Mieleute zahlreiche Termini papuanischer Herkunft enthielt, und er rechnete mit einer Beeinflussung vonseiten der Tmuip und Sulka. Im Juni 1952 konnte ich noch selbst eine weitere Wortliste der Buschmengen von Gigipúna (hinter dem Vulkan Bamúsi) aufnehmen und mit den entsprechenden Termini der Ufermengen im Süden vergleichen. Soweit das nicht allzu umfangreiche Material es zuläßt, läßt sich jedoch kein Einfluß der Sulkasprache erkennen.

insel der Mengen erhalten. Und von den Mengen der Kolonie Lekansi am Vulvut River wissen wir, daß sie sich vom Ufer in die Berge hinaufgezogen haben und es bei den Asimbali zu hohem Ansehen brachten ²³.

Allerdings hat dies ursprüngliche Mengenterritorium an der Wide-Bay wegen seiner prekären, allen Monsunwinden ausgesetzten Lage wohl nie eine dichte Eingeborenenbevölkerung beherbergen können: Steil zur See abfallende Bergwände ohne richtige Landeplätze, Mangel an nahrungspendenden Riffen, der volle Blast der anhaltenden Südoststürme, der geringe Schutz auch gegen die über den niedrigen Isthmus hereinbrechenden Nordwestböen, das alles waren und sind noch jetzt Momente, die einer volkspolitischen Entwicklung Schranken setzen. Offensichtlich war das auch der eigentliche Grund, warum Nachzügler wie die numerisch unbedeutenden Sulka nur hier und nirgendwo anders festen Fuß fassen und eine neue Heimat gründen konnten. Bevor sie sich jedoch mit ihrem ungünstigen Los abfanden, scheinen sie noch einen ernstesten Versuch gemacht zu haben, bessere Siedlungsmöglichkeiten anderswo zu entdecken, nämlich jenseits des St. Georgs-Kanals in Südneuirländ.

Darüber hat uns MEIER Aufschluß gegeben in einer Sage: Nachdem der eine Stammvater *E Nut* sein Volk bis zur Wide-Bay geführt hatte, nahm er Abschied von seinen Leuten und fuhr mit einer Gruppe von Experten nach Osten weiter, wo die Berge von Neuirländ über dem Horizont sichtbar werden ²⁴. Der Grund des Verzuges kann aber schwerlich — entgegen MEIERS Annahme — im Mangel an Baumaterial für die Plankenboote oder in den Herstellungsschwierigkeiten derselben gelegen haben, sondern auf einem ganz anderen Gebiete, wie die sogenannte *Tamus*-Sage ahnen läßt: Wegen der menschenmordenden Umtriebe von *Mokpelpel*-Ungeheuern sahen sich viele Sulka zum Wiederauswandern gezwungen. Sie bestiegen alle verfügbaren Boote und stießen ab, die schwangere *Tamus* allein zurücklassend, weil sie befürchteten, die Frau könne ihnen wegen der bevorstehenden Geburt unterwegs Unan-

²³ Diese Mengen brachten den Südbaining neben anderen neuen Kulturgütern die Kokospalme und das Einfamilienhaus. Auch sind sie nach MAYRHOFER die Ursache gewesen, daß die Asimbalsprache bedeutsame Beimischungen eines fremden, ganz unbainingschen Idioms enthält; ja noch heute soll es in den Asimbalibergen Eingeborene geben, die ein Gemisch von Mengen-Sulka verstehen und auch sprechen (Brief vom 29. 12. 34). Man kann übrigens die Anpassungsfähigkeit der Mengen nicht genug hervorheben. Das zeigt sich besonders da, wo sie sich mit den Sulka mischten. Letztere rühmen sich denn auch, trotz ihrer numerischen Minderheit den Mengen ihren Kulturstandard aufgezwungen zu haben, wie denn auch SCHNEIDER schreibt: „Auf den ersten Blick ist man versucht, beide Stämme für identisch zu halten. Sie selbst haben sich seit ältester als Bruderstämme mit gleicher Veranlagung, Sitte und Religion betrachtet“ (in: Pioniere der Südsee, p. 55).

²⁴ MEIER, Erstmaliges Vorkommen des Plankenbootes bei den Mengen und Sulka, *Anthropos* 1914. p. 657. Dort wird beklagt, daß die Sulka aus Mangel an geeignetem Material die Herstellung des *mon*-Bootes vollends aufgegeben hätten. Das kann jedoch nicht ganz stimmen, denn auch heute noch besitzen die an der Wide-Bay Wohnenden solche Fahrzeuge, wenn auch nur in geringer Anzahl. Wohl erzählen die Sulka von einer ersten, noch unförmigen „Erfindung“, *a rutumul* genannt; das war ein primitives Plankenboot ohne Ausleger, das sehr leicht umschlug, sodaß immer nur einer darin sitzen konnte. Dieser Fehlversuch ward wieder aufgegeben.

nehmlichkeiten verschaffen. Und wirklich gebar die *Tamus* im hohen Gras versteckt alsbald einen Knaben, der schnell heranwuchs und sich aus einer *pupal*-Drazäne einen Bruder und Kampfgenossen erschuf. Zu Zweien überwandten sie die *Mokpelpel*-Ungeheuer, legten deren abgeschnittene Brüste in halbierte Kokosschalen und sandten diese über die See den Abgewanderten nach, um sie zur Rückkehr einzuladen. Diese erkannten denn auch den Sinn der Botschaft und traten den Heimweg an, wurden in der alten Heimat jedoch zuerst feindselig empfangen, ehe man sie landen und sich wieder ansiedeln ließ ²⁵.

Diese Rückwanderungsmythe würde also die früher erwähnte zweite Behauptung der Sulka bestätigen, derzufolge sie von Neuirland her in die Wide-Bay gekommen seien, und auch sonst noch andere, bis dahin noch ungeklärte Fragen lösen. Zum ersten ist eine solche Überseefahrt durchaus möglich, denn A. MAYRHOFER erzählte mir, daß noch in historischer Zeit ein paar Sulkamänner in offenen Booten den Georgs-Kanal überquert hätten, weil sie aus Neugier das ferne Land einmal kennen lernen wollten; nach langer Abwesenheit seien sie auch wieder wohlbehalten in der Heimat gelandet und hätten den Ihrigen viel Neuigkeiten zu erzählen gehabt. Im Einklang damit schrieb mir auch MEIER schon früher, daß zuweilen Sulka nach Süd-neuirland „verschlagen“ worden seien. Nach seinem Dafürhalten hätten sie dort auch das Ausgraben oder besser: die Aufbahrung der Leiche eines Verstorbenen in einem spindelförmigen Geflecht kennen gelernt. Dieser Sarg besteht aus einem kunstvoll geflochtenen Rohrgehäuse (*a tara*), das mit *tapa* (Baststoff) umwickelt im Hause aufgestellt wird ²⁶.

Zum andern würde sich nun auch der Besitz der Sulka an alten Tridacna-Armringen (*pek*) und deren Verwendung als Brautpreis erklären lassen, und zwar auf Grund einer Bekanntschaft mit Siar und speziell Tanga, wo diese Wertstücke bis in die jüngste Zeit hinein fabrikmäßig hergestellt wurden ²⁷. Nimmt man an, daß die Sulka diese Muschelringe als Wertobjekte dort wenigstens kennen gelernt hatten, dann wird es auch verständlich, warum sie später

²⁵ Zur *Tamus*-Sage cf. PARKINSON (a. a. O. pp. 315 ff.) und Hiltruper Monatshefte 1910. pp. 251 ff. Doch ist das darin enthaltene Motiv auch anderen Stämmen bekannt, beispielsweise in Mittel-Neuirland, bei den Gunantuna der Insel Vuatam usw.

²⁶ Man hatte bei dieser Überfahrt hin und zurück natürlich die durch die beiden Monsune bedingten diagonalen Seeströmungen in der Meeresstraße geschickt ausgenützt. Auf dem gleichen Wege und unter den gleichen Bedingungen werden ehemals auch die Brüderstämme der Taulil und Butam von Süd-Neuirland (Siar) herübergewandert sein; cf. LAUFER, Die Taulil und ihre Sprache auf Neubritannien, Anthropos 1950. p. 629. Sicher ist ferner, daß von der Westküste Süd-Neuirlands, aus der Gegend von King und Vatpi, ein Wanderzug über die Duke of York-Inseln zum Kap Birara kam und sich hier als sogenannte „Birara“-Sprachgruppe niederließ. Auf welchen Druck hin all diese Splittervölker Süd-Neuirland verließen, darüber kann man Vermutungen anstellen, die aber nicht hierher gehören.

²⁷ Cf. SCHLAGINHAUFEN, Ein Besuch auf den Tanga-Inseln, Globus 1908. pp. 165-169, wo eine solche Ringschleiferei eingehend beschrieben wird: Wasserbehälter aus Baumrinde, schwarzer Poliersand in Kokosschalen, verschiedene in bestimmter Reihenfolge verwendete Schleifsteine, Ständer und Dachhaken zum Aufhängen der Fabrikate usw. Die fertigen Ringe wurden u. a. an die Siarküste verhandelt und gleichen denen im Besitz der Sulka vollkommen, die nie selbst ihre Anfertigung betrieben haben.

daheim an der Wide-Bay diese Kleinodien mit einer „Seele“ oder einem „Menschenleben“ gleichsetzten und sich bemühten, ihren weiteren Bedarf an *pek* bei den Buschmengen zu decken, die nach Aussage der Nakanaifrau KUMBA-SAULAI früher auch solche Ringe herstellten und an die Nakanaileute verhandelten. Von letzteren werden sie zuweilen noch heute als Brautpreis, *manu* (= Vogel) genannt, gebraucht. Das hatte auch SCHNEIDER schon vermutet, ohne jedoch einen Beweis dafür gefunden zu haben. So braucht man also nicht nach einer Gewaltlösung der Frage nach der Herkunft der zahlreichen Muschelringe zu forschen, als seien diese ausnahmslos von den Sulka ehemals von Neuguinea mitherüber gebracht worden ²⁸.

In ähnlicher Weise ist ja auch das Rätsel um das Woher des Plättchenmuschelgeldes aufgedeckt worden, das von den Sulka *mambau* genannt und nicht durch sie selbst hergestellt wird. Vielmehr stammt das Rohmaterial zu einem Großteil vom westlichen Neuirland, während die Verarbeitung zu Geldschnüren auf den Duk of Yorkinseln geschieht, wo es von den Gunantuna aufgekauft und nach Nakanai verhandelt wird. Von dort wieder gelangt es durch die Vermittlung der Buschmengen auf dem Weg über Malkalpa quer durch Neubritannien zu den Ufermengen und auch Tmuip, die es schließlich bei den Sulka einführen ²⁹. Auf derselben Verkehrsroute erfolgte auch der erste Handel mit europäischen Eisenwaren: Die Gunantuna erwarben zuerst die Messer, von ihnen *a via* geheißen; als *visa* gelangten sie zu den Vunamaritalen, von dort als *viso* zu den Nakanai- und unter dem gleichen Namen endlich zur Jacquinot-Bay, wo sie von Msgr. COUPPÉ schon 1899 bei den Mengen gesehen wurden. Bis zu den Sulka war es dann nicht mehr weit ³⁰.

²⁸ Über Herkunft, Herstellung und Verwendung der Tridacnaringe gibt O. FINSCH, Südseearbeiten, Hamburg 1914. pp. 81 ff., Aufschluß.

²⁹ MEIER, Zur Ethnologie der Sulka, Anthropos 1911. p. 1039. Ergänzend dazu sein Brief vom 17. 7. 34: Sein Katechist E Pateñgvei hatte in jungen Jahren in Rakanda (Duke of York) gearbeitet und die Eingeborenen von Mioko sogenannte „*pele*“-Schnüre fabrizieren sehen. Zu seinem Erstaunen machte er die Entdeckung, daß es dasselbe Geld war, was die Sulka in seiner Heimat als *mambau* gebrauchten. Doch konnte er sich damals nicht erklären, auf welchem Wege es von Mioko in die Wide-Bay gelangte, denn von den dortigen Insulanern wurde der Georgskanal südwärts von Kap Birara nie befahren, weil als *a ta mareng* gefürchtet.

³⁰ Über den Binnenlandweg berichtet CULHANE: Viele Mengen von Pomio hatten mit Malkalpa (früher Gana genannt) Verbindung, dagegen gingen nur wenige von Malkur, und die von Pamalmal überhaupt nicht dorthin; auch die Pomioleute kamen nicht über Malkalpa hinaus. Doch kommen die Buschmengen von Pau, Kola, Mokalangána öfter zur Jacquinot-Bay herunter, um Salz zu kochen. Ehemals brachten diese Leute von Nakanai her auch die ersten Eisenwerkzeuge nach Pomio mit, dessen Bewohner dann für die weitere Verbreitung der Handelswaren sorgten (23. 10. 34). Außerdem bestand noch eine direkte Verkehrsroute zwischen Nakanai und Sulka, die CULHANE aber nicht kannte: Aus Angst vor den Makolkol benutzten die Sulka nicht die kürzeste Verbindung über den Isthmus; vielmehr stiegen sie den Ip River hinauf zu den Tmuip, überschritten mit diesen in weitem Bogen ein Hochplateau und folgten dann dem Pali River uferwärts nach Baiaa, was gut zwei Tage in Anspruch nahm. Dort tauschte man Bündel einheimischen Tabaks gegen Manganerde (*a kaet* zum Zähneschwärzen) ein, die von Eaea als der einzigen Fundstelle bezogen wurde. Auch Obsidian wird erhandelt, den die Nakanaileute scheinbar vom Stamm der Bola auf der entfernten Willaumez-Halbinsel beziehen (MEIER und BERGER).

Wir sind nur allzu oft der Meinung, daß früher die verschiedenen Stämme wegen des allgemein herrschenden Kriegszustandes vollständig abgeschlossen für sich gelebt und keinerlei kulturelle Beziehungen zueinander gehabt hätten. Das ist durchaus nicht richtig. Kein Volk ist von hausaus so konservativ, daß es nicht von seinen Freunden und Feinden lernte und das von ihnen übernahm, was ihm selbst zum Vorteil diene. Alles ist in stetem Fluß: Die Sulka haben aus Neuguinea ihr eigenes Kulturgut mit herüber gebracht und zuerst ihre Freunde, die Mengen und Tmuip, damit bereichert, man denke beispielsweise an die Circumcisio; in manchen Dingen waren Sulka und Mengen wieder die Lehrer der Südbaining, wie wir noch sehen werden; andere Neuheiten erhielten sie selbst von Südneuirland, sei es durch direkten Kontakt infolge ihrer Auswanderung dorthin, sei es indirekt auf Umwegen des Zwischenhandels.

Um noch ein ganz konkretes Beispiel anzuführen: Ist es etwa ganz von ungefähr, daß die Verbreitung des *mon*-Plankenbootes in unserem umschriebenen Gebiete von den Salomonen über Südneuirland bis zu den Duke of York-Inseln reicht, während es südlich von diesem Bogen nur noch bei den Sulka auftritt? Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß das Plankenboot bei den Sulka ursprünglich nicht heimisch gewesen ist, und auch SCHNEIDER hat mir seinerzeit denselben Zweifel bekundet, trotz der entgegenstehenden *E Nut*-Mythe MEIERS. Normalerweise ist der *mon* in den hiesigen Gewässern ein für durch Riffe geschützte Seearme bestimmtes Verkehrsmittel; in offener See dagegen kann es nur bei sehr günstigem Wetter gebraucht werden. Die Sulka an der Wide-Bay haben sich heutigentags darum schon weitgehend dem Auslegerboot angepaßt, und daß sie in solchen Fahrzeugen auch einstens die Dampferstraße überquert haben müssen, das macht die von AUFINGER mitgeteilte Paralellmythe über *Manup* und *Kilibob* zum wenigsten sehr wahrscheinlich. Danach bliebe dann nur die Erklärung offen, daß die Sulka der Wide-Bay den *mon* von Südneuirland oder den benachbarten Inseln (z. B. Tanga) übernommen hätten³¹. In ganz Neubritannien ist das Plankenboot sonst unbekannt.

4. Kämpfe und Niederlagen

Nicht oft trifft man ein Volk, das so zutraulich und anhänglich werden kann wie gerade die Sulka. Aber das ist nur die eine Seite ihres Charakters, die andere wurde schon sehr früh beschrieben als „äußerst kriegerisch, stolz,

³¹ Um die Umwelt der Sulka soweit wie möglich dem Verständnis des Lesers näher zu bringen, habe ich in diesem Abschnitt absichtlich mehr Vergleichslinien gezogen, als vielleicht für unser Thema notwendig gewesen wäre. Es handelt sich ja in allen Punkten um noch fast unbekanntes Forschungsmaterial, das auch über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus von Wert sein kann. Wie sprunghaft zuweilen der Erwerb von neuen Kulturgütern vor sich geht, dafür bringt MEIER ein Beispiel: Die eigenartigen, zwischen Jacquinet-Bay und Montagu-Hafen gefundenen und bei PARKINSON (p. 230) abgebildeten Sichelkeulen sind dort nach seiner Aussage erst vor wenigen Dezennien von vorbeifahrenden Eingeborenen eingeführt worden; leider konnte man ihm nicht angeben, was für Fremde das gewesen seien. Wie andererseits auch wieder eine eigene Technik binnen kurzer Zeit verloren gehen kann, dafür hat uns das Aufgeben des Plankenbootbaues bei den Sulka ein Exempel geliefert.

jähzornig, rachsüchtig und empfindlich“³². Es kann deshalb nicht wundernehmen, daß diese Leute häufig unter einander uneins sind und noch öfter mit ihren Nachbarn in Streit geraten. Die an der Wide-Bay wohnenden Mengenkolonisten waren im allgemeinen so weitherzig und nachgiebig, daß sie mit den Sulka Hand in Hand gingen, obwohl das oft nicht gerade leicht und angenehm für sie war. Beide konnten es sich auch nicht leisten, das etwas schwerfällige Bergvolk der Tmuip in ihrem Rücken zu Feinden zu haben; bei auftretenden Schwierigkeiten übernahmen darum meist die Mengen die Vermittlerrolle zwischen Sulka und Tmuip, um die friedlichen Beziehungen nicht zerbrechen zu lassen. Alles ging auch eine Zeitlang ziemlich gut bis etwa um 1840 (nach MEIERS Berechnung). Da gerieten sich die Sulka und die Mengen bei King (an der Nordseite von Kap Orford) in die Haare, was bei der labilen Naturveranlagung der ersteren vorauszusehen gewesen war. Hinzu trat eine Hungersnot in dieser Gegend. Und so geschah es, daß diese Mengengruppe es vorzog, sich von ihren streitsüchtigen Mitbrüdern zu trennen und nordwärts an der Mevlou-Mündung eine neue Niederlassung zu gründen in nächster Nähe der Südbaining, mit denen sie sich anfreundeten. Gespannt wurde die Lage jedoch abermals, als später auch die Sulka nachrückten und sich bei Tol und Marungga ansiedelten. Freilich schien es im Beginne, als habe man auf beiden Seiten die frühere Blutfehde vergessen; aber es bedeutete nur die Ruhe vor dem Sturm!

Auf den Hügeln hinter Marungga und Angini lebten die Kachin-Baining und noch weiter zurück die Mali, die für gewöhnlich die Küste mieden und nur in regelmäßigen Abständen zum Strand herabkamen, um Seewasser zu schöpfen, Rifftiere zu sammeln und Kalk zu brennen. Die neuen Sulka-kolonisten bemühten sich, bei diesen Gelegenheiten den Bergbewohnern Gastfreundschaft zu bezeigen, und somit gestalteten sich trotz unausbleiblicher Reibereien die gegenseitigen Beziehungen im großen Ganzen nicht schlecht. Die Sulka rühmten sich sogar, diese Baining, die keine Schilde kannten, in der Kriegführung unterrichtet zu haben, wohl weil sie sich auf diese Weise einigen Schutz gegen die nahen Mengen und die von ihnen beeinflussten Asimbali versprachen. Aber auch hier wieder zeigten sie wie so oft in ihrer Politik eine unglückliche Hand, indem sie einen Krieg entfachten, der über ein halbes Jahrhundert währen und sie selbst an den Rand des Verderbens führen sollte.

Verschieden lauten die Berichte über den eigentlichen Anlaß: Nach einigen hätten die Sulka beschlossen, sich selbst ihrer bisherigen Schüler in der Kampftechnik zu entledigen, da sie sahen, daß diese ihnen überlegen wurden. Nach Aussagen anderer wurden die Kachin von ihnen beschuldigt, die Geheimnisse des *hemlaut* (= Tanzmaskenbund der Sulka) an die Frauen verraten zu haben, was natürlich eine Verleumdung war. Wieder andere gaben an, daß einige ihrer Landsleute meuchlings von den Baining ermordet worden seien, worauf der Rest einen Abzug mit blutiger Vergeltung beschlossen habe³³. Welches auch immer die letzten Hintergründe gewesen

³² Annalen O. L. V., Borgerhout-Belgien 1902, p. 66.

³³ Cf. Hiltruper Monatshefte 1907. pp. 492-496. Die Sulka nennen zwar alle Bainingstämme *o Gaktei* (Feinde), doch machen sie auch wieder einen Unterschied

sein mögen, ein alter Sulka, der selbst noch den Beginn der blutigen Fehde miterlebt hatte, erklärte MEIER später, daß die Schuld einzig und allein auf seiten seines Volkes gelegen habe³⁴. Um ihren Plan auszuführen, bereiteten die Sulka am Bulus River nahe bei Marungga ein großes Tanzfest vor, zu dem alle Kachin aus der Nachbarschaft eingeladen waren. Während der Feier fielen sie dann auf ein gegebenes Zeichen über die ahnungslosen Gäste her und machten alles nieder, Männer, Frauen und Kinder. Nur eine Frau, die sich tot stellte und mit den übrigen Leichen in die See geworfen wurde, soll entkommen sein und die Kunde von dem gemeinen Überfall hinauf in die Berge zu den Mali gebracht haben³⁵.

Längere Zeit verstrich nach dieser Untat, ohne daß den Sulka etwas geschah, und sie fingen wieder an, sich sicher zu fühlen. Abermals bereiteten sie ein großes Tanzfest vor und ahnten nicht, daß es für viele der letzte Lebenstag sein würde. Nachts wurde ihr Männerhaus, darin sie schliefen, heimlich von den Mali-Baining umzingelt und angezündet. Was nicht in den Flammen umkam, wurde auf der Flucht mit Keulen niedergemacht, auch Frauen und Kinder wurden nicht verschont. Den paar Flüchtigen (ein Mann Tambek wird eigens genannt) wurde plötzlich der Weg über Land von den Mengen am Mevlou abgeschnitten. Diese benutzten die günstige Gelegenheit, um ihre langjährige Blutrache auszuführen und traten nun offen auf den Plan. Nach MEIER muß das alles gegen 1875 geschehen sein, also zu der Zeit, da POWELL und BROWN erstmalig diese Gegend besuchten³⁶. Die Baining ließen

zwischen den „bösen Gaktei“ (das sind die unmittelbaren Nachbarn Asimbali und Makolkol) und den „guten Gaktei“ (womit vor allem die Mali im Südosten der Gazelle-Halbinsel gemeint sind). Die Mengen reden allgemein von *Gaktei tia*, ohne indessen immer den Sinn von „Feind“ damit zu verbinden.

³⁴ Von Natur aus sind die Baining gutmütig und friedliebend. Es braucht schon allerlei, um ihr etwas schwerfälliges Temperament zum Sieden zu bringen; ist es aber einmal soweit, dann sind sie furchtbare Gegner, die kein Pardon geben. Und doch war ihnen früher der „totale“ Krieg unbekannt, d. h. Frauen und Kinder des Feindes wurden nie angetastet ebenso wenig wie sie deren Eigentum, Gehöfte und Pflanzungen derselben, zerstörten. Das wurde mit einemal anders nach dem hinterlistigen Überfall durch die Sulka; jetzt begannen auch sie, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. (Die vorstehende Charakterisierung trifft natürlich nicht in allem zu auf die Chachet-Baining im Nordwesten der Gazelle, die schon früh durch seeräuberische Gunantuna verdorben wurden und von diesen auch den Kannibalismus erlernten, ganz im Gegensatz zu ihren südlichen Stammesbrüdern!).

³⁵ Selbstredend gab es noch mehr Überlebende, wenn auch die wirklichen Verluste schwer genug waren. Ich traf 1953 in Marungga noch ganze neun reinrassige Kachinabkommen, nämlich die Männer: Maindu, Sächa, Lingéngi und Sémanas, die Frauen: Káchuing, Kómochem, Nanökseváo und Avóras, dazu ein Kleinkind. Früher bewohnten die Kachin die heute verödeten Plätze: Vélvelet, Marsémia, Ngomechakátnök, Lasépka und Lóngoaróngam. Die paar Überlebenden von heute sind nun ganz in den Stammesverband der Mali aufgegangen, obwohl sie ehemals den Asimbali näher verwandt waren, ein Grund, der gerade die Asimbali veranlaßte, jahrzehntelang Blutrache an den Sulka zu nehmen. Darüber mehr in einer späteren Bainingmonographie, die in Vorbereitung ist.

³⁶ POWELL (pp. 95 ff.) besuchte ein verlassenes Sulkadorf, dessen gutgebaute Hütten noch im Kreise standen. Er fand dort Haufen von Menschenknochen, aber

fortan den Sulka keine Ruhe mehr und machten sie nieder, wo immer sie deren habhaft werden konnten. Darin bewiesen sie eine größere Ausdauer als ihre Feinde, die sich immer weiter nach Süden zurückziehen mußten.

Der Verdrängungsprozeß verlief etappenweise: Nachdem die Mali den Überfall auf die ihnen befreundeten Kachin gerächt hatten, überließen sie die weitere Verfolgung der Sulka größtenteils den Asimbali, die nur den Mevlou River zu überqueren hatten, um mit den Feinden in Kontakt zu kommen. Bis 1890 konnten sich die Sulka noch in Magilopun am Kap Turner halten, wo sie bei Überfällen vielfach noch rechtzeitig auf der kleinen Browninsel Zuflucht fanden. Dorthin vermochten ihnen die des Schwimmens und der Seefahrt unkundigen Asimbali nicht zu folgen. Weil sie aber kaum mehr zur Ruhe kamen, zogen die Sulka schließlich doch vor, immer weiter nach Süden auszuweichen. 1899 lag ihre Siedlungsgrenze bei Mochlon. MÜLLER, der am 14. 9. 1900 die zweite Missionsfahrt an die Südküste mitmachte, beschrieb die hier obwaltenden Zustände: „Auf einer großen Landstrecke, die wir befuhren, war kein Mensch, auch keine menschliche Wohnung am Ufer zu sehen. Die Bewohner waren vor ihren Todfeinden, den Gaktei, immer weiter zurückgedrängt worden und wurden auch in den nächsten Jahren noch weiter zurückgetrieben.“ 1901 bildete Lalamklaur, südlich von Kiep, die Sulkagrenze, 1903 Gusingin und 1906 Kilalum nahe dem heutigen Guma. Bis dorthin brauchten die Asimbali 3 - 4 Tagemärsche, und immer nahm ein großer Teil des Stammes an diesen Kriegszügen teil ³⁷.

In ihrer allseitigen Bedrängnis und Ratlosigkeit dachten die Sulka wiederum ans Auswandern. Da sie inzwischen durch die Fahrten des „Gabriel“ die Katholische Mission am Rabaulhafen kennen gelernt hatten, war für sie diesmal der Kurs von vornherein vorgezeichnet. Im Februar 1900 folgten die ersten drei Sulkamänner im Boot der Bainingküste, um ihre Landsleute zu besuchen, die der Bischof im Jahr zuvor mit nach Vunapope genommen hatte. Zwar zerschellte ihr Fahrzeug in der Namalili-Bucht bei Kap Birara, aber sie erreichten ihr Ziel doch noch glücklich über Land. Am 10. März tauchten 10 Sulka als Kundschafter bei der Mission auf; ihre Boote hatten sie bei Londip zurückgelassen, wo ein katholischer Pflanzer, der Westfale Lohn aus Hamm und seine samoanische Frau Mafa, sie freundlich aufgenommen und weiterdirigiert hatte. Denselben Weg schlug anfangs April der Häuptling Tam-bak aus Palkorek mit elf seiner Männer ein. Um Ostern des gleichen Jahres landeten fünf Langboote, jedes mit 15 - 18 Personen an Bord, vor der Regierungsstation Herbertshöhe. Da die Sulka sich dort als „Arbeiter“ aber nicht recht bewährten, ging ein Teil von ihnen auf dem Landwege nach Londip zurück. Diese Gruppe wurde unterwegs von Biraraleuten ermordet und aufgefressen. Nur drei: E Nut, E Kaiang und E Posŋgetaun, entkamen zur Mission, um den entsetzlichen Überfall zu melden, worauf die Regierung eine

keine Schädels. Später traf er auch ein paar Sulkamänner, Frauen und Kinder waren jedoch nirgends zu sehen.

³⁷ Cf. die Karte des Sulkagebietes und die sich anschließende Beschreibung der Grenzveränderungen in Hiltruper Monatshefte 1907. p. 493.

Strafexpedition nach Birara entsandte. Fast zur selben Zeit wurde eine andere Bootsmannschaft auf einer Sandbank am Iltis Hook von den Mali-Baining überfallen und getötet ³⁸.

5. Gründung neuer Niederlassungen

Trotz dieser mehrfachen Fehlschläge ließ der Nachschub von der Wide-Bay her nicht mehr nach. Die Sulka hatten nun einmal die Überzeugung gewonnen, an Mission und Regierung Freunde und Beschützer gefunden zu haben, und leiteten jetzt eine Zuwanderung großen Stiles ein. 1902 setzten sich die ersten 30 Immigranten nördlich der Varongoimündung fest und okkupierten endgültig den Küstenstreifen bis zum Flößchen Mbope, der damals zwar schon der Neuguineakompagnie gehörte, aber unbewohnt war ³⁹. Was wußten die Flüchtlinge schon von einem Besitzrecht der Weißen? Die Regierung versuchte zuerst die Mission zu veranlassen, an der Wide-Bay selbst eine Station zu eröffnen, um den fremden Zustrom zurückzuhalten. Msgr. COUPPÉ sagte sofort zu, allerdings unter der Bedingung, daß die Regierung daselbst zuerst einen Polizeiposten errichten würde, um in dem unheilschwangeren Kriegsgebiet einigermaßen Ruhe und Ordnung zu schaffen. Da aber nichts dergartiges geschah, kaufte die Mission nach längerem Zuwarten bei Mope-Rara selbst ein Grundstück, wo P. OBERREITER von Birara aus zuerst die Flüchtlinge betreute und P. VAN BERKEL im Jahre 1909 ein Kirchlein für sie errichtete.

Inzwischen wuchs der Zustrom der Einwanderer auf 1116 Seelen an, die auf einem Areal von 4-5000 acres 32 Niederlassungen gründeten. Es blieb der Regierung nun kein anderer Ausweg mehr, als dieses Gebiet von der Neuguineakompagnie abzutrennen und den Okkupanten zum Eigentum zu geben; zudem war man letztlich froh darüber, das menschenleere Gebiet wieder durch brauchbare Arbeitskräfte besiedelt zu sehen. 1910 erhielt Mope-Rara in der Person des P. MEIER den ersten selbständigen Seelsorger der Sulka. Schon im Dezember des folgenden Jahres wagte es dieser mutige und seeleneifrige

³⁸ Die See am Georgskanal ist ziemlich unberechenbar, weshalb die Sulka an der ganzen Küste entlang Notlandeplätze ausgekundschaftet haben. Ein solcher ist auch die Sandbank Tolilis, die vor der Mündung des Lat River liegt und von dessen beiden Armen umschlossen wird. Der Name Lat kommt vom Bainingischen *ma lat* = Pflanzung. Andere Landeplätze südlich davon sind: die Adlerbucht, die durch eine kleine Landzunge in zwei Teile getrennt wird (im südlichen Teil die morastige Mündung des Kilak), die Eberbucht mit dem Mandavour River usw.

³⁹ Der Varongoi River hat seinen Namen aus der Butamsprache: *Var-qi* bedeutet soviel wie „Steinwälder“, entsprechend dem Gunantunawort *Karavat*. Bei den Kairak heißt er *Meiga*, bei den Mali *Ma Reinga* = „Wasser“ schlechthin. (Chachet und Asimbali haben für „Wasser“ den Terminus *ma eichi*, identisch mit *maiga*, wobei der aspir. Guttural sehr weich gesprochen wird). Der Varongoi entspringt am Birirmia (7900 ft) und hat zwei große Zuflüsse, in der Kairaksprache *Ma Men* (= *Kavavar* der Gunantuna) und *A vak* (= *Karavat*). Erstmalig wurde der Strom durch Msgr. COUPPÉ und PARKINSON (pp. 8 ff.) befahren und an der Mündung durch ROCHOLL vermessen. Cf. LANGHANS, Rocholls Aufnahme des Varongoi-Flusses (mit Karte) in: Petermanns Mitteilungen 1895, pp. 169 f. Die Neuguinea-Kompagnie kaufte hier ein großes Areal und legte ein Dampfsägewerk an.

Missionar, allein in Begleitung seines getreuen Sulkakatechisten E Pateangvei bis ins Bergdorf Kasilaia der Asimbali vorzudringen und den Frieden anzubahnen, der denn bei seinem zweiten Besuch, zu dem er neben einer Menge Männer auch eine Sulkafrau mitnahm, endgültig geschlossen wurde ⁴⁰. 1910 war er mit seinem Bischof abermals an der Wide-Bay, wo sie in Marungga, also am gleichen Ort, wo die 60jährige Blutfehde der beiden Stämme begonnen hatte, ein Grundstück für eine geplante Missionsstation käuflich erwarben. Doch ließ es der Ausbruch des ersten Weltkrieges hier noch nicht zu einer Neugründung kommen.

An dieser Stelle ist ein Wort einzuflechten über das von den Sulka neu-besetzte Gebiet am Varongoi River. Ursprünglich hatte dieses Land den Stämmen von Mittelbaining zugehört. Diese aber waren durch die von Süd-neuirland herübergekommenen Butam und Taulil beiseite gedrängt worden und hatten das Flußbecken den fremden Eindringlingen überlassen müssen. Die Butam, die sich selbst Tagamarung nannten, stellten noch um 1850 einen zahlreichen Volksstamm dar, denn ihre Dörfer erstreckten sich an der Küste des Georgskanals entlang von Mope und Are (mit den Flüssen Varongoi, Iaib, Kavabitar, Imar) über Kulam-Putput (= Rügenhafen) und Tauru hinaus bis nach Namrei (Mrei). Im Inland wohnten sie auf den Hügeln beiderseits des Varongoi und seines Nebenflusses Voibali, wo sie die folgenden Dorfschaften bewohnten: Kavavoroi, Takoron, Rutivat, Mangutan, Mangalama, Piapiatar, Ulata (= heutiges Kungacha), Valirua, Gomairu, Loub, Kataue und Laker (nicht weit vom „Varzin“). Alle älteren Kokosbestände in dieser Area stammen noch von den Butam. Bei Beginn der Sulkaeinwanderung jedoch war dieses Volk schon fast vollkommen ausgerottet durch die Gunantuna im Norden und die Zentralbaining im Süden; die wenigen Überlebenden hatten sich zu den Taulil gerettet, die aber auch bis auf wenige Hundert Seelen zusammengeschmolzen sind ⁴¹.

⁴⁰ „I was the first white man to venture into that spot. It was my express purpose to make an end, if at all possible, to the frequent inroads into the land of the Sulka on the part of the Gaktei . . . They received us at Kasilaia without any sign of hostility and treated us well. A real fraternization took place at the seashore in the afternoon. Several hundred people accompanied us there, men, women and children . . . Fires were immediately kindled on the beach and the wild boar meat was prepared in native style. The Gaktei brought vegetables along and liberally shared them with the visitors. After the meal betel was chewed in common, the best sign that good relations had been established between the two peoples. The night was spent on the strand around the camp fires. Since then the hatchet has remained buried between the Sulka and the Gaktei“. (MEIER, *Reminiscences*, p. 28).

⁴¹ Alle Daten bezüglich der Butam wurden aufgenommen durch P. FUTSCHER, der in den dreißiger Jahren auf Grund der Mithilfe zweier Butamgreise Rugurugu und Vulukua in Taulil glücklicherweise auch noch einen wertvollen Rest ihrer verloren gegangenen Sprache aufnehmen konnte, die in absehbarer Zeit der Veröffentlichung zugänglich gemacht werden soll. A. MAYRHOFER urteilte richtig, wenn er mir schrieb: „Ich nehme an, daß eine erste Melanesiereinwanderung, deren Reste die Butam und Taulil sind, die Zentralbaining zurückgedrängt hat, um später selbst wieder durch eine zweite Wanderwelle, die Gunantuna, dezimiert zu werden. Nicht stimmt, wenn BLEY in seinem Wörterbuch der Neupommernschen Sprache (Münster 1900. p. 24) unter dem

Von dieser Seite her also drohte der Sulkakolonie Mope keine Gefahr mehr. Wohl kamen noch jedes Jahr einige Taulil zu bestimmter Zeit an die Varongoimündung, um dem Fischfang zu obliegen oder von den Biraraleuten bunte Lorifedern gegen Muschelgeld einzutauschen, das sie im Binnenverkehr mit den Gunantuna gebrauchten, aber diese gelegentlichen Besucher waren selbst nur allzu froh, wenn man sie in Ruhe ließ⁴². Zwischen ihnen und den Sulka bahnte sich allmählich sogar ein Freundschaftsverhältnis an mit dem Resultat, daß die ersteren die letzteren zu sich einluden. Und so kam es, daß mehrere Sulkafamilien dem Rufe Folge leisteten und nach Taulil zogen, wo Frau PARKINSON für sie ein Reservat bereitstellte, auf dem etwa 80 Personen bis zum zweiten Weltkrieg ein Unterkommen fanden.

Aber es scheint, als ob das Wandern dem unsteten, rühelosen Sulka-völkchen nun einmal im Blute liegt. Darum ist es nicht zu verwundern, daß auch die Blütezeit ihrer Mope-Kolonie wieder zur Neige ging. Weil der mit ihren Erbfeinden geschlossene Friede augenscheinlich anhielt, ist nach und nach wieder ein Großteil der Geflohenen in die frühere Heimat in der Wide-Bay zurückgekehrt. Diesmal folgte ihnen die Katholische Mission dorthin nach und gründete zuerst bei der Browninsel die Station Karlai (1927), die 1932 indessen in die zentraler gelegene Landschaft Guma verlegt wurde. So ganz friedlich geht es aber auch heute im Sulkalande noch nicht zu. Zwar haben die Asimbali und Mali, die inzwischen auch christlich geworden sind, getreu ihr Versprechen eingehalten, ihre Hand nicht mehr gegen ihre ehemaligen Feinde erheben zu wollen: sie haben im Gegenteil den Sulka sogar Land am Mevlou zur Bewirtschaftung überlassen und laden sie zu ihren zivilen und kirchlichen Festen ein, sodaß heute ein Gefühl beiderseitigen Vertrauens herrscht. Aber auf dem schmalen Isthmus, der die Wide- von der Open-Bay trennt, haust noch eine Handvoll wilder Menschen, die Makolkol,

Stichwort „Butam“ angab, es handle sich um einen Bainingstamm! In seiner Sprachenkarte verlegt FRIEDERICI das Gebiet der sogenannten „Randbutam“ in das Bergland von Süd-Neuirland hinter Siar und Muliam, das wir heute besser als Konamala, bzw. Lambel bezeichnen. Cf. auch SCHLAGINHAUFEN, Die Randbutam im östlichen Süd-Neumecklenburg, Zeitschr. f. Ethnologie 1908. pp. 803 ff.

⁴² Ursprünglich besaßen die Taulil — trotz einiger gegenteiliger Ansichten — kein Muschelgeld entsprechend dem *tabu* der Gunantuna; die Termini, die sie für diese Geldwerte heute gebrauchen, weisen alle auf eine Entlehnung aus der Gunantunasprache hin: *vandok* (Allgemeinbezeichnung der Taulil für Muschelgeld) ist identisch mit *a ndok* der Gunantuna (= Bezahlung und die damit verbundenen Feierlichkeiten); *nireit* hat in beiden Idiomen die gleiche Bedeutung, nämlich: Grundmaß von 6 Einheiten. Und *papar konanga* der Taulil entspricht dem *papar* (= halben Klafter) der Gunantuna. Daneben besitzen die Taulil aber noch einen eigenen Geldwert, *maliare* (= Lori-Papagai) geheißen; die bunten Federn eines solchen Vogels entsprachen nämlich dem Wert von einem viertel Faden Muschelgeld, ein Stück, das deshalb mit dem gleichen Namen bezeichnet wird. Durch Handel mit diesen Schmuckfedern haben sie sich das nötige *tabu*-Kleingeld zu verschaffen gewußt. Trotz ihrer Bedrängung von beiden Seiten haben die Taulil jedenfalls um die Jahrhundertwende schon als Zwischenhändler der Gunantuna und Baining fungiert. Die Baining verkauften den Taulil ihre kunstvollen Netzaschen und Bündel selbstgezogenen Tabaks und bezogen dafür Eisenwaren, die die Taulil wieder von den Gunantuna gegen Bainingprodukte eintauschten (MEIER und FUTSCHER).

die es bis jetzt verstanden haben, sich gegen alle Zivilisierungsversuche immun zu machen. Bekannt als das kühnste Räubervolk von ganz Neubritannien vermeiden sie jede Berührung mit dem Weißen Mann, ganz gleich ob Regierungsbeamter oder Missionar, und verursachen heute mehr denn je viel Unannehmlichkeiten und Kopfzerbrechen, ganz zu schweigen von dem Schrecken, den sie ihren Nachbarn hüben und drüben einflößen.

Wieviel Leute es eigentlich sind, vermag niemand mit Sicherheit anzugeben, denn sie machen sich „unsichtbar“, leben vollkommen abgeschlossen für sich, haben keinen zum Freunde, aber alle zum Feinde. Einzig der Umstand, daß sie nie den Mevlou überschritten, um den Krieg nach Baining hineinzutragen, ließ von jeher darauf schließen, daß die Makolkol selbst Angehörige dieses Urvolkes sein müßten. Und diese Annahme scheint zuzutreffen. Durch PP. DIEDRICHS und MAYRHOFER erfuhr ich, daß die Asimbali keine Angst vor den Makolkol haben, mit denen sie reden können und von denen sie verstanden werden; teilweise haben beide Stämme sogar die gleichen Personennamen und sehen sich auch äußerlich so ähnlich, daß sie deswegen von den Nachbarstämmen häufig miteinander verwechselt werden. Soviel ich mich erinnere, wurden zweimal gefangene Makolkol von Strafexpeditionen mit heimgebracht; da man aber mit ihnen nichts anfangen konnte, mußte die Regierung sie schließlich wieder zurückschaffen, ohne etwas von ihnen gelernt zu haben⁴³. Einen Erfolg scheinen die Bemühungen der Regierung aber doch gezeitigt zu haben: In den letzten Jahren, d. h. seit Kriegsschluß, hat man nur selten noch von Überfällen dieser Buschritter gehört, obwohl der Alarmruf „Makolkol“ noch immer unter den Sulka eine Panik hervorruft.

Rückschauend auf die leidvolle Geschichte der Sulka gab SCHNEIDER 1932 das Resumé: „Gegenwärtig ist das ganze Sulkaland wieder bewohnt, doch ist der Küstenstrich nur dünn besetzt . . . Die ins Mengenland geflohenen Sulka und gegen 30 % der nach Mope Ausgewanderten sind zurückgekehrt. Trotzdem glaube ich, daß heute die Zahl der im eigentlichen Sulkalande ansässigen Eingeborenen höchstens die Hälfte der vor 50 Jahren dort lebenden Sulka ausmacht. Etwa 20 % mögen auswärts, vornehmlich in Mope wohnen; der Rest ist ein Verlust, der mittelbar oder unmittelbar der Bainingfehde zugeschrieben werden muß.“⁴⁴ Laut Statistik belief sich 1954 die Zahl der Sulka

⁴³ Den Namen „*Makolkol*“ hat dieser berüchtigte Inlandstamm von den Nakanai-
leuten; die Buschmengen nennen ihn „*Mokorkor*“ und die Tmuip „*Nikorkor*“. Von
diesen Strauchrittern, mit denen von Außenstehenden manchmal auch die *Mambeke*
verwechselt werden, erzählt man sich schauerliche Dinge. Sie sollen sich z. B. darauf
verstehen, den Speer so geschickt in die Höhe zu werfen, daß er senkrecht von oben
auf einen versteckten Feind niederfällt; diese Kunst macht ihnen niemand nach! Von
zweien, Ndosivonge und Vore, berichtet man, daß sie des Nachts in Gestalt von Nas-
hornvögeln umherstreichen, um den Schlafenden die Leber aus dem Leibe zu reißen usw.
Nachdem ein Regierungsbeamter die ersten Gefangenen wieder in ihre Heimat zurück-
geleitet hatte, machte er einen von ihnen zum „verantwortungsvollen Häuptling der
Makolkol“ und setzte ihm zum Zeichen seiner Würde eine blaue Amtsmütze auf den
Kopf. Als man nach geraumer Zeit wieder an den Ort kam, um nach dem Rechten zu
sehen, traf man weder diesen „Häuptling“ noch sonst ein lebendes Wesen an, aber
in einer zerfallenen Hütte lag die von Mäusen zerfressene Regierungsmütze!

⁴⁴ SCHNEIDER in: Pioniere . . . (cf. Fußnote 6) p. 47.

an der Wide-Bay auf rund 1700 Seelen, die der in Mope noch Ansässigen auf 250 ! Die verhältnismäßig hohe Zahl der Geburten und die ganz normale, ja fast geringe Sterbeziffer zwischen den beiden genannten Berichtsjahren haben freilich die Zukunft des Stammes in einem etwas zu rosigen Lichte erscheinen lassen. Heute hat man seine Hoffnungen wieder etwas niedriger gesetzt und zwar auf Grund der lockeren Ehemoral, die schon vor, besonders aber nach dem zweiten Weltkrieg überall da einsetzte, wo die Sulka in der Nähe von Plantagen ihre Dörfer haben, sodaß sie in Kontakt mit auswärtigen Arbeitern kommen. Was MEIER schon vor 40 Jahren schrieb, trifft auch heute noch zu : „Sie verheiraten und scheiden sich wieder, ganz auf eigene Faust, wie es von jeher bei ihnen so Sitte war ... Hand in Hand damit geht die Vielweiberei. Sie steht noch weit mehr in Blüte bei jungen Burschen, die früher eine Zeitlang bei Europäern in Dienst gestanden haben, als bei erwachsenen Sulkamännern, die immer freie Herren geblieben sind.“⁴⁵ Die Folge davon ist eine immer weiter um sich greifende Kinderlosigkeit !

II. Beiträge zur Religionsgeschichte

1. Die Gottesidee der Sulka

In mehreren Artikeln habe ich schon früher die Überzeugung der Sulka von einem Höchsten Schöpferwesen kurz skizziert⁴⁶. Hier nun zum ersten Mal die näheren Einzelheiten ihres Gottesglaubens. Als MEIER sich 1910 in der Flüchtlingskolonie von Mope niedergelassen und die Sprache seiner neuen Schutzbefohlenen hinreichend erlernt hatte, erwarb er sich das Vertrauen eines alten Heiden, der ihm in der Erfassung der Sulkamentalität bald unschätzbare Dienste leistete : „An old man, E Rougua, more than 70 years of age, with grey hair and a long grey beard, without a tooth in his mouth, and supporting himself with a stick, told me about the people's problems in a very frank way. He visited me like another Nicodemus very often in the afternoon for over two hours and informed me during our conversations about his own life, the warfare between the Sulka and Ghaktai, the traditions, the myths and tales, the views about the hereafter, the customs and practices of his tribe, etc. He also came to church every Sunday and listened attentively and, as I found out, critically to my instructions ... One day he unburdened his heart and talked to me of his own accord about the difficulties he experienced with regard to the „new religion“. Such a thing happens very rarely among natives ...

„I will tell you what is new to us in your religion. It is this Jesus Christ about whom you speak in your instruction, and heaven and hell, heaven for

⁴⁵ Hiltruper Monatshefte 1912, p. 58.

⁴⁶ Cf. LAUFER, Gott und das Aschenbrödel der Südsee, Hiltruper Monatshefte 1950. p. 186 ; Die Mission als geistiger Wiederaufbau der Menschheit. In : Zeitschr. für Missions- und Religionswissenschaft, Münster 1950. pp. 168 f. ; Igal und Mana, eine religionswissenschaftliche Studie, *ibid.* Münster 1952. p. 139 ; Notes on New Britain Religion. In : Mankind. Sydney 1952. p. 382.

the good people, and hell for the bad ones after death. How do you know anything about them? Did you meet Jesus Christ and thus learn the doctrine from Him? Have you been in heaven and in hell to know that they exist?" At first, I was surprised at these questions; but upon second thought I found them perfectly in line with the general reasoning of the natives. They will always inquire, when you speak about a person, or place, whether you have met him or have been there. If you can affirm this, the native will readily believe you; but if you must answer negatively, he will have his doubts about your assertions. In my reply I told the old man that, before answering his question about Jesus Christ I should like to ask him a question myself. I put it this way: You have informed me about a certain man called *E Nut* and you said that he was the originator of your tribe and the founder of many of your customs. Now I ask you: „Did you ever meet that fellow?" He denied it, saying: „How could I. He lived long ago. We have been told about him; his name and what he did was handed down to us from generation to generation, which means, by tradition." This was the answer I had been waiting for ... ⁴⁷.

Wie den meisten Pioniermissionaren in der ersten Zeit der Missionierung kam auch MEIER noch nicht auf den Gedanken, daß es sich bei dem genannten *E Nut* um das Höchste Wesen, den eigentlichen Gott der Sulka, handeln könne, jedenfalls wieder ein Beweis dafür, daß es den christlichen Glaubensboten nicht daran gelegen ist, mit einer vorgefaßten Meinung an die Religion ihrer primitiven Mitmenschen heranzutreten, um bei ihnen unter allen Umständen einen „Urmonotheismus" zu finden. Er verquickte *E Nut* vielmehr mit der Person des Stammvaters des Sulkageschlechtes, wie das selbst heute noch manche Eingeborene tun, die sich in dem alten Mythenschatz nicht mehr genau auskennen ⁴⁸. In dem Abschnitt „Um die Herkunft der Sulka" haben wir selbst zwei Stammväter kennen gelernt: *E Nut volou* und *E Nut sië*, von denen jeder Einzelne als Begründer einer Stammeshälfte in Anspruch genommen wird. Der Name *E Nut* ist noch heute als Personennamen ziemlich verbreitet; außerdem bedeutet der Terminus auch „Insel" und im übertragenen Sinne „Kern, Inhalt einer Sache", entsprechend *lolo* = Insel und *lo-no* = Kern, Inhalt in der Gunantunasprache. In dem Wort selbst die Bezeichnung eines Höchsten Schöpferwesens entdecken zu wollen, lag den ersten Forschermissionaren also noch ziemlich fern. Hätte man damals freilich schon gewußt, daß *E Nut*, bzw. *A Nutu* an der ganzen Südküste Neubritanniens von den Mengen bis zu den Arave als Gottesname in Gebrauch ist, so hätte diese Tatsache sicherlich schon bedeutend früher zu tieferen Schlußfolgerungen geführt.

Mehr Glück hatte MEIERS Nachfolger in Mope-Rara, der sprachkundige P. SCHNEIDER. Auffallenderweise war es diesmal kein alter Heide, sondern sein

⁴⁷ MEIER, *Reminiscences*, p. 34 f.

⁴⁸ Siehe *Anthropos* 1914. p. 657. Auch in dem vorstehenden Text bezeichnet MEIER *E Nut* nur als „the originator of your tribe and the founder of many of your customs", erkennt ihm aber noch keinerlei göttliche Attribute zu, sondern apostrophiert ihn als „a certain man" und „fellow". Kein Wunder, wenn die Sulka sich große Zurückhaltung auferlegten! Sie selbst reden von ihm nur als *hoteip* = hoher Herr, Gebieter!

langjähriger, tüchtiger Katechist E Kamñge, der ihm einst nach gründlicher Vergleichung und intensiver Überlegung kouragiert die Offenbarung machte : Er habe sich schon oft gedacht, daß ihr *E Nut* und der Christengott im Grunde genommen wohl einunddieselbe Person sein müßten : E Kamñge, der in den alten Stammestraditionen ebenso beschlagen war wie in der christlichen Religion, erklärte nun auf weiteres Befragen : *E Nut* hat keinen Körper, keine Menschengestalt wie wir, er ist allein für sich und unverheiratet ; niemand weiß, wie er aussieht noch wo er wohnt. Er hat alles erschaffen, auch unsere Stammeltern ! A. MAYRHOFER, den ich später um nähere Erklärungen anging, konnte von dem alten Kamñge unter dem 16. 11. 34 noch folgende Einzelheiten erfahren : *E Nut ta kuing o togholduk tugus* = *E Nut* hat alle Dinge hervorgebracht. Auf welche Weise dies geschah, wird durch das Kompositum *kul reang* verständlich gemacht. Das Verbum *kul* bedeutet soviel wie „her- vorbringen, gebären, ins Dasein setzen“ und *reang* soviel wie „durch Sagen, Sprechen“. Wir haben also hier die Idee einer Schöpfung aus dem Nichts durch das bloße Wort⁴⁹. Darum findet der Ausdruck auch nur Anwendung auf die schöpferische Aktivität des Höchsten Wesens, während im Hinblick auf ein Machen nach Menschenart, d. h. aus einer bereits vorliegenden Materie, immer nur das Verb *lelgem* gebraucht wird, nie aber *kuing*, bzw. *kul reang*.

Im Einzelnen werden uns von den Gewährsleuten folgende Schöpfungs- akte *E Nuts* aufgezählt : Nach E Tienglien rief er die Erde und alle Nah- rungsmittel ins Dasein, zuletzt gab er den Menschen das Feuer ; der Häupt- ling Paneteip hat diese Version : Zuerst machte der die Hunde, die Schweine und alle Arten von Wild, zuletzt unsere Stammeltern = *E Nut ta kuing ngur a lo pupanan*. Doch scheint es, daß das Höchste Wesen vor den Sulka auch schon andere Menschenstämme (vielleicht die Mengen ?) geschaffen hatte, wie sich aus der Erzählung Paneteips über das Altern und Sterben der Sulka schlußfolgern läßt : Als *E Nut* nämlich gerade das erste Menschenpaar aus

⁴⁹ Die Religionsforschung neuerer Zeit hat überzeugend dargetan, daß es sich bei der Idee der Sulka von einer „Erschaffung durch das bloße Wort“ durchaus nicht um einen Einzelfall handelt. Gut orientiert sind wir über den Gottesglauben der Arave im Südwesten Neubritanniens : Hier existiert *A Nutu* nur aus sich allein und ist selbst unerschaffen. Er hat alle Dinge ins Dasein gerufen durch sein „Schauen“ oder „Wollen“. Während man für menschliche Tätigkeiten nur das Verb *naghiri* (= aus vorliegender Materie etwas bilden) gebraucht, bleiben *mete tol* und *vop keput* absolut für die Schöpfer- tätigkeit *A Nutus* reserviert : *mete (mata)* heißt „ansehen, wünschen, wollen“ und *tol* „aufkommen lassen, erstehen lassen“, d. h. im Zusammenhang also : Durch bloßes Hin- sehen oder Wollen etwas aus dem Nichts erschaffen. In der Mythe von der Erschaffung des ersten Menschenpaares aus Lehmerde (*e rup*) wird nicht — wie man bei der vor- liegenden Materie erwarten sollte — das Verb *naghiri* gebraucht, sondern *vop keput*, und zwar mit der Begründung, es sei die Tätigkeit des Höchsten Wesens und nicht eines Menschen gewesen, denn *A Nutu* „blies“ (*vatu nge*) den Gebilden Leben ein, was kein Mensch kann (Bericht Kakiu's von Pililo). Ähnlich bei den Gunantuna : *A igal i qa vaki ra vurvur maqit* = „Die Stimme (Schöpferwort eines Höchsten Wesens) hat alles geschaffen“ (LAUFER, Igal und Mana, Z. f. MRW, pp. 137 f.). Und schon 1911 berichtete P. RAUSCH, S. M. von den Koromira auf Süd-Bougainville, daß Bakokora „uns alle gesagt, durch sein Wort hervorgebracht hat“ (*ókara siómuri*). Cf. : Die Gottesidee der Eingeborenen von Süd-Bougainville, *Anthropos* 1911, p. 814.

Erde gebildet hatte und im Begriffe stand, ihnen die Zähne einzusetzen, wurde er durch das laute Rufen anderer, die im Plankenboot auf der See vorbeifuhren, in seiner Arbeit gestört. So ist es gekommen, daß die Zähne nicht ganz festsitzen im Kiefer, sondern sich mit der Zeit lockern und im Alter ganz ausfallen! Demnach waren also Altern, Siechtum und Tod des Menschen durchaus nicht nach dem ursprünglichen Willen des Schöpferwesens, sondern erst durch fremdes Verschulden in die Welt gekommen.

Diese Berichte nun bezeugen klar den einheitlichen Ursprung des Sulkavolkes von einem einzigen Menschenpaar, durch ein Höchstes Wesen erschaffen. Daneben gibt es aber auch eine ganze Reihe von Mythen, die für die beiden Heiratsklassen sowohl wie für die ihnen unterstellten zahlreichen Totemklans verschiedene Anfänge ansetzen, ein Zeichen dafür, daß die soziologische Stammesaufteilung erst jüngeren Datums sein kann. Man hat SCHNEIDER das dualistische Klassensystem mit dem Hinweis auf die beiden Geschlechter, die das eine Menschentum statuieren, zu erklären versucht: Wie das Menschengeschlecht aus zwei Hälften, deren eine männlich, die andere weiblich ist, besteht, so auch der eine Sulkastamm aus zwei verschiedenen Heiratsklassen, deren Entstehung man von zwei Frauen ableitet, die aus zwei verschiedenen Lianen (*Kangol* und *Walak*) hervorgekommen seien. In analogem Sinne führt man auch die Herkunft der Totemklans auf mancherlei Dinge wie Betelpalme, *pupal*-Drazäne, ja selbst auf einen Tuchfetzen zurück⁵⁰. Zur vorläufigen Erklärung dieser Sekundärererscheinungen in der Sulkasozio- logie sei hier kurz hingewiesen auf eine Mythe der benachbarten Mengen, die uns CULHANE berichtet: Im Anfang bestanden auch bei den Mengen noch keine Zweiklassen und Totems; erst als die Menschen sich gegenseitig zu bekriegen anfangen, wurde die Neuordnung vom Höchsten Wesen eingerichtet, damit die Leute sich nicht unterschiedslos töteten⁵¹. Es bleibt jedenfalls

⁵⁰ Heutzutage folgt bei den Sulka das Kind durchweg dem Totem und der Heiratsklasse der Mutter, ausgenommen sind nach SCHNEIDER die Erstgeborenen (ob Knabe oder Mädchen, bleibt sich gleich) von Vornehmen und Reichen; diese erben Stellung, Würde, Besitz und Totem von den Vätern. Ihr Titel *teip*, *teivol*, bzw. *kuhing*, *kuhingol*, haftet aber nur an den Erstgeborenen persönlich und geht nicht an deren nachgeborene Geschwister über, auch nicht auf die Kinder einer weiblichen Erstgeborenen. In diesen Sonderfällen läßt sich wohl noch ein Überrest aus einer andersgearteten, früheren Soziologie erkennen, die auf dem Glauben an eine Monogenese aufgebaut war und den Vater als Familienhaupt in den Vordergrund stellte, nicht wie heute den Onkel mütterlicherseits. Der Ausdruck *E Nut ta kuing ngur a lo pupunan* läßt das ja auch von vornherein schon vermuten; ebenso deutet eine Notiz PARKINSONS (p. 189) darauf hin: Im Ort Kolvangat wurden in einer Hütte zwei hockende Steinfiguren, genannt *ngur es* (= unser Großvater) und *ngur pei* (= unsere Großmutter) aufbewahrt und zu Fruchtbarkeitszaubereien verwertet.

⁵¹ Ähnlich wie die Sulka sind auch die Mengen an der Jacquinot-Bay aufgeteilt in zwei Heiratsklassen: *Magagian* (mit den Subtotems: Seeadler, Kakadu, Edelpapagai, Lori und Taube) und *Marana* (mit den Subtotems: Flußadler, Seeschwalbe, Fliegender Hund, Weckvogel und Krähe). Dazu schrieb CULHANE (23. 10. 34): *Nutu ke pul ita* = *Nutu* hat uns erschaffen. Und zwar machte er im Anbeginn zwei Männer, von denen der eine sich zur Frau entwickelte und dann den ersten heiratete. Das Totemsystem bestand im Anfang noch nicht; und weil noch kein besonderes Verbot bestand, bekriegten und töteten sich die Menschen gegenseitig unterschiedslos. Um das zu verhindern, soll

schwierig, herauszufinden, wieviel Kulturgut Sulka und Mengen wechselseitig von einander übernommen haben seit ihrer Vermischung.

Auf jeden Fall kann das Bestehen einer ausgesprochenen Gottesidee bei den Sulka nicht mehr negiert werden, ob sich diese Idee freilich bei ihnen im praktischen Leben noch auswirkt, ist eine andere Frage.

2. Die Stammesmoral

Der alte Heide E Rougua instruierte MEIER: „You need not tell us that we should take good care of our relatives (4th Commandment), that we should not kill anybody (5th comm.), that we should not commit adultery (6th comm.), that we should not steal (7th comm.), that we should not lie (8th comm.). These things are not new to us; we are fully aware of them, although we act against them frequently. I am an old man now. When I was a boy, I was taught these lessons by my relatives who had not learned them from any white man, but knew them all by themselves. For at that time they had as yet no knowledge of people with a white skin; they had not seen any, and still less had come in contact with them.“⁵²

Die Moral der Sulka fällt demnach, wenn auch nicht ganz, so doch in der Hauptsache mit den Stammesgesetzen zusammen. Daß sie das Höchste Wesen *E Nut* zum Untergrund hat, wird hier nicht direkt gesagt, ist wahrscheinlich auch dem Bewußtsein der heutigen Eingeborenen entschwunden. Aber alle Stammesordnungen müssen einmal einen Anfang und einen Ursprung gehabt haben, ohne einen solchen lassen sie sich einfach nicht verstehen. Nun behaupten die Leute nach SCHNEIDER, daß *E Nut* alles sieht, hört und weiß! Illustriert mag dieses Faktum werden durch zwei Beispiele. Eine Sage schildert, wie eine Mutter und ihr Sohn mit Geschenken beladen von einer Hochzeitsfeier heimkehren. Unterwegs werden beide durch ein *Mokpelpel*-Ungeheuer belästigt, dem sie nach und nach all ihre Habe ausliefern müssen, bis der Junge in seiner Not anhebt zu singen und *E Nut* anzurufen. Dieser erscheint und hilft dem Bittsteller, das Ungeheuer zu erlegen⁵³. Zum zweiten berichtet PARKINSON von der eigentümlichen Annahme der Sulka,

Nutu nachträglich zuerst die beiden Haupttotemklassen eingesetzt haben, deren Angehörige unter sich als blutsverwandt gelten und sich nicht befehlen dürfen; noch später entstanden die Subtotems, die auch für die Eheschließung von praktischer Bedeutung sind. Demnach sind die Totemzeichen nur Symbole für gemeinsame Blutsverwandtschaft, aber die Eingeborenen leiten damit keine Deszendenz von den genannten Tieren ab, ebenso wenig wie die Sulka von ihren Totems.

⁵² Reminiscences, p. 34 f.

⁵³ Hiltruper Monatshefte 1910. pp. 297 f. Schon in der *Tamus*-Mythe war die Rede von solchen Ungeheuern *mokpelpel* oder auch *moghokpelpel*, riesenhaften, menschenfressenden Unholden und Waldmenschen, die an den oberen Flußläufen und auf Felsen wohnen. Während die männlichen Vertreter dieser Klasse sich schwerfällig und selbst tölpelhaft benehmen, sind die weiblichen *ktuangmem* oder *vutangmem* als boshafte Hexen sehr gefürchtet. Die Wildhunde *a pendaul* oder *pendol* gelten als ihre Haustiere, die schwimmend bis in die Unterwelt tauchen können. Man vergleiche auch, was PARKINSON (p. 188) dazu bemerkt. Aus all den Angaben läßt sich vermuten, daß es Decknamen für die so gefürchteten Baining, speziell die Makolkol, sein werden.

„daß durch den geschlechtlichen Verkehr sowohl der Mann wie auch das Weib, Verheiratete sowohl wie Unverheiratete verunreinigt werden“, sodaß von allen eine magische Reinigungszeremonie verlangt wird, falls sie nicht krank und siech werden wollen ⁵⁴. Für geheime Vergehen wird sogar in diesem Falle eine öffentliche Beichte festgesetzt. Der Grund ist, weil der Geschlechtsverkehr ein Eingriff in die Rechte des Schöpferwesens ist, der um jeden Akt weiß und seine Autorität wiederhergestellt wissen will.

Aus diesen Beispielen von *E Nuts* Allgegenwart und Allwissenheit läßt sich doch mit Fug und Recht eruieren, daß alles Brauchtum, also auch und vor allem die Moral des Stammes letzten Endes von ihm abhängig gedacht wird. Was zum Heil und Wohl der Menschheit ist, stammt vom Höchsten Wesen, anders bliebe es ja vollkommen unverständlich, warum die Sulka, die z. B. auf dem Riff etwas Eßbares finden, mit den Worten danken: *E Nut ta mrung ngur* = *E Nut* hat Erbarmen mit uns gehabt (A. MAYRHOFER). Kritiker werden nun vielleicht einwenden: Zugegeben den Glauben der Sulka an die Güte Gottes, nirgendwo aber ist die Rede davon, daß er auch als Richter auftritt, um Gutes zu belohnen und Böses zu bestrafen, und daß es beim Tode eine Vergeltung gibt. Stammt nicht alles Unglück und alle Heimsuchung auf Erden von *A Kōt*, dem Haupt der bösen Geister? Dagegen stellen wir die andere Frage: Ist das wirklich an dem? Oder ist im Denken der Eingeborenen *A Kōt* nicht vielmehr als die Personifizierung der strafenden Gerechtigkeit des *E Nut* aufzufassen, der selbst einen ambivalenten Charakter trägt?

Früher soll es außer den noch bestehenden 18 Totemklans mehrere andere gegeben haben, die aber wegen bestimmter Delikte total vom Erdboden verschwunden sind, wie z. B. die Sippe *o matenun*, wie es heißt, zur Strafe wegen Mangels an Gastfreundschaft (SCHNEIDER). Die Seelen der Geizigen müssen zurück ins Mengengebiet und werden zu Felsen in der Brandung, wohingegen den Freigebigen in der Unterwelt (*a lol*) ein freudvolles Los zuteil wird ⁵⁵. Eingeborene ohne Verwandtschaft, Übeltäter, in der Fremde

⁵⁴ Diese sexuelle Unreinheit wird *a sile* (sprich: *sle*) genannt (PARKINSON, p. 179). Wir können diese Auffassung einigermaßen verstehen, wenn wir sie in Vergleich zur Anschauung der Südostbaining über den ersten Geschlechtsakt setzen. In einer ihrer Ursprungsmythen wird uns nämlich berichtet, wie das erste geschaffene Menschenpaar der Unsterblichkeit verlustig ging, weil es gerade kopulierte, als das Höchste Wesen die Geschöpfe zusammenrief mit der Frage: „Wer will unsterblich werden wie ich?“ Die Menschen zogen also (nach der Schlußfolgerung der Eingeborenen) die sexuelle Lust dem übernatürlichen Geschenk Gottes vor und machten sich dadurch des Ungehorsams und der Undankbarkeit schuldig, wodurch der Tod in die Welt kam. Zum weiteren sehen viele Primitive im Geschlechtsakt eine präsumptive Aneignung der Schöpferkraft Gottes, der — wie auch bei den Sulka — im Anfang in asexueller Weise Leben schuf. Diese gefühlsmäßige Scheu vor allem, was den Geschlechtsakt betrifft, und vor der Zeugung neuen Lebens ist es, was VICEDOM/TISCHNER das „Numinose im Sexus“ nennen; cf. ihr Werk: Die Mbowamb. Die Kultur der Hagenberg-Stämme im östlichen Zentral-Neuguinea, Hamburg 1943. Bd. II. p. 77.

⁵⁵ PARKINSON, p. 187 verlegt irrtümlicherweise diese Unterwelt „innerhalb der Erde“, richtiger müßte es heißen, wie wir noch sehen werden: unter die Erde, auf die andere Erdseite, die der irdischen entgegengesetzt ist. Manche Sulka verlegen näm-

Ermordete und Selbstmörder werden nicht im Heimatgehöft beigesetzt, weil sie der Rache *A Kōts* verfallen sind; man legt ihre Leichen auf Felsen, auf ein Gerüst im Walde oder begräbt sie an Ort und Stelle, wo sie starben zur Strafe für ihre Schuld, die sie sich durch Verletzung von Tabuverboten und Stammesgesetzen zugezogen haben⁵⁶. Demnach macht man doch einen ganz gewaltigen Unterschied zwischen solchen, die gut sterben und solchen, die schlecht sterben, auch wenn man ihr Vergehen nur aus der Art ihres Todes erkennen kann; ein abruptes Lebensende gilt in den Augen der Eingeborenen immer als etwas Unnatürliches und darum als eine Strafe, und Übeltäter sterben in einer primitiven Sozietät fast immer eines plötzlichen Todes. Das ist eben die ausgleichende Gerechtigkeit, auf die der Sulka seine letzte Hoffnung setzt, übrigens auch seine beste Erklärung für das Gesetz der Blutrache!

Nach SCHNEIDER bedeutet *A Kōt* ein „überirdisches Wesen, das man nicht näher kennt“; man kann es als Erdbeben- und Gewittergeist bezeichnen. Mit diesem Wort hängen die folgenden Termini zusammen: *koter* (intransitives Verbum) = den Tod verschulden durch verbotene Handlungen wie nachts flöten, Namen der Eltern nennen, Saccharum-Stengel zwischen den Händen reiben usw., *a koteak* = eine Taroart, die man aus Aberglauben nur essen darf ohne dabei zu reden, *a kotvuimok* = Ort, wo der Geist in Gewitter und Erdbeben oft wütet, *kotkot* = Rache dieses Geistes herausfordern, indem man Frösche, Schlangen und ähnliche Nachttiere ansingt oder anpfeift, *a kot* = ganz allgemein „das Geheimnis“. Es gibt von diesem Wort auch einen Plural *o kol*, womit die nächtlichen Dämonen bezeichnet werden, aber auch langlanzettliche bemalte Holzplatten, an den Seiten mit angenähtem Lianenmark und Federguirlanden geschmückt, die von den Tänzern entweder in den Händen oder an einem trichterförmigen Gestell auf dem Kopfe getragen werden. Diese Schmuckstücke, auch *a rei a kot* geheißen, sollen augenscheinlich den Blitz darstellen.

All diese Ausdrücke kreisen um die Bedeutung von: „sakrosankt“, „verboten“ und darum „strafbar“. Sie stellen in den Hintergrund der ganzen Stammesmoral nicht eine eigene, von *E Nut* verschiedene Persönlichkeit, sondern nur eine seiner persönlichen Eigenschaften, seine Richter- und Strafgewalt. Und darin besteht ja für den primitiven Naturmenschen gerade das unlösbare „Geheimnis“, daß derselbe Gott, den sie als guten Vater und Wohltäter der Menschheit erkennen, auch einen andern Aspekt haben kann, wenn es nottut, nämlich den eines Rächers und oft grausamen Vergelters. Ist das nicht auch für manche modernen Christen in der Welt ein schier unergründliches Rätsel?

lich das Totenreich auch „jenseits des Horizontes“; die Flußmündungen und Quelllöcher sind nur die Durchgangspassagen für die scheidenden Seelen. Ähnlich ja auch die Baining.

⁵⁶ Annalen O. L. V., Borgerhout 190. p. 67. Über *a Kōt* cf. PARKINSON, p. 167 f. Übrigens hat dieser Terminus niemals den Personalartikel *E*, sondern stets ein unpersönliches *A* vor sich, ein Zeichen, daß es sich um einen Gattungsnamen oder höchstens um eine personifizierte Eigenschaftsbezeichnung handelt.

3. Das Fortleben der Seele

Sehr lehrreich und typisch für die Mentalität unserer Eingeborenen ist die Diskussion, die MEIER mit dem alten E Rougua um den Verbleib der Menschenseele nach dem Tode führte: „I took up the question about heaven and hell . . . Here the old man vigorously opposed me and categorically declared that the Sulka did not admit that. He reasoned as follows: „If there were a heaven and a hell, they would have „dreamt“ of them. But such dreams had never occurred among his tribe. There were only reports of dreams about subterranean abodes where the souls of the deceased gather and go on enjoying life without being punished in any way; but there were no reports of dreams about other places, especially not about one up in heaven. Consequently there was no heaven or hell.“ He added the remark that, if there were such a place as heaven and as delightful as I had described it, he would not care to go there. He noticed my astonishment and explained: „If I die, having received baptism, and my soul goes to heaven, as you tell us, I shall not know anyone there and they shall not know me. Hence they will not let me in, but treat me as a stranger and enemy and chase me away. No such thing can happen to me, when, as we say, my soul arrives in the subterranean abode, where my deceased relatives are assembled. They shall recognize me at once, call me by name, welcome me and invite me to stay with them. And that is the place where I want to go after death.“⁵⁷

Hierzu ist zu sagen, daß die Idee einer Fortexistenz der Seele nach dem leiblichen Tode den Eingeborenen ohne Ausnahme einfach inhärent ist und einfach als eine Selbstverständlichkeit, die keines Beweises bedarf, von allen hingenommen wird. Darin unterscheiden sie sich von den modernen Philosophen, die sich entweder mit positivem oder mit negativem Resultat bemühen, das Dasein einer immateriellen „Lebenskraft“ zu erforschen. In der Frage nach der Art und Weise der Sonderexistenz eben dieser Seele aber verläßt der Sulka sich auf seine Empirie, d. h. auf seine Träume oder auf besondere Offenbarungen der Geister, die ihm von ihrem Sosein Rechenschaft geben. Der alttestamentliche Begriff des „Versammeltseins mit den Vätern“ war dem E Rougua ganz klar von vornherein; was ihm aber Schwierigkeiten machte, war die ungewohnte, landläufige christliche Terminologie, die den Himmel der Seligen nach „oben“ verlegte und den Ort der Verdammnis nach „unten“, also gerade dorthin, wo die Sulka bislang das glückliche Jenseits ihres Stammes vermutet hatten; dann weiter auch die Furcht vor dem Zusammensein mit Fremden, die sie in ihrer bisherigen Geschichte meist von der üblen Seite her kennen gelernt hatten. Später, als MEIER in einer den Eingeborenen faßlichen Weise die Dinge erklärt hatte, gab der alte Sulka-philosoph denn auch begeistert seine Zustimmung. Also darf aus der vorstehenden Diskussion nicht geschlossen werden, als habe der Mann sich gegen die Unterscheidung von Himmel und Hölle an sich gestemmt und eine Ver-

⁵⁷ Reminiscences, p. 37 f.

geltung im jenseitigen Leben geleugnet. Denn wie schon PARKINSON schildert, trifft die abgeschiedene Seele auf ihrer Wanderung ins Totenreich auf zwei Felsen, *Kil-Kil* und *Kovangal* genannt, wo sie über ihr vergangenes Leben befragt wird. Davon hängt es ab, ob sie eintreten darf oder zurückgewiesen wird ⁵⁸.

In der Unterwelt besitzt jeder Totemklan sein eigenes, abgegrenztes Totenreich, das er mit keinem anderen teilt. So behaupten z. B. die Angehörigen der Pokan-Sippe, daß die Seelen ihrer Verstorbenen einem gewissen Flüßchen *Matlip* folgen, dessen Quellen den Eingang zum Gehöft *E Peinvur* darstellen, dem „Geisterhimmel“ der Pokan, wie SCHNEIDER sich wörtlich ausdrückt. *Ogun eakam a yi to E Matlip, ko a ngeingeinkuel ta wali ; a ngaulu t'kur ki E Peinvur, a Pokan tang na yur*. Vor allem aber sind es bestimmte Strudel im Mevlou River, in denen bekanntermaßen historische Persönlichkeiten in die Tiefe gezogen wurden, die als die Pforten der Unterwelt angesehen werden. So erzählte mir E Tienglien von einem gewissen *E Yala* der beim Muschelsuchen sich trotz der Warnung seiner Gefährten zu weit wagte bis er in einem Wirbel zwischen zwei Felsblöcken verschwand. Sein Gedächtnis lebt noch heute in Tanzliedern seiner Sippenangehörigen fort, die sich hüten, jener Unglücksstelle zunahe zu kommen. Man hat Angst vor diesen Stromschnellen und Wasserlöchern, obwohl man überzeugt ist, daß die Geister dort drunten es viel besser als die auf Erden Lebenden haben. „Wenn wir sterben, gehen wir auf den Grund des Mevlou und wohnen da. Was wir hier oben sprechen, können die dort unten hören, wir hier oben hören aber nichts von dem, was dort unten gesagt wird. Es ist ein herrlicher Aufenthalt mit vielen Schweinen, Brotfrüchten, Kokos- und Betelnüssen, Bananen und allen guten Sachen.“ ⁵⁹

In gewissem Sinne ist das Jenseits also, wie nicht anders zu erwarten ist, ein Abbild der diesseitigen Welt, aber es ist auch noch etwas mehr: Wer einmal in dieses Reich eingegangen ist, hat keine Sorgen mehr. Alles besitzt er in Fülle, übermenschliche Fähigkeiten sind ihm eigen, er hört und weiß alle Geheimnisse, als Geist kann er jede Gestalt annehmen und tut das auch

⁵⁸ Was E Rougua hier meinte, ist die für ihn feststehende Tatsache, daß die Seele sobald sie durch die Pforten der Unterwelt das „Land ihrer Väter“ einmal betreten hat, nicht mehr straf- und leidensfähig ist, sondern in die immerwährende Freude der Gemeinschaft der Seligen aufgenommen wird. Fremdstämmige, ihre Feinde, haben in dieses Reich keinen Zutritt, und selbst die Einheimischen sind im Jenseits streng gesondert nach Klassen- und Totemzugehörigkeit, sodaß keine Reibereien und Zwistigkeiten untereinander mehr vorkommen können. Nur Blutsverwandte, die zu gegenseitiger Liebe und Brüderlichkeit verpflichtet sind, wohnen hier zusammen in „Reservaten“, die man *o kaumlue* nennt. So kann der ewige Friede durch nichts mehr gestört werden.

⁵⁹ Cf. die *Magowan*-Mythe bei PARKINSON, pp. 706 f. Im übrigen sind die Totengeister im Besitze vieler anderer Dinge, die den lebenden Menschen abgehen oder doch wenigstens abgingen, bis sie dieselben von ihren Ahnen als Geschenk erhielten. So gab es in der Urzeit noch kein Feuer, keine Nacht, keine Grillen und keine *kau*-Vögel auf Erden. All diese Neuerungen hat erst ein gewisser *E Makong* durch seinen verstorbenen Namensvetter aus der Unterwelt zu Nutz und Frommen seiner Mitmenschen erhalten (Hiltruper Monatshefte 1910. 249 ff. PARKINSON, p. 692 f.).

häufig genug, indem er sich in eine Schlange, das Symbol des ewigen Lebens, verwandelt. Die „Unterwelt“ bedeutet für den Sulka kein Schattendasein, sondern die der irdischen Welt entgegengesetzte, bessere Seite. Die Erde wird ja als eine Scheibe betrachtet, und wenn die Sonne für die sterblichen Menschen untergeht, bescheint sie die unsterblichen Geister in ihrem Reich, wo sie glücklich und zufrieden sind und nur den einen Wunsch haben, daß sich ihre Verwandten auf der anderen Seite baldmöglichst mit ihnen vereinigen möchten. Ob sie in Gemeinschaft mit dem Höchsten Wesen *E Nut* wohnen, wird zwar nirgendwo bis jetzt ausdrücklich bezeugt, es würde dies aber ganz dem folgerichtigen Denken der Sulka entsprechen, da sie *E Nut* einen körperlosen Geist nennen, der doch an erster Stelle mit den ihm ähnlichen Totengeistern in Verkehr stehen wird. Nur so ließe sich dann auch erklären, warum man diese Geister *o kol* (= Plural von *a kōt*) nennt: wenn man sie nämlich als die ausführenden Organe der Strafgerechtigkeit des Höchsten Wesens auffaßt, die es aussendet, um die Vergehen der Menschen gegen die Stammesmoral zu sühnen⁶⁰.

Diese und andere Fragen der Religionsgeschichte der Sulka werden vorläufig noch verschwommen bleiben, solange wir noch nicht in der Lage sind, die Gegebenheiten aus der Religion der benachbarten Mengen in Vergleich zu setzen.

4. Die Bedeutung der Magie

Um diesen Aufsatz zu beschließen, sei noch einmal MEIER das Wort gegeben: Nachdem er am 30. Januar 1913 die ersten 135 Sulkakinder zur Taufe hatte führen können, dauerte es noch sehr geraume Zeit, bis auch die ersten Erwachsenen soweit waren. „... they kept aloof in an overwhelming majority. They did not like to give up their pagan views and practices. Amongst them were bigamists and divorcees. But the biggest obstacle seemed to be their magic practices and superstitions, to which they clung with every fiber of their hearts ... My old friend (E Rougua), who always spoke his mind openly about the religion I preached to the people, found fault with it one day, because, he said, it teaches the people so very few prayers. He referred particularly to the Sign of the Cross, the Our Father and the Hail Mary, the outstanding prayers he had heard in church, and he compared to them the many magic rites they possessed and used for all special purposes.

⁶⁰ Parallelen zu dieser Auffassung hätten wir in der Religionsgeschichte Neubritanniens genug. Es sei an dieser Stelle nur hingewiesen auf *Kapi-molo* bei den Kilenge, auf *Kumbai* bei den Bariai, auf *Tauna Salémo* bei den Nakanai. All diese Höchsten Wesen sprechen in Blitz und Donner zu den Menschen, wenn sie zornig über deren Untaten sind. Dann legen die Männer Sühnopfer (*a sino* der Nakanai) auf die Wege oder hängen Wertstücke an den Sträuchern und Bäumen zur Versöhnung auf, während die Mütter ihre Kleinkinder bittend zum Himmel aufheben. Bei den Baining verursacht *Rigenmucha* aus Zorn über die Vergessenheit der Menschen Erdbeben, Dürre, Hungersnot, Krankheit und Tod, alles Strafen, die der Sulka mit dem Namen *a kōt* bezeichnen würde. In diesen Zeiten treiben auch die sogenannten Dämonen in verstärktem Maße ihr Unwesen, eben weil das Höchste Wesen ihnen dann freie Hand läßt.

He told me that they had magical rites to make the sick person well again, children grow strong and healthy, the fields yield good crops, to keep away illness and fire, to make the pigs thrive and the dogs become good at hunting wild boars, to procure a rich catch for fishermen, to preserve sea-going persons from drowning, etc. „But you“, he concluded his litany, „do not teach the people any such prayers, of which they stand in need so frequently“. He then advised me not to ridicule the magic rites, because his people needed them sorely in life's struggle and without them would be driven to despair. He assured me that the people, even after having been baptized, would still cling to their magic rites and perform them, unless I gave them something else in their place.

In this way he pointed out to me the great importance of the Sacramentals in the conversion of a pagan tribe. I think he was right in his advice.“⁶¹

⁶¹ Reminiscences, p. 38 f.

The Musical Bow in Southern Africa

By CHARLES M. CAMP and BRUNO NETTL

Contents:

1. Types of Bows
2. Types of Bows and Musical Styles
3. Relationship between Voice and Bow
4. Glossary
5. Bibliography

This paper is intended to give the distribution of various types of musical bows in Africa, south of 10° south, and a description of their musical styles¹. The material for the distribution has been assembled from published sources as well as field notes. A glossary of native terms for musical bow types is included as an appendix, as is a map indicating the locations of the various types. The musical bow has a wide and intensive distribution in the area and is found in more varieties here than elsewhere in the world. Because of the number and because many forms are found in several sources, references by notes are omitted; instead, the bibliography gives page references to material on the musical bow within each work.

1. Types of Bows

The following typology of musical bows found in southern Africa follows, with some modification, a scheme laid down by CURT SACHS. His classification lists three basic groups to which has been added a fourth, the "Gora". These types are, in order:

- I. Bows with separate resonators.
- II. Bows with resonators attached.
- III. Bows using the human mouth as resonator.
- IV. The "Gora".

¹ CAMP is responsible for the distribution, NETTL for the musicological analysis and transcriptions as well as the coordination of the material. The musical examples are notations of recordings made by the University of California African Expedition, 1948, of which CAMP was a member.

All of these types have in common a bow stave more or less in the shape of the hunting bow with certain exceptions, one string made of animal vegetable, or mineral material, and a hollow or open resonator. Either the mouth is used for the resonator or it is made from metal containers, cans, pots, etc. of European make, or from gourds, animal skin bags, and native vessels of shell, pottery and wood.

Bows with separate resonators were found among six groups of people south of the Belgian Congo ; the Chwana, Hottentots, Berg-Dama, Bushmen of Angola, Tonga, and Ba-ila. The Chwana and Hottentot use a relatively large U-shaped bow with the strings made of sinew. The Berg-Dama (Damara) instrument differs only slightly, using a simple bow with a hollow block of wood as resonator. Among the Ila two large deeply curved bows are used, both placed on a pot. According to SMITH and DALE, "She (the performer) twangs with both hands holding the cord of one bow between her lips to vary the tone." This would suggest that the mouth is used as an additional resonator. However, a picture of such a performer shows the chin being used to stop the string and, as this is the manner played by the Tonga * directly to the south of the Ila, this instance of the mouth resonator seems doubtful. The double bow does not seem to appear in Southern Africa outside of Northern Rhodesia.

The other remaining instance of Type I is found among the Bushmen of Angola. However, here the performer uses an ordinary hunting bow with the string tied back (braced) to the stave. This instance is of interest as it shows a possible transitional form between Type I and Type II, bows with resonators attached.

The first variant of the latter, an unbraced bow (the string not tied back to the stave), is very widespread in Southern Africa. According to KIRBY, it is a bow of solid wood or cane, fitted with a string of twisted hair, sinew, leather, or wire, which is struck by a thin stick, reed, or grass. A resonator of calabash (gourd) is permanently fixed to the lower end of the bow. This type is widely distributed, being found among the Chwana, Tonga, Sotho, Swazi, Zulu, and Xhosa. It is also found to the north ; in Angola (no tribe specified), among the Ovambo and Anyanga. The Basutos use a stave made of mountain bamboo and the Zulu, Tembu, and Pondo sometimes use a tin can resonator.

The second variant of this type is a braced bow ; i. e., the string is tied back to the stave. It is made of solid wood, fitted with a loop of wire, sinew, or fiber cord near the center of the string, at which point a calabash resonator is secured by that loop. The string is struck by a thin stick, reed, or grass. It is found only among the Venda, Tschopi, Thonga, Transvaal Sotho, Swazi, and Zulu, Ba-Ila, Lamba, Balubedu, and Bakwebo. The Ovimbundu have this instrument but use the mouth as an additional resonator. The Chopi have the largest braced bow (two meters in length, maximum) and, in addition to the main resonator, hang rattles of tin or calabash to the shaft of the bow.

Type III, bows using the human mouth as resonator, are of special interest in regard to their musical style. The simplest variant of this group exists among the Bushmen, who merely place one end of their usual hunting bow in the mouth and use an arrow for the striking stick. The Hottentot form of this type is a special musical instrument with a stave of hard wood not used for hunting. HAMBLY, for the Ovimbundu, describes and gives a picture of a second variant ; a flat strip of rattan or cane 54 to 70 cm. long with a projection on the ends ; a string stretched between the two ends pulls the cane into a bow. The performer places one end of the bow in his mouth.

The following groups of peoples use the third variant of this type ; a one-piece stave of very slightly curved hollow river reed ; the Venda, Chwana, Sotho-Pedi, Swazi, Zulu, Pondo, Xhosa, Basuto, Shanghan-Tonga, and in Nyasaland, presumably the Nyasa Ngoni ; the latter is probably closely related to that of the Zulu. Evidence for the relationship exists in the similarity of the instrument and the fact that within historical times various Zulu peoples migrated to the Lake Nyasa region. The Zulu term for this instrument is *umgangala* and the Nyasa name is *mtangala*. Furthermore, among both the Nyasa people and the Zulu only women play the instrument. Nowhere between South Africa and Nyasaland were references to this particular instrument found.

The Xhosa, Zulu and Swasi have an additional form with a stave of two pieces, a hollow river reed with a rod inserted. An earlier form of this is of hollow wood and is now found only among the Pondo.

The fifth variant of the mouth resonator type is a braced bow with a one-piece stave existing among the Damara, Herero, Masarwa Bushmen, Karanaga (Shona), Shangaan-Tonga, and Venda. The Damara construct it from their own hunting bow.

A sixth variant is also a braced bow, whose stave is made from three pieces of wood, one central portion into the ends of which two thin tips are fitted. It is found among the Ndebele, Sotho, Pedi, Chopi, Zulu, Basuto, Bakwebo, and Balubedu. The string substance for both the fifth and sixth variants of Type III is wire, looped back with sinew or thread near the center, and plucked with a finger or with a plectrum.

The seventh variation of this type consists of a short bow of solid wood, thinned towards the ends, which are bent up sharply, while the central portion of the bow is notched along one side. The instrument is sounded by rubbing a stick which forms the handle of a rattle across the notches, causing the string to vibrate. The mouth is used as a resonator. It is known among the Venda, Ovimbundu, Tchokwe, Qung Bushmen, Zulu, Shangaan-Tonga and Karanga.

The *gora* is a combination wind-stringed instrument found at present only in Bechwanaland, and the Union of South Africa. It appears to have originated with the Hottentots. According to KIRBY, in its original form the Gora consisted of a slender bow of wood about three feet six inches long tapered at its extremities in exactly the same way as the Hottentot or Bushman bow was tapered (hunter's bow). A thin string of twisted sinew

was prepared and one end of it was run through a tiny hole made in the slit and flattened barrel end of the quill of a feather, which had been cut into a roughly spatulate shape, and secured in that position. The shaft of the feather, from which the barbs had been removed, was lashed to one end of the stave of the bow. The string was then taut and fastened to the other end of the stave. From the Hottentots, KIRBY believes that it was borrowed by the Bushmen and the following Bantu tribes: Chwana, Sotho, Xhosa, Zulu, Swasi, and Venda.

Sound production is accomplished by stimulating the string and bow stave in various ways and by altering the position or aperture of a resonator (either the mouth or some form of attached or separate resonator).

The single unbraced bow, found among the Chwana, Hottentot, and Berg-Dama, has a beater of thin wood or reed which strikes the string in a "staccato" fashion. The instrument is held vertically; the performer stops the string with his chin and fingers. A method of two performers playing the same musical bow occurs only among the three above-mentioned tribes. The Berg-Dama, furthermore, press the bow back and forth, lowering and raising the pitch of the string. The double bow of the Ila and Tonga is held vertically, as is the braced bow of the Angola Bushmen.

The unbraced form of the bow with attached resonator is held vertically and the string is struck by a thin beater (grass, stick, or reed). Further sounds are elicited by stopping and pinching the string with the fingers. The player moves the resonator to and fro upon his chest, thus varying the overtones. SACHS states that the Ovambo also place the gourd on the chest and gives an occurrence in Angola of the gourd placed on the stomach.

The braced bow with attached resonator is played in the same manner as the unbraced form. However, since the string is tied back at or near the center, the number of simultaneous tones can be increased, each half of the string producing off a different pitch as it is struck by the beater. This instrument is held vertically with an exception of the Lamba, who hold it diagonally across the body.

The bows using mouth resonators are played in ways like the types described above, with some interesting additions. In instruments which have a stave of two pieces, a hollow river reed with rod insertion, a new method of sound production, that of friction, is involved. The bow string is rubbed or "bowed" by a thin piece of mealie (corn) stalk. The instrument is held diagonally to vertically and the first finger of one hand stops the string. Elsewhere the stave of the bow, not the string, is rubbed with a stick in the following manner. The bow is held in a horizontal position on a level with the face, a short stick is rubbed over notches cut in the bow stave, causing the string to vibrate. Among the Venda and Shangaan Thonga, the rubbing stick forms the handle of a rattle. The Qung Bushmen, the Zulu, the Tchokwe, and the Ovimbundu of Angola do not have rattles on the rubbing stick. Fingers stop the string, altering the pitch, and the mouth cavity "selects" certain tones.

The *gora* is played in the same manner by all tribes who have the instrument. The tone is produced by inhalation and exhalation of breath

upon a feather quill attached to the string at one end. The instrument is held horizontally on a level with the face. Pitch differences are produced by variation in breath pressure and in the size and shape of the oral cavity. The mouth plays a double role here in expelling and inhaling breath as well as acting as a resonator.

2. Types of Bows and Musical Styles

A number of musical styles are found in the musical bow repertory of Southern Africa. These styles fit into the generally complex picture of African Negro music, and they stand out from this picture in some ways to form a separate group of their own. Twelve transcriptions of musical bow pieces (or fragments) are offered; the styles are described with references to the numbers of the examples.

Some of the structural differences between types of musical bows are reflected audibly in the music. Entirely different effects are produced, for example, by striking the string and by rubbing it. The only example in which a friction bow is used is no. 3. Although on the transcription there seems to be little difference between the two, the friction bow produces constant sound with little differentiation at the points of articulation and thus a less clear-cut rhythmic structure than the struck bow, in which each application of the string clearly marks a small rhythmic division.

The type of resonator is reflected in the style to some extent. In the available material, differentiations can be made only between the mouth and all other types of resonators. For in the use of the mouth as resonator, it is possible to change its size and shape, thus causing variety in the overtones which are heard over the fundamentals, which are produced by applying an object to the string. Overtones are, of course, also audible with resonators of fixed size and shape, but they do not vary, and the listener is thus less aware of them.

In the use of the mouth as resonator, we find, consequently, a very simple type of polyphony developed. One part is produced by the fundamentals of the string; the other is produced by varying the overtones by changing the aperture of the mouth. The overtone voice is not parallel to the fundamentals. It is related to the fundamental voice by intervals with simple mathematical ratios, such as octaves, perfect fifths, and major thirds (with octave transpositions). This is found, for example, in transcription no. 1. The fact that the fundamental voice has a small range while the overtone voice has a larger one is also characteristic. Other examples in which two voices can be distinguished in the musical bow part are nos. 3, 4, 6, 7. In no. 7 a characteristic relationship between the overtone voice and the singing voice is found; when the player begins to sing, he removes the bow from his mouth, thus causing the overtones to stop; at that point one hears only the fundamental tones. When he has finished singing, he resumes the use of the mouth as resonator, and thus the overtone voice is heard again.

The general style of the musical bow material (including, of course, the vocal parts connected with it) is relatively simple. The ranges of the

melodies are small, seldom exceeding a fifth except in the overtone parts. In the latter, large intervals are found while in the fundamental voices and vocal parts the main intervals are major and minor seconds, and minor thirds. The scales have from two to four tones; pentatonic scales are rare. The melodic movement undulates, ascending and descending in approximately equal amounts. The voice parts sometimes show a predominantly descending melodic contour, as exemplified in no. 2.

The rhythmic material is also simple; it tends to be organized in units of equal length which are marked by barlines in the transcriptions. Some of the syncopation characteristic of African Negro music is found, but, generally speaking, the complex rhythmic relationship between the various parts, which is a feature of much African music, is not present here. The rhythmic values used by the various voices are usually equal or multiples of each other. A considerable amount of ternary division is found; this contrasts with African Negro music as a whole.

The forms of the songs presented here usually consist of a short section repeated many times, with considerable variation. Occasionally there is contrast between material for the musical bow alone and for voices and musical bow together. In these, the musical bow material functions as lengthy interludes between sung sections. In other songs, the musical bow plays a prelude and a postlude and accompanies the sung portion. In no case is an entire piece reproduced in the transcriptions offered here; only a representative sample of the entire piece is given, because otherwise a great deal of space would be taken up entirely by repetition and minor variation of a short group of phrases.

3. Relationship between Voice and Bow

Let us examine, in more detail, the types of relationship between the various voices of the compositions presented here; this includes discussion of all parts: fundamental and overtone parts of the musical bow, and vocal parts. First it should be stated that all of the transcriptions represent one musical bow and one human voice with the exception of nos. 1 and 11, which are for musical bow alone, and no. 12, which is for one musical bow and a chorus. A common type of relationship between voice and bow is the one called heterophony, the most common of polyphony in Oriental high culture music and is found to some extent in primitive music. It consists, essentially, of two (or more) voices performing the same melodic material with variations. Actually, the effect is that of several variations on the same theme being performed simultaneously. This is the case in no. 7, in which the voice and the bow have the same melodic material but vary in rhythm. Somewhat more diversity between the parts is found in nos. 8 and 9. Here the voice covers a wider range than the bow, but the parts do coincide at numerous points. Where they do not coincide, they usually are separated by intervals of a major second or a perfect fourth. The two parts diverge more in no. 10, but the relationship is nevertheless heterophonic. The occasional contrary

motion between the parts, the frequent interruption of unison by fourths and seconds, and in general the greater variety of material in both parts makes this piece more similar to the heterophony of Oriental music than the others in this paper. The fact that both nos. 9 and 10 are dominated, in addition to unisons and octaves between the parts, by perfect fourths is characteristic of the preference for this interval throughout most of Southern Africa ; this is reflected also in the frequent use of parallel fourths and fifths in the singing in this area, which is found in no. 12. It occurs primarily among the singers of the chorus. The musical bow, besides playing introductory and closing material, is in somewhat heterophonic relationship to the vocal parts. It most frequently follows the middle part except at points where the vocal parts are at a low portion of the range, when it follows the top part. Thus it usually duplicates the tones of 2 vocal parts alternating, making its part distinct from those of the voices. This alternation may be motivated by a necessity or desire to stay within a small melodic range ; for the musical bow manages to play only three tones, covering a range of a minor third. No. 12 also illustrates the responsorial technique which is typical of African Negro music as a whole. Some parallelisms between voice and bow are found also in no. 2 (fifths).

Antiphonal technique between the musical bow and the voice is also found. This usually comes in the form of the voice and bow alternating, with the bow taking over an accompanying role during the vocal part ; it is found in nos. 3, 4, 5, 6, 8, 9. In no. 3, the musical bow stops entirely during the vocal line. Ordinarily, in the antiphonal pieces, the voice enters at regular intervals ; in a few it does not, but enters only occasionally and irregularly.

In some pieces, the musical bow has the role of an ostinato, a short phrase repeated throughout, against longer, more freely moving melodic material in the vocal part. This is found in nos. 2 and 5. In some rare instances, the relationship between the two parts seems to be unlimited except by certain undefined stylistic rules. This means that we cannot easily show a structural relationship between the parts ; they are "free". Of course, since this relationship must conform in some ways to the general tendencies in the style, the use of the word free is not valid. Still, it is differentiated, by its unpredictability, from such relationships as parallelism, ostinato, heterophony, etc., which indicate rather exactly the nature of the relationship. So-called free relationships are found in no. 1 between the fundamental and overtone parts, also nos. 4 and 6. The intervals most commonly encountered in here are perfect fourths and fifths, and major thirds. These pieces are similar to the others in this paper, however, by virtue of their consistence of short, repeated phrases and sections.

The musical styles of the transcriptions presented here reflect some of the structural typology of the musical bow, such as the method of application and the type of resonator. The relative simplicity also reflects the simple structure of the instrument ; this is manifested in the small range and simple rhythmic organization of the melodies. The simplicity notwithstanding, the material fits into the general style of African Negro music. The

types of polyphony, ostinato, heterophony, parallel intervals, and independent voices, are found in the general African styles as well in those of the musical bow. The frequent use of polyphony in itself is a distinguishing feature of African Negro music. Further African characteristics found also in the musical bow styles are antiphonal and responsorial techniques, the use of a short phrase repeated and varied many times as the basis of musical form, and a tone system with intervals approaching those of the Western European tempered scale. The style of the musical bow in Southern Africa indicates, we may conclude, adaptation to its stylistic environment and to the structure of the instrument.

4. Glossary

The following native names of musical bows, arranged according to the above typology, are assembled from sources and field notes. The meanings for the names, where known, are included. The spellings are taken over from the published sources.

Type I. Bows with separate resonators	Venda : <i>tshikala, tshikaba, dende</i>
Single bow	Zulu : <i>unkoka, umakweyana, isi-</i>
Berg-Dama : <i>!gamakha:s</i> ²	<i>quem-quemana, uquabe, imvin-</i>
Chwana : <i>nokukwane</i>	<i>go, inkohlisa</i>
Hottentot : <i>kha:s</i> (word for hunting bow)	Type III. Bows using the human mouth as resonator
Double Bow	Unbraced
Ila : <i>mantimbwa</i>	Hard wood stave :
Type II. Resonators Attached with Bows	Korana Hottentot : <i>!gabus</i>
Unbraced	Flat cane stave :
Basuto : <i>thomo</i>	Ovimbundu : <i>ekolowa</i>
Chwana : <i>segwana</i> (calabash)	Stave of hollow river reed :
Karanga : <i>ndimbga</i>	Basuto : <i>lelope</i>
Nyasaland : <i>kaliranqwe</i>	Chwana : <i>lengope</i>
Shangaan-Thonga : <i>tshitendje</i> or <i>dende</i>	Nyasaland : <i>mtangala</i>
Sotho : <i>sekgapa</i> (calabash)	Shangaan-Thonga : <i>umqangala</i>
Swazi : <i>ligubu</i> (hollow)	Sotho-Pedi : <i>lelope</i>
Xhosa : <i>uhadi</i> (deep pit)	Swazi : <i>umgangala</i>
Zulu : <i>isigubu</i> (hollow)	Venda : <i>lugube</i>
Braced	Xhosa-Pondo : <i>inkinge</i>
Balubedu : <i>sekgapa</i>	Zulu : <i>umgangala</i> or <i>umgengele</i>
Chopi : <i>tshitendole</i>	Stave of hollow river reed with rod inserted :
Ila : <i>katumbwa, kalumbu, kalumba</i>	Swazi : <i>utiyane</i>
Karanga : <i>wedza</i>	Xhosa : <i>umrube, umqunge</i>
Lamba : <i>umunkoto, akankoto</i>	Zulu : <i>umrube</i>
Ovimbundu : <i>ombumbumba</i>	Braced
Shangaan-Thonga : <i>nkaku, nko-ka, dende</i>	One piece shaft :
Sotho-Pedi : <i>sekgapa</i>	Berg-Dama : <i>!goukha:s</i> (hunting bow)
Swazi : <i>umakweyana</i>	Herero : <i>outa</i> (hunting bow)
	Karanga : <i>tshipendani</i>

² ! = click sound in Khoisan languages.

Shangaan-Thonga : *sekgapa*
 Venda : *tshigwana, tshihwana*

Three piece shaft :
 Badwebo : *kedondolo*
 Balubedu : *kashane*
 Basuto : *setolotolo*
 Chopi : *penda*
 Ndebelu : *isitontolo*
 Sotho-Pedi : *lekope*
 Zulu : *isitontolo, isiqomqomana*

Friction

Qung Bushmen : *nxonxoro*
 Karanga : *chimazambi*
 Shangaan-Thonga : *zambi*

Tchokwe : *chilwa*
 Venda : *tshizambi, tshizambu*

Type IV. The Gora

Basuto : *lesiva, lesiba* (feather)
 Bushmen : *t'ba*
 Chwana : *lesiba, losiva, losiba, kwadi*
 Hottentot : *gora*
 Pondo : *ugwali*
 Sotho-Pedi : *lesiba*
 Swazi : *makwindi*
 Venda : *ugwala*
 Xhosa : *ugwali*
 Zulu : *ugwala, unkwindi*

5. Bibliography

The following source references were used in compiling information on the distribution of musical bow types and their uses.

- ANDERSSON C. J. : Lake Ngami. London 1856, p. 230.
 BALFOUR D. F. : The Natural History of the Musical Bow. Oxford 1899.
 BALFOUR H. : The Goura, a Stringed-Wind Instrument of the Bushmen and Hottentots. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (London). Vol. 32, 1902, pp. 156-175.
 BLEEK D. F. : Bushmen of Central Angola. *Bantu Studies* (Johannesburg). Vol. 3, 1928, no. 2, pp. 120-121.
 BLEEK W. H. and LLOYD L. : Bushman Folklore. London 1911, pp. 320-325.
 BURTON R. F. : Lake Region of Central Africa. London 1860, p. 291 et seq.
 CAMPBELL J. : Travels in South Africa. London 1815, pp. 518-519.
 DOKE C. : The Lambas of Northern Rhodesia. London 1931, pp. 363-364.
 DUGGAN-CRONIN A. M. : Bantu Tribes of South Africa. Vol. 2, sec. 3. Cambridge, Kimberley, 1933, pp. 71-74.
 GALTON F. : Narrative of an Explorer in Tropical South Africa. London 1889, p. 117.
 HAMBLY W. D. : The Ovimbundu of Angola. (Field Museum Publications. Vol. 21, no. 2.) Chicago 1934, pp. 97, 221, 225, 237, 322.
 JOHNSTON H. H. : The Uganda Protectorate. London 1904, II, p. 542.
 JUNOD H. A. : The Life of a South African Tribe. Vols. 1 and 2. London 1927, pp. 278-279, picture p. 228.
 KIRBY P. : Bantu-Musik in : BLUME F. : Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Vol. 1. Kassel, Basel, 1950, col. 1223-1225.
 — — The Music and Musical Instruments of the Korana. *Bantu Studies* (Johannesburg). Vol. 6, 1932, no. 1, pp. 183-204.
 — — The Musical Instruments of the Native Races of South Africa. Oxford, London, 1934, pp. 171-245.
 — — The Recognition and Practical Use of the Harmonics of Stretched Strings by the Bantu of South Africa. *Bantu Studies* (Johannesburg). Vol. 6, 1932, no. 1, pp. 31-46.
 PARK MUNGO : Travels in the Interior Districts of Africa. I. London 1816, p. 271.
 SACHS C. : History of Musical Instruments. New York 1940, pp. 56-59.
 — — Real-Lexicon der Musikinstrumente. Berlin 1913, pp. 52-435.
 SAYCE R. U. : Primitive Arts and Crafts. London 1933, pp. 105-108.
 SCHAPER A. I. : The Khoisan People of South Africa. [Reprint.] London 1951, pp. 206-207, 401-402.

- SCHULTZE L. : Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907, pp. 645, 374.
- SCHWEINFURTH G. A. : The Heart of Africa. London 1873, I, p. 287 et seq.
- SMITH E. W. and DALE A. M. : The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. London 1920. Vol. 2, pp. 22-23, 262-263.
- STANNUS H. : The Wayao of Nyasaland. (Harvard African Studies, vol. 3.) Cambridge, Mass., 1922, pp. 365-370.
- STAYT H. A. : The Bavenda. London 1931, p. 319.
- STOW G. W. : The Native Races of South Africa. London and New York 1905, pp. 106-109.
- TUCKEY J. K. : Narrative of an Expedition to Explore the River Zaira in 1816. New York 1818, p. 123.

1. Johannesburg

Bow Harmonics

$\text{♩} = 72$

Fundamentals
(Octave lower)

Mouth bow struck with stick.

2. Johannesburg

Bow

$\text{♩} = 84$

Voice

Bow

etc.

Bow struck with stick.

3. Duma Karanga

Bow Harmonics

$\text{♩} = 84$

Fundamentals

Voice

8

da capo

Fine

Musical bow with mouth as resonator, alternates with voice, bow is rubbed with stick.

4. Duma Karanga

$\text{♩} = 92$

Bow Harmonics

Fundamentals

Bow (Only fund audible)

Voice

8

This musical score for '4. Duma Karanga' is written for four staves. The tempo is marked as quarter note = 92. The first staff, 'Bow Harmonics', shows a sequence of notes with a final double bar line. The second staff, 'Fundamentals', shows a sequence of notes. The third staff, 'Bow (Only fund audible)', shows a sequence of notes. The fourth staff, 'Voice', shows a sequence of notes with a final double bar line. A small '8' is written below the first staff.

Mouth bow struck with stick.

5. Duma Karanga

$\text{♩} = 120$

Bow

Voice

Bow

etc.

This musical score for '5. Duma Karanga' is written for four staves. The tempo is marked as quarter note = 120. The first staff, 'Bow', shows a sequence of notes. The second staff, 'Voice', shows a sequence of notes. The third staff, 'Bow', shows a sequence of notes. The fourth staff, 'etc.', shows a sequence of notes. The score is divided into two systems by a vertical line.

Mouth bow struck with stick.

6. Karanga

♩ = 120

Bow Harmonics

Fundamentals

Voice (Occasionally enters)

Mouth bow struck with stick.

7. Equatorial Africa

♩ = 84

Bow Harmonics

Fundamentals (Octave lower)

Voice

Bow (Fundamentals only)

etc.

da capo

Mouth bow struck with stick.

8. Johannesburg (Shipindaui)

Musical score for "Johannesburg (Shipindaui)". The score consists of three staves. The top staff is labeled "Bow" and contains a single melodic line with a tempo marking of $J = 120$ and a repeat sign with "4 times". The middle staff is labeled "Voice" and contains a vocal line with a repeat sign. The bottom staff is labeled "Bow" and contains a melodic line that ends with the instruction "da capo".

Bow with brace, struck with stick.

9. Johannesburg (Shipindaui)

Musical score for "Johannesburg (Shipindaui)". The score consists of four staves. The first two staves are labeled "Bow" and contain melodic lines. The third staff is labeled "Voice" and contains a vocal line that ends with the instruction "etc.". The fourth staff is labeled "Bow" and contains a melodic line that ends with the instruction "etc.". A tempo marking of $J = 112$ is placed above the first staff.

Mouth bow with brace, struck with stick.

10. Tonga

Bow ♩ = 84

Voice

Bow

etc.

etc.

Detailed description: This musical score for '10. Tonga' is written on five staves. The top staff is a single melodic line for the 'Bow' in treble clef, marked with a tempo of quarter note = 84. It consists of a continuous sequence of eighth notes. The second staff is for 'Voice' in treble clef, with a few notes and rests. The third and fourth staves are grouped by a brace and represent a multi-stemmed 'Bow' accompaniment, with each staff containing a continuous eighth-note pattern. The fifth staff continues the vocal line, ending with 'etc.'. The bow accompaniment also ends with 'etc.'.

Musical bow struck with stick.

11. Duma Karanga

Bow ♩ = 92

etc.

Detailed description: This musical score for '11. Duma Karanga' is written on two staves. The top staff is a single melodic line for the 'Bow' in treble clef, marked with a tempo of quarter note = 92. It consists of a sequence of eighth notes. The bottom staff continues the melodic line, ending with 'etc.'.

Musical bow struck with stick.

12. Tonga

Bow $\text{♩} = 84$

The musical score for '12. Tonga' consists of several staves. The first two staves are for a single instrument, likely a bow, with a tempo marking of quarter note = 84. The third system introduces vocal parts: a solo for a woman and a chorus for women and men. The piano accompaniment is shown in a grand staff (treble and bass clefs). The score concludes with a 'da capo' instruction.

solo (woman) *chorus (women)* *chorus (men)* *FINE*

Bow

da capo

Musical bow struck with stick.

Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?

Von JOSEPH HENNINGER

Inhaltsübersicht:

Einleitung

A. Literaturgeschichtliches

I. Der Text

II. Die Verwertung des Textes in der Religionsgeschichte

III. Kritische Untersuchungen über Verfasser und Charakter des Textes

1. Die Verfasserfrage

2. Der literarische Charakter der Erzählung

B. Ethnographisches

I. Allgemeine Vorbemerkungen

II. Angaben über das Menschenopfer

1. Das Vorkommen regelmäßiger Menschenopfer

2. Gefangene als normales Beuteopfer

3. Junge Menschen als bevorzugte Opfergabe

4. Darbringung von Menschenopfern an die Morgensterngottheit

5. Opferdarbringung vor Sonnenaufgang

6. Aufgeschichtete Steine als Schlachtaltar

7. Blutlibation

8. Verbrennung des geopfert Menschen

9. Verwendung von Weihrauch

10. Sühnecharakter des Opfers

Zusammenfassung

III. Angaben über das Kamelopfer

1. Tieropfer als Ersatz für Menschenopfer

2. Kamel als Opfertier

3. Weiße Farbe und Fehlerlosigkeit des Opfertieres

4. Kamelopfer zu Ehren der Morgensterngottheit

5. Opferdarbringung vor Sonnenaufgang

6. Fürst oder Priester als Darbringer des Opfers

7. Aufgeschichtete Steine als Schlachtaltar

8. Umlauf um das Opfertier

9. Hymnus an die Morgensterngottheit

10. Blutgenuß

11. Hastiges Zerstückeln und Rohverzehren des Opfertieres

Zusammenfassung

IV. Sonstige Angaben über das Leben der Sinai-Beduinen

Schluß

Einleitung

Seit etwa 70 Jahren spielt der sogenannte Nilus-Bericht, eine angeblich autobiographische Erzählung eines Einsiedlers auf der Sinaihalbinsel um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert, eine nicht unbedeutende Rolle in der religionsgeschichtlichen Literatur. Nun ist aber die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieser Erzählung seit 40 Jahren stark angefochten worden. Die kritischen Bedenken haben sogar ein solches Gewicht, daß die genannte Schrift von den Forschern auf dem Gebiet der christlichen Literatur- und Kirchengeschichte jetzt allgemein als unecht angesehen wird. Bei Religionshistorikern und Ethnologen ist aber noch kaum ein Wandel eingetreten; der sogenannte Nilus-Bericht wird dort immer noch als vollwertige Quelle zitiert. Es scheint daher angebracht, an dieser Stelle einmal zusammenfassend über die einschlägige literaturgeschichtliche Forschung zu referieren — und das um so mehr, als deren Ergebnisse auch noch durch eine innere Kritik vom ethnographischen Standpunkt aus gestützt werden können ¹.

A. Literaturgeschichtliches

I. Der Text

Der Titel der Schrift, um die es sich hier handelt, ist in den Manuskripten nicht einheitlich; die ausführlichste, von der ersten Druckausgabe übernommene Fassung lautet: Νείλου μονάζοντος ἐρημίτου διηγήματα εἰς τὴν ἀναίρεσιν τῶν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ μοναχῶν καὶ εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν Θεοδούλου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Nili monachi eremitae narrationes, quibus caedes monachorum montis Sinae et captivitas Theoduli ejus filii describuntur — Erzählungen des Einsiedlers Nilus vom Überfall [bzw. der Niedermetzlung] der Mönche am Sinai und der Gefangenschaft seines Sohnes Theodulos). Im Druck erschien dieses Werk zuerst in Paris 1639 (mit lateinischer Übersetzung) in dem von dem Jesuiten PIERRE POUSSINES (PETRUS POSSINUS) herausgegebenen Sammelband: *Nili opera quaedam nondum edita, recensuit PETRUS POSSINUS* ². Eine ältere lateinische Übersetzung war bereits um die Mitte des 16. Jahrhunderts gedruckt worden; sie besitzt einen gewissen Wert für die Textkritik ³. Neu abgedruckt wurde die Ausgabe von POSSINUS in der *Patrologia Graeca* von Abbé JACQUES-PAUL MIGNE, Vol. 79 (Paris 1865) ⁴. Gewöhnlich wird dieser

¹ Über den unmittelbaren Anlaß zu dieser Arbeit siehe unten Anm. 83.

² Näheres über diese Erstausgabe siehe bei HEUSSI 1917 (wie unten Anm. 57) 4. 9 Anm. 1 (vgl. den ganzen Abschnitt über die Nilus zugeschriebenen Werke: ebd. 4-10). 123-130. — Biographisches über POUSSINES (nicht POUSSIN, wie der Name häufig ungenau aus der latinisierten Form rekonstruiert wird) siehe bei H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae* ³IV (Oeniponte [= Innsbruck] 1910) 486-490; F. CAVALLERA, Art. Poussines (Pierre). *Dictionnaire de théologie catholique* XII (Paris 1933) col. 2668-2670.

³ Vgl. HEUSSI 1917, 125.

⁴ *Patrologiae Cursus Completus, Patrologia Graeca*, Vol. 79, col. 583-694 (Text:

Text benutzt — wenn man ihn nicht überhaupt nur aus zweiter oder dritter Hand zitiert. Da noch keine kritische Textausgabe existiert, wird auch hier der Text von MIGNE zugrundegelegt.

Die Schrift, die im folgenden immer kurz als „Erzählung“ oder „Narratio“ bezeichnet wird, ist eine in der ersten Person abgefaßte Erzählung eines greisen Eremiten, der im Text nie mit Namen genannt ist, aber im Titel der Handschriften Nilus genannt wird. Die herkömmliche Auffassung identifiziert ihn mit einem Mönch Nilus (Νεῖλος), der am Ende des 4. und zu Anfang des 5. Jahrhunderts lebte, in der griechischen und lateinischen Kirche als Heiliger verehrt wird (Fest nach dem Römischen Martyrologium am 12. November) und als Verfasser einer Reihe religiöser Schriften sowie zahlreicher Briefe bekannt ist⁵. Auf Grund der „Narratio“, die bis in die neueste Zeit hinein ebenfalls als eines seiner echten Werke galt, haben griechische Schriftsteller des 9.-14. Jahrhunderts seine Biographie mit Einzelheiten bereichert, deren Richtigkeit, infolge der kritischen Bedenken gegen die Autorschaft des aus den anderen Schriften bekannten Nilus, nun ebenfalls in Frage steht (wie auch der seit dem 19. Jahrhundert übliche Beiname Sinaita); darüber weiter unten pp. 88-94. Der Eremit erzählt, daß er verheiratet gewesen und Vater von zwei Söhnen sei; er habe sich aber von seiner Gattin getrennt und mit seinem Sohne Theodulos in die Einsamkeit des Sinai zurückgezogen; nach einer langen Zeit ungestörter Ruhe sei dann ein Einfall von Barbaren erfolgt, die zahlreiche Mönche niedermachten und seinen Sohn als Gefangenen weg-schleppten. Weiter wird dann berichtet, wie Theodulos zum Opfer für die Morgensterngottheit bestimmt war, aber durch eine glückliche Fügung dem Tode entging, als Sklave verkauft und schließlich wieder mit seinem greisen Vater vereint wurde. — Von ethnographischem und speziell religionsgeschichtlichem Interesse sind verschiedene Stellen dieser Erzählung⁶, die über die

col. 589-694). Die Einteilung in 7 „Narrationes“ stammt von POUSSINES (siehe a. a. O. 584 nota 2; HEUSSI 1917, 123 Anm. 2). Die ursprüngliche Paginierung von POUSSINES ist bei MIGNE am Rande angegeben. Für die Zitation ist noch zu beachten, daß die Kolonne mit dem griechischen Text einmal links, einmal rechts steht.

⁵ Trotz seiner großen Bedeutung für das orientalische Mönchtum ist Nilus erst 1915 zum erstenmal in einer monographischen Arbeit behandelt worden (siehe unten Anm. 53). Ältere Werke, in denen sich mehr oder weniger umfangreiche Abschnitte mit Nilus befassen, sind verzeichnet bei HERZOG-HAUCK, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche³XIV (Leipzig 1904) 89; der Artikel Nilus, ebd. 89-93, gezeichnet: (GASS †)-ZÖCKLER, behandelt vier Träger dieses Namens; über „Nilus Sinaita“: 90-92. Vgl. ferner die Literaturangaben in den unten Anm. 53, 57 und 70 genannten Werken; besonders beachtenswert: STEPHAN SCHIWETZ, Das morgenländische Mönchtum II (Mainz 1913) 1-72.

⁶ Inhaltsangaben siehe bei DEGENHART 1915 (wie unten Anm. 53) 8 f.; HEUSSI 1917, 130-138. — Anordnung der Abschnitte bei MIGNE: I: col. 589A-600B; II: 599C-612B; III: 611B-626C; IV: 625D-640C; V: 641A-656A; VI: 655B-680A; VII: 679B-694B (das Sichüberschneiden der Zahlen erklärt sich aus der oben Anm. 4 erwähnten kolonnenweisen Anordnung des griechischen Textes und der lateinischen Übersetzung). Vgl. dazu auch Bibliotheca Hagiographica Graeca (²Bruxelles 1909) 181, nn. 1301-1307: Nili Monachi narrationes septem. — Von ethnographischer Bedeutung sind vor allem folgende Abschnitte: 612-613 (Narratio III; Allgemeines über das Leben der Beduinen; darin enthalten die Schilderung des Kamelopfers und eine kurze Er-

Lebensweise und vor allem die religiösen Gebräuche dieser „Barbaren“⁷ berichten; dazu gehört u. a. die anschauliche Schilderung eines Kamelopfers. Es ist daher auch leicht begreiflich, daß man diesen Angaben Beachtung schenkte, nachdem sie einmal in die religionsgeschichtliche Literatur eingeführt waren; galten sie doch als Berichte eines Bewohners der Sinaihalbinsel, vielleicht sogar eines Augenzeugen, der dazu noch eine anderweitig gut bekannte historische Persönlichkeit war.

II. Die Verwertung des Textes in der Religionsgeschichte

Soweit ich sehe, war der erste, der den Nilus-Bericht in einer religionshistorischen Arbeit verwertete, J. WELLHAUSEN in seinem 1887 in 1. Auflage erschienenen Werk „Reste arabischen Heidenthumes“⁸. Er zitiert Nilus wiederholt, oft auch unter wörtlicher Anführung des griechischen Textes, oder nimmt auf schon zitierte Angaben Bezug⁹. Während aber WELLHAUSEN Nilus nur als eine Quelle neben vielen anderen (arabischen, syrischen, griechischen)

wähnung von Menschenopfern); 641 (Narratio V; Menschenopfer); 648 (ebd.; Brunnenlieder); 680-688 (Narratio VII; Menschenopfer).

⁷ Es handelt sich im Nilus-Bericht eindeutig um arabische Beduinen (ein Volk, das in der Wüste zwischen Arabien und Ägypten, dem Roten Meer und dem Jordan wohnt; so MIGNE 79, col. 612B — also nach der klassischen Terminologie in Arabia Petraea). Diese Bemerkung ist deshalb besonders angebracht, weil in einer späteren Quelle (bei dem Kirchenhistoriker NIKEPHOROS KALLISTOS, † um 1335) die Barbaren des Nilus-Berichtes als „Blemyer“ bezeichnet werden. Hier liegt eine Verwechslung zwischen zwei verschiedenen Überfällen vor. Ein Angriff der Blemyer, die zwischen dem Nil und dem Roten Meere wohnten (vgl. SETHE, Art. Blemyes, in PAULY-WISSOWA, Real-Enzyklopädie des klassischen Altertums III [Stuttgart 1889] Sp. 566-568; v. BISSING, Art. Blemyer, ebd. Suppl. III [1918] Sp. 208; siehe auch HENRI LECLERCQ, Dictionnaire d'archéologie chrétienne V/1 [Paris 1922] col. 595-603 [im Art. Ethiopie, ebd. col. 584-624]) auf die Sinaihalbinsel — wobei sie zu Schiff das Rote Meer überqueren mußten — ist wahrscheinlich im Jahre 373 erfolgt und liegt dem sogenannten AMMONIUS-Bericht zugrunde (vgl. unten p. 91 f. mit Anm. 76-80); er wird bei Nilus als schon eine gewisse Zeit zurückliegendes Ereignis erwähnt (MIGNE 79, col. 640C). Vgl. zum Ganzen SCHWIEBTZ (wie oben Anm. 5) II 6-16. 28-33; HEUSSI 1917, 3. 23. 26 f. 29 Anm. 2. 146 f.; R. DEVREESSE, Revue Biblique 49. 1940. 217 f. — G. W. MURRAY, Sons of Ishmael (London 1935) 136-138 zitiert eine Beschreibung des Blemyer-Überfalles nach Miss [LINA] ECKENSTEIN, A History of Sinai [London 1921], aber auch hier liegt ganz offensichtlich der AMMONIUS-Bericht zugrunde. — Der Name „Sarazenen“ wird im Nilus-Bericht nicht gebraucht. Über den Ursprung dieses Namens, seine Verwendung bei griechischen Schriftstellern und seine spätere Geschichte siehe J. H. MORDTMANN, Art. Sarazenen. Enzyklopädie des Islām IV (Leiden 1934) 172b-174a. Nach B. MORITZ in PAULY-WISSOWA, Real-Enzyklopädie I A (1920) Sp. 2389, Z. 55 (im Art. Saraka, ebd. Sp. 2387-2390) wird auch bei Nilus der Name Sarazenen gebraucht; ich konnte ihn aber im Text nirgends feststellen. Bei MORDTMANN, a. a. O., werden eine große Anzahl griechischer Autoren genannt, bei denen sich dieser Name findet, aber Nilus wird nicht erwähnt. Da W. R. SMITH (siehe unten Anm. 10 ff.) die „Barbaren“ des Nilus öfters als „Sarazenen“ bezeichnet, hat MORITZ wahrscheinlich deshalb angenommen, dieser Name finde sich bei Nilus selbst, ohne es im Originaltext nachzuprüfen.

⁸ Berlin 1887; 1897; Neudruck Berlin und Leipzig 1927. (Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich Zitate immer auf die 2. Aufl.).

⁹ WELLHAUSEN, Reste 137. 57 f. 112. 113. 115 (= 242 f. 115. 116. 119 f. 130).

behandelt, erhält der Nilus-Bericht eine ganz einzigartige Bedeutung bei WILLIAM ROBERTSON SMITH, dessen „Lectures on the Religions of the Semites“ 1889 in 1. Auflage erschienen¹⁰. SMITH sah in dieser Erzählung ein so wichtiges Argument für seine Totem-Kommunion-Opfertheorie¹¹, daß er nicht umhin konnte, immer und immer wieder darauf Bezug zu nehmen¹². Es scheint, daß SMITH erst durch WELLHAUSEN auf Nilus aufmerksam wurde. Zunächst schreibt SMITH in seiner vom 1. Oktober 1889 datierten Vorrede: „For Arabia I have been able to refer throughout to my friend WELLHAUSEN's excellent volume, *Reste arabischen Heidenthumes* (Berl. 1887), in which the extant material for this branch of Semitic heathenism is fully brought together, and criticised with the author's well known acumen.“¹³ Auch zitiert er Nilus nach der Ausgabe von POSSINUS, wie WELLHAUSEN in der 1. Auflage. Bei der umfassenden Literaturkenntnis, die SMITH besaß, wäre es allerdings nicht ausgeschlossen, daß er schon vorher von dieser Quelle Kenntnis hatte. Es muß aber doch auffallen, daß er sie in seinen früheren Arbeiten nie erwähnt¹⁴. Unzweifelhaft ist es jedoch vor allem W. R. SMITH zuzuschreiben, daß seit dem Ende des 19. Jahrhunderts der Nilus-Bericht so häufig zitiert wurde.

Der Versuch, darüber eine auch nur annähernd vollständige Bibliographie aufzustellen, muß von vornherein als aussichtslos aufgegeben werden. Der Nilus-Bericht mußte von jedem Autor erwähnt werden, der sich mit der SMITHschen Opfertheorie befaßte, ob nun im zustimmenden oder im ablehnenden Sinne (wenn er nicht einfach ohne Untersuchung der Quellen die Theorie übernehmen wollte). Da die Theorie von SMITH zunächst auf Grund semitischen

¹⁰ WILLIAM ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*. ¹London 1889; ²1894; Nachdrucke 1901, 1907, 1914, 1923; ³(with an Introduction and Additional Notes by STANLEY A. COOK) London 1927 (immer nach der 3. Aufl. zitiert als: SMITH, *Religion*).

¹¹ Vgl. SMITH, *Religion* 227 note 2: „The evidence of Nilus is very important in this connection . . .“ (vgl. ebd. im Text: „all the well-authenticated accounts of Arabian sacrifice . . .“).

¹² SMITH, *Religion* 166. 227 note 2. 281 f. 285 f. 338. 341 f. 345. 361. 363 f. 369; vgl. auch COOK, ebd. pp. LVI-LVIII. 559. 619.

¹³ SMITH, *Religion*, p. XVI f.

¹⁴ Hierfür kommen zwei Arbeiten in Betracht: 1. *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament*. *Journal of Philology* 9. 1880. 75-100; wieder abgedruckt in: *Lectures and Essays of WILLIAM ROBERTSON SMITH*. Edited by JOHN SUTHERLAND BLACK and GEORGE CHRYSTAL (London 1912) 455-483. Wenn SMITH damals schon den Nilus-Bericht gekannt hätte, hätte er ihn a. a. O. 83 f. (= 1912, 464 f.) nicht unerwähnt lassen können; er setzt sich nämlich an dieser Stelle mit der Theorie vom ursprünglich astralen Charakter der Götter bei den Semiten auseinander und bespricht die von klassischen Autoren genannten arabischen Gottheiten. Hier durfte er die Morgensterngottheit der „Sarazenen“ des Nilus nicht übergehen, wenn er sie kannte; später hat er sich eingehend mit dem Einwand beschäftigt, der von da aus erhoben werden kann (siehe *Religion* 282-289). 2. Das andere hier zu erwähnende Werk ist: *Kinship and Marriage in Early Arabia* (¹London 1885; ²[ed. by STANLEY A. COOK] 1907). Im Kapitel „Totemism“ (ebd. 186-216 [= 217-251]) hätte er ganz bestimmt einige Details aus Nilus erwähnt, die zur Stützung seiner These nützlich waren, wenn er sie gekannt hätte. Da er das aber nicht tut, ist es so gut wie sicher, daß ihm Nilus damals noch unbekannt war.

Materials entwickelt und für die Semiten aufgestellt war, aber — im Zusammenhang mit seiner Auffassung über die einstmals universale Verbreitung des Totemismus — allgemeine Gültigkeit beanspruchte, war eine Stellungnahme unumgänglich für die Semitisten (einschließlich Alttestamentler) wie auch für die Vertreter der allgemeinen Religionsgeschichte. Als Anhänger der SMITH'schen Opfertheorie seien hier wenigstens folgende Autoren genannt (die meistens auch ausdrücklich den Nilus-Bericht zitieren): S. REINACH¹⁵, A. S. COOK¹⁶, A. WENDEL¹⁷, S. H. HOOKE¹⁸. Für weitere Vertreter dieser Ansicht kann auf bibliographische Zusammenstellungen verwiesen werden¹⁹.

Auch diejenigen Autoren, die den Auffassungen von SMITH zurückhaltend oder sogar ablehnend gegenüberstehen, teilen doch mit ihm die Auffassung, daß die im Nilus-Bericht enthaltenen Angaben historische Tatsachen sind; sie lehnen nur die weitreichenden Folgerungen ab, die SMITH daraus gezogen hat (oder lassen die Frage der Interpretation in der Schwebe), so TH. NÖLDEKE²⁰, L. MARILLIER²¹, E. MADER²², V. ZAPLETAL²³, M.-J. LAGRANGE²⁴, B. MORITZ²⁵, C. VON ORELLI²⁶, A. LOISY²⁷, G. KLAMETH²⁸, A. VAN GENNEP²⁹, H. PINARD DE LA BOULLAYE³⁰, A. LODS³¹, W. SCHMIDT³²,

¹⁵ SALOMON REINACH, *Orpheus* (Paris 1914) 236.

¹⁶ COOK in SMITH, *Religion*, pp. LVI-LVIII. 559. 619.

¹⁷ ADOLF WENDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Leipzig 1927) 83.

¹⁸ Vgl. S. H. HOOKE, *The Origins of Early Semitic Ritual* (London 1938) 64 f.

¹⁹ Siehe VINC. ZAPLETAL, O. P., *Der Totemismus und die Religion Israels* (Freiburg [Schweiz] 1901) 17 f.; diese Angaben sind übernommen und erweitert bei WILHELM SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee I*² (Münster i. W. 1926) 26-30. 110 f.; ders., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (Münster i. W. 1930) 102-104; ADOLPHE LODS, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (Paris 1906) II 121 note 5 (mit Fortsetzung p. 122). Vgl. auch E. DOUTTÉ (zitiert unten p. 130).

²⁰ TH. NÖLDEKE in: HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics I* (1908) 660b. 665b (Art. Arabs [Ancient]).

²¹ L. MARILLIER, *Revue de l'histoire des religions* 36. 1897. 249.

²² EVARISTUS MADER, S. D. S., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (Biblische Studien XIV, 5-6. Freiburg i. B. 1909) 67 f.

²³ ZAPLETAL (wie oben Anm. 19) 50. 99-101.

²⁴ MARIE-JOSEPH LAGRANGE, O. P., *Etudes sur les religions sémitiques*² (Paris 1905) 134. 256. 257 f. 261.

²⁵ B. MORITZ, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit* (Abh. der Ges. der Wiss. zu Göttingen 16 [1916-17] Nr. 2. Berlin 1916) 59.

²⁶ CONRAD VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte*¹ (Bonn 1899) 309. 314; dasselbe: ²I (1911) 329 f. 334.

²⁷ ALFRED LOISY, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris 1920) 437. 455 f. 515 f.

²⁸ G. KLAMETH, *Comptes rendus de la Semaine d'Ethnologie religieuse III* (Enghien-Mödling 1923) 302. 307. 308. 310 f.

²⁹ ARNOLD VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique* (Paris 1920) 192; vgl. auch ebd. 250.

³⁰ HENRI PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., *L'étude comparée des religions*¹I (Paris 1922) 378-note 2 (dasselbe: ²I [1929] 402 note 2).

³¹ ADOLPHE LODS, *Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle* (Paris 1930) 331.

³² W. SCHMIDT, *Handbuch* (wie oben Anm. 19) 102-104.

ADA THOMSEN³³, TOR ANDRAE³⁴, D. NIELSEN³⁵, F. CUMONT³⁶, W. GOTTSCHALK³⁷, G. B. GRAY³⁸, F. BUHL³⁹ und andere⁴⁰. Um die Deduktionen von SMITH zu entkräften, verweist man darauf, daß es sich um ein vereinzelt und spätes Faktum handle⁴¹; die Tatsächlichkeit dieses vereinzelt Vorkommnisses wird aber nicht angezweifelt. Auch nachdem gerade diese seit 1915 literaturgeschichtlich angefochten worden war⁴², hat sich daran noch kaum etwas geändert. So wird, um nur einige Beispiele aus dem letzten Jahrzehnt zu bringen, die Nilus-Erzählung noch ebenso wie früher erwähnt bei A. HALDAR (1945)⁴³, E. KELLERHALS (1945)⁴⁴, W. F. ALBRIGHT (1949)⁴⁵, M. GUIDI (1951)⁴⁶, G. RYCKMANS (1951)⁴⁷, A. BERTHOLET (1952)⁴⁸. Auch der Verfasser dieses Artikels hat noch 1947 dieselbe Auffassung vertreten⁴⁹ und wurde

³³ ADA THOMSEN, Archiv für Religionswissenschaft 12. 1909. 471. 478. 480.

³⁴ TOR ANDRAE, Mohammed (Göttingen 1932) 14 (er bezeichnet Nilus als „Kirchenvater“).

³⁵ DITLEF NIELSEN, Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung I (København 1922) 41-45; ders., Handbuch der altarabischen Altertumskunde I (Paris-Kopenhagen-Leipzig 1927) 241 (Anm. 3 zu p. 240).

³⁶ FRANZ CUMONT, Etudes syriennes (Paris 1917) 272.

³⁷ WALTER GOTTSCHALK, Das Gelübde nach älterer arabischer Auffassung (Berlin 1919) 132.

³⁸ GEORGE BUCHANAN GRAY, Sacrifice in the Old Testament (Oxford 1925) 123. 368.

³⁹ FRANTS BUHL, Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. SCHAEDE (Leipzig 1930) 85.

⁴⁰ Über G. FOUCART siehe unten p. 88 mit Anm. 51. Siehe auch H. LAMMENS, L'Arabie Occidentale avant l'hégire (Beyrouth 1928) 127; J. NOVILLE, Hespéris 8. 1928. 369; W. EICHNER, Der Islam 23. 1936. 237; FRIEDRICH SCHWENN, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern (Giessen 1915) 73 f.

⁴¹ So z. B. LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 257: "... c'est le seul exemple positif qu'il [sc. W. R. SMITH] ait pu fournir ..."; ebd. 258: "... c'est trop isolé pour qu'on tire de ce seul cas toute la théorie du sacrifice ..."; ebd. 261: "... cet exemple, outre qu'il est de basse époque ..., ne répond pas à un usage général ..."; FOUCART (siehe unten p. 88 mit Anm. 51); VAN GENNEP (wie oben Anm. 29) 192: "... le seul cas ..."; vgl. auch ebd. 250; ferner KLAMETH (wie oben Anm. 28) 308; W. SCHMIDT, Handbuch (wie oben Anm. 19) 103; PINARD DE LA BOULLAYE (wie oben Anm. 30).

⁴² Siehe unten pp. 88-94.

⁴³ ALFRED HALDAR, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites (Diss. Uppsala 1945) 168 note 2. 169.

⁴⁴ EMANUEL KELLERHALS, Der Islam (Basel 1945) 50 zitiert den Nilus-Bericht nach ORELLI (siehe oben Anm. 26) I 229 f. (muß I 329 f. heißen) und bezeichnet Nilus ebenfalls als „Kirchenvater“.

⁴⁵ WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, Von der Steinzeit zum Christentum (Bern 1949) 164. 420 Anm. 42.

⁴⁶ MICHELANGELO GUIDI, Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto (Bologna 1951) 137.

⁴⁷ G. RYCKMANS, Les religions arabes préislamiques² (Louvain 1951) 10.

⁴⁸ ALFRED BERTHOLET, Wörterbuch der Religionen (Stuttgart 1952) 239a. — Nach Ausarbeitung des Manuskriptes sehe ich noch, daß auch J. CHELHOD, Revue de l'histoire des religions 142. 1952. 208, den Nilus-Bericht zitiert (ebenso ebd. 209, indirekt, gestützt auf LAGRANGE [wie oben Anm. 24] 258). Siehe dazu unten Anm. 135.

⁴⁹ Vgl. Anthropos 35-36. 1940-41. 644 Anm. 59; 37-40. 1942-45 [erschienen 1947] 795 (Anm. 32, zu p. 794). — In meinem Artikel "Les fêtes de printemps chez les Arabes

eigentlich nur durch einen Zufall auf die seit 1915 betriebenen quellenkritischen Forschungen aufmerksam, durch welche die Sachlage wesentlich verändert wird (siehe unten Anm. 83). Soviel ich sehe, ist der einzige Religionshistoriker, der auf diese Forschungen Bezug nimmt und eine kritische Anmerkung zum Nilus-Bericht macht, J. G. FÉVRIER (1931) ⁵⁰.

Daß die Nilus-Erzählung, solange man in ihr einen zuverlässigen Bericht sehen konnte, beachtet wurde — etwa in der maßvollen Weise, wie es bei WELLHAUSEN geschieht —, dagegen war methodisch nichts einzuwenden; nachdem sie aber von SMITH zum Ausgangspunkt seiner Opfertheorie gemacht worden war, wurde ihr eine ungebührlich große Beachtung geschenkt, so daß G. FOUCART schon 1912 mit Recht darüber sehr ironische Bemerkungen machen konnte: "... On a accueilli cependant, avec une déférence émue, le fameux exemple 'du chameau de Saint Nil'; il semble que pas un auteur n'ait le droit de traiter l'Histoire des Religions, s'il n'a pas parlé sur un ton de respect de cette anecdote. Anecdote est le mot propre; il ne s'agit que d'un détail donné en passant; et sur un fait unique, aussi petit, on ne pouvait vraiment, en tout état de cause, bâtir une théorie religieuse s'appliquant à toute l'humanité ..." ⁵¹ "... le chameau de saint Nil, sur lequel ROBERTSON SMITH avait fait peser le lourd fardeau de la thèse générale du sacrifice ... Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions." ⁵² Daß der Wert diese „Anekdote“ noch bedeutend geringer ist, als FOUCART ihn schon damals einschätzte, wird sich aus den hier folgenden Ausführungen wohl mit genügender Deutlichkeit ergeben.

III. Kritische Untersuchungen über Verfasser und Charakter des Textes

1. Die Verfasserfrage

Bis ins 20. Jahrhundert hinein war die „Narratio“ immer zu den Werken des als Verfasser anderer Schriften bekannten hl. Nilus gerechnet worden. Dieser herkömmlichen Auffassung schloß sich auch FRIEDRICH DEGENHART an, der 1915 die erste Spezialarbeit über Nilus veröffentlichte ⁵³. Das unbestreit-

et leurs implications historiques" (Revista do Museu Paulista [São Paulo] Nova Serie 4. 1950. 389-432) konnte ich die hier vorliegende quellenkritische Untersuchung schon ankündigen (a. a. O. 418 note 128).

⁵⁰ J. G. FÉVRIER, *La religion des Palmyréniens* (Thèse Lettres Paris 1931) 18 note 3, wo er eine kurze Zusammenfassung der Ansicht HEUSSIS und seiner Argumente gibt und schließt: "Sans vouloir reprendre la discussion ici, notons simplement que la critique de K. HEUSSI rend très suspect le passage dont W. R. SMITH faisait tant de cas, mais qu'elle n'autorise pas formellement à voir dans les faits décrits par le narrateur une pure fiction. En somme il est prudent de n'en faire état qu'avec beaucoup de réserve."

⁵¹ GEORGE FOUCART, *Histoire des religions et méthode comparative* ²(Paris 1912) 132 f.

⁵² FOUCART, a. a. O. p. LXV f.

⁵³ FRIEDRICH DEGENHART, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 6. Münster i. W. 1915).*

bare Verdienst, das DEGENHART sich durch die Abfassung der ersten einschlägigen Monographie erworben hat, wird eingeschränkt durch seinen Mangel an Quellenkritik. Auf diese Schwäche wurde bald hingewiesen ⁵⁴, vor allem von KARL HEUSSI, der bereits 1913 das literaturgeschichtliche Problem der „Narratio“ gesehen hatte ⁵⁵. Nachdem er schon 1915 und 1916 zu DEGENHARTS Arbeit kritisch Stellung genommen hatte ⁵⁶, veröffentlichte HEUSSI 1917 seine eigene monographische Arbeit über Nilus ⁵⁷, deren Manuskript bereits 1915 vollendet gewesen war ⁵⁸. HEUSSI stellt sich vor allem die quellenkritische Aufgabe, zu untersuchen, ob der Verfasser der „Narratio“ mit dem Verfasser der unter dem Namen des Nilus überlieferten Briefsammlung identisch sein kann. Das Ergebnis ist negativ: der Verfasser der Briefe kann mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit als ein Klostervorsteher in oder bei Ankyra in Galatien bestimmt werden, während der Verfasser der „Narratio“ sich als Einsiedler auf der Sinaihalbinsel gibt. Außer den Lebensumständen weist auch der Inhalt der beiderseitigen Schriften so starke Gegensätze auf, daß sie nicht dem gleichen Verfasser zugewiesen werden können ⁵⁹. Endlich hat die „Narratio“ einen legendären, ja geradezu romanhaften Charakter und kann daher nicht als historische Quelle angesehen werden ⁶⁰ (darüber ausführlicher unten pp. 95-97). DEGENHART erwiderte auf die Publikationen von HEUSSI im Jahre 1918 in einer eigenen Schrift, wo er in Einzelheiten seine Auffassung änderte, aber an der Identität des Verfassers der „Narratio“ mit demjenigen der Briefsammlung festhielt ⁶¹. Die Replik HEUSSIS erschien 1921, ebenfalls in Form einer eigenen Schrift ⁶², die sein letztes Wort in dieser Kontroverse darstellt ⁶³. Darin macht er von DEGENHARTS Antikritik teilweise positiven Gebrauch, berichtigt Einzelheiten, schwächt manche Formulierungen ab, bleibt aber in allem Wesentlichen bei seiner Auffassung, daß die beiden Verfasser

⁵⁴ Vgl. z. B. HUGO GRESSMANN, Berliner philologische Wochenschrift 36. 1916. 291 f.; V. D. V. [= CHARLES VAN DE VORST, S. J.], Analecta Bollandiana 38. 1920. 420 f.

⁵⁵ In seinem Kompendium der Kirchengeschichte ³(1913) § 56 o (nach HEUSSI 1921 [siehe unten Anm. 62] 4 Anm. 2).

⁵⁶ Zunächst in einer Rezension: Theologische Literatur-Zeitung 40. 1915. Sp. 402 f., sodann in einem Artikel: Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 19. Jg., Bd. 37. 1916. 107-121.

⁵⁷ KARL HEUSSI, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, III. Reihe, 12. Band [der ganzen Reihe 42. Band], Heft 2. Leipzig 1917.)

⁵⁸ Vgl. HEUSSI, Theol. Lit.-Ztg. 40. 1915. Sp. 403; HEUSSI 1917, p. III. 2 Anm. 3.

⁵⁹ HEUSSI 1917, passim, bes. 11-30. 81-98. 117-159. — Der 1916 erschienene Artikel von HEUSSI (siehe oben Anm. 56) ist in seiner Schrift von 1917 in ausführlicherer Form wiederholt (bes. 123-159) und wird daher im folgenden nicht mehr berücksichtigt.

⁶⁰ HEUSSI 1917, 138-154.

⁶¹ FRIEDRICH DEGENHART, Neue Beiträge zur Nilusforschung (Münster i. W. 1918).

⁶² KARL HEUSSI, Das Nilusproblem. Randglossen zu Friedrich Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung (Leipzig 1921).

⁶³ Vgl. HEUSSI 1921, 2 (Schlußsätze des Vorwortes). — Tatsächlich hat HEUSSI später nur noch kurze Zusammenfassungen seiner Ansicht in Gestalt von Lexikonartikeln veröffentlicht: Art. Nilus der Asket (Die Religion in Geschichte und Gegenwart ²IV [Tübingen 1930] Sp. 570); Art. Neilos (2): N. von Ankyra (PAULY-WISSOWA-KROLL, Real-Enzyklopädie XVI [Stuttgart 1933] Sp. 2186-2187).

nicht identisch sind, und schließt mit folgender Bemerkung: „Selbst wenn — dies ‚wenn‘ leitet für mich einen irrealen Satz ein — selbst wenn alle auf den vorstehenden Seiten von mir vorgebrachten Beweise falsch und der Verfasser der Briefe und der Verfasser der ‚Narratio‘ doch identisch sein sollten, so wäre noch immer nicht erwiesen, daß wir es in der ‚Narratio‘ mit autobiographischen Aufzeichnungen zu tun hätten und die ‚Erzählung‘ ohne weiteres als Quelle für die Lebensgeschichte des Nilus verwenden dürften ... Mit all den Beweisen, die D. in seinen ‚Neuen Beiträgen‘ vorbringt, ist also für das traditionelle Bild vom Leben des Nilus nicht das geringste gewonnen. Es ist verlorene Liebesmüh, die kritische Unsicherheit, in die diese Dinge durch meine ‚Untersuchungen‘ geraten sind, in die vordem hier herrschende unkritische Sicherheit zurückverwandeln zu wollen.“⁶⁴

Auf die einzelnen literarkritischen Argumente hier einzugehen, würde zu weit führen; dafür muß auf die zitierten Schriften selbst verwiesen werden. Es ist aber festzuhalten, daß HEUSSIS Schrift von 1921 tatsächlich den Abschluß der Kontroverse bildet, und daß seine Ergebnisse bei den Vertretern der einschlägigen Wissenschaften allgemeine Anerkennung gefunden haben. Dafür zum Schlusse dieses Abschnittes einige Belege: Abgesehen von anerkennenden Rezensionen⁶⁵ zeigte sich die Zustimmung zur These von HEUSSIS vor allem darin, daß seine Ergebnisse in Arbeiten zusammenfassenden Charakters, Handbücher und Nachschlagewerke übernommen wurden.

Bereits 1923 zitierte G. KRÜGER in seinem Handbuch der Kirchengeschichte die bis 1921 erschienenen Arbeiten über Nilus⁶⁶, allerdings ohne sich ausdrücklich über die Lokalisierung des Verfassers zu äußern. O. STÄHLIN schrieb 1924: „... nach den Untersuchungen HEUSSIS kann es als sicher gelten, daß Neilos der Asket, der Verfasser der gleich zu erwähnenden Briefe und anderer Schriften, nicht der Verfasser der *Διηγήματα* gewesen sein kann; diese tragen überhaupt ein so romanhaftes Gepräge, daß ihr geschichtlicher Wert sehr gering ist ...“⁶⁷ Ebenso urteilt, im gleichen Jahre, O. BARDENHEWER, und fügt bei: „Die Frage nach dem wirklichen Verfasser der ‚Narrationes‘ muß freilich vorläufig offenbleiben. Derselbe mag übrigens ein Zeitgenosse des Nilus gewesen sein oder doch noch dem 5. Jahrhundert angehört haben. Die Identifizierung mit Nilus ist eines der vielen Rätsel der Überlieferungsgeschichte altchristlicher Schriftwerke.“⁶⁸ 1926 entscheidet sich

⁶⁴ HEUSSIS 1921, 32 [Sperrungen im Original].

⁶⁵ Z. B. Berliner philol. Wochenschrift 38. 1918. 735-741 (ANTON L. MAYER); Theol. Lit.-Ztg. 43. 1918. Sp. 149-153; 47. 1922. Sp. 8 (beidemale HUGO KOCH).

⁶⁶ GUSTAV KRÜGER, Handbuch der Kirchengeschichte 2 I (Tübingen 1923) 205 (§ 35, Anm. 12). Ebd. 198 wird Nilus lediglich unter den „Mönchsethikern“ aufgezählt, ohne daß auf seine Lebensumstände eingegangen wird.

⁶⁷ OTTO STÄHLIN, Die nachklassische Periode der griechischen Literatur (München 1924) 1470 f. (WILHELM VON CHRISTS Geschichte der griechischen Literatur [Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft, herausgegeben von IWAN VON MÜLLER. VII. Band, 2. Teil] 6. Aufl., unter Mitwirkung von OTTO STÄHLIN, bearbeitet von WILHELM SCHMID); Sonstiges über Neilos ebd. 1470-1473 (§ 1076).

⁶⁸ OTTO BARDENHEWER, Geschichte der altchristlichen Literatur IV (Freiburg i. B.

G. RAUSCHEN in seinem Grundriß der Patrologie für HEUSSI gegen DEGENHART und spricht von „Nilus von Ancyra, früher der Sinait genannt.“⁶⁹ In 1931 und 1935 erschienenen theologischen Lexika wird die Ansicht von HEUSSI als zum mindesten höchst wahrscheinlich betrachtet⁷⁰. Später veröffentlichte Handbücher der Patrologie (B. STEIDLE [1937]⁷¹, B. ALTANER [1938]⁷², M. VILLER und K. RAHNER [1939]⁷³) und der Kirchengeschichte (K. BIHLMAYER [1940]⁷⁴, K. BIHLMAYER - H. TÜCHLE [1951]⁷⁵) sprechen sich resolut für die Unechtheit der „Narratio“ aus. Den gleichen Standpunkt nimmt der Kirchenhistoriker R. DEVREESE in seinen Studien über die Geschichte des vorislamischen Christentums in den nördlichen Randgebieten Arabiens ein. In seiner Arbeit über das Christentum auf der Sinaihalbinsel befaßt er sich auch mit der einem ägyptischen Mönch AMMONIUS zugeschriebenen Erzählung, die mit dem Nilus-Bericht sehr viel Ähnlichkeit hat. Nach einer kurzen Inhaltsangabe — es handelt sich um die Niedermetzlung einer größeren Anzahl von Mönchen der Sinaihalbinsel teils durch die „Sarazenen“ („Agarener“), teils durch die Blemyer⁷⁶ — fährt DEVREESE fort: „On reste stupéfait de la confiance donnée par les historiens à AMMONIUS, plus que surpris qu'aucun d'entre eux n'ait été tenté d'examiner le laissez-passer délivré par

1924) 164; vgl. über Nilus den ganzen Abschnitt ebd. 161-178; auch ebd. 18 f. 21 f. 107. — Der Anlaß dazu, daß die „Narratio“ dem Nilus zugeschrieben wurde, könnte ein Brief von Nilus (Ep. IV 62) gewesen sein; darin wird ein in den Grundzügen auffallend ähnlicher Vorfall erzählt. Es gibt aber nicht den geringsten Beweis dafür, daß Nilus sich mit dem darin genannten, auf der Sinaihalbinsel lebenden Einsiedler galatischer Herkunft identifizieren will. Auch ist die Echtheit des Briefes umstritten. Vgl. DEGENHART 1915, 25 f.; HEUSSI 1917, 91, 151 f. 157-159; DEGENHART 1918, 28; HEUSSI 1921, 23 f.; V. D. V., *Analecta Bollandiana* 38. 1920. 420. 422; DEVREESE, *Revue Biblique* 49. 1940. 220.

⁶⁹ GERHARD RAUSCHEN, *Grundriß der Patrologie* 8-9 (Freiburg i. B. 1926) 291 f.

⁷⁰ M. TH. DISDIER, im Artikel *Nil l'Ascète (ou Nil d'Ancyre, dit Le Sinaïte)* (*Dictionnaire de théologie catholique* XI [Paris 1931] col. 661-674), schreibt: „Le recueil des Septem narrationes de caede monachorum et de Theodulo filio, qui est, pour le moins, très douteux“ (a. a. O., col. 666 f.); weiter unten führt er dieses Werk unter den „Œuvres inauthentiques“ an erster Stelle auf. In seiner Bibliographie (a. a. O., col. 673 f.) nennt er HEUSSI'S Replik von 1921 nicht, wohl aber BARDENHEWER, der, wie oben erwähnt (Anm. 68), sich die Ergebnisse von HEUSSI völlig zu eigen macht. Vgl. bei DISDIER auch noch bes. col. 661 f. — H. ENGBERDING, Artikel *Nilus der Ältere* (*Lexikon für Theologie und Kirche* VII [Freiburg i. B. 1935] Sp. 594): „HEUSSI ... hat aber wahrscheinlich gemacht, daß diese [sc. biographischen] Angaben historisch größtenteils wertlos sind, vor allem, daß N. nicht auf dem Sinai gewesen ... ist ...“

⁷¹ BASILIUS STEIDLE, O. S. B., *Patrologia seu Historia antiquae litteraturae ecclesiasticae* (Friburgi Brisingoviae 1937) 121.

⁷² BERTHOLD ALTANER, *Patrologie* (Freiburg i. B. 1938) 212; dasselbe: 2(1950) 291.

⁷³ MARCEL VILLER, S. J., und KARL RAHNER, S. J., *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg i. B. 1939) 174; vgl. den ganzen Abschnitt 166-174 (§ 24) mit der Überschrift: *Nilus von Ankyra*.

⁷⁴ KARL BIHLMAYER, *Kirchengeschichte* 11I (Paderborn 1940) 390 (§ 75, 7).

⁷⁵ Dasselbe: 12. Aufl., neubes. von Dr. HERMANN TÜCHLE I (Paderborn 1951) 409 (§ 75, 7).

⁷⁶ ROBERT DEVREESE, *Revue Biblique* 49. 1940. 216-218. — Zu AMMONIUS siehe auch HEUSSI 1917, 29 Anm. 2. 146 f. 150 f.

TILLEMONT ⁷⁷ ... AMMONIUS, si on me permet l'expression qui rend le mieux mon sentiment, AMMONIUS sent le faux à plein nez ...” ⁷⁸ Nachdem er die Gründe für die Unechtheit dargelegt hat, erwähnt er einige darin vorkommende geographische Details und schließt: “Le reste a été fabriqué, vers la fin du VI^e siècle, par les moines savants du Sinaï, pour donner un contexte coloré à une incursion sanglante, ou à un massacre de moines de la péninsule ... C'est vraisemblablement de la même origine — je veux dire de la plume des savants Sinaïtes — que découle un récit non moins souvent que le précédent mis en cause et à profit par les historiens: le Pseudo-Nil ... Une étude pénétrante de C. HEUSSE me paraît avoir engagé les recherches sur la vraie route ...” ⁷⁹ DEVRESSE zeigt dann weiter, daß die Erzählung in vielen Einzelheiten auffallend mit der (oben genügend charakterisierten) des AMMONIUS übereinstimmt ⁸⁰. Auch die Beschreibung der Lebensweise der Sarazenen (col. 612-613) ist “vraisemblablement copiée ou inspirée d'ailleurs” ⁸¹. Der historische Wert des Ganzen ist fast gleich Null ⁸². DEVRESSE spricht deshalb konsequent nur noch von einem „Pseudo-Nilus“ ⁸³ — eine Bezeichnung, die auch hier von jetzt ab angewandt wird.

⁷⁷ [LOUIS SÉBASTIEN LE NAIN DE TILLEMONT, Kirchenhistoriker, † 1698.]

⁷⁸ DEVRESSE, a. a. O. 218

⁷⁹ DEVRESSE, a. a. O. 220.

⁸⁰ DEVRESSE, a. a. O. 220 f. — Interessanterweise hat bereits 1852 RICHARD LEPSIUS den Zusammenhang zwischen AMMONIUS und Nilus gesehen und sich sehr kritisch über den Quellenwert beider Schriften ausgesprochen; er schreibt: „Nach der Schrift des Mönchs AMMONIUS (Illustr. Chr. martyr. lecti triumpho ed. COMBES Paris 1660), dessen unverkennbar erfundene Erzählung um 370 spielt, aber nimmermehr als Geschichtsquelle für jene Zeit zu benutzen ist, sondern erst auf einigen Stellen des zu erbaulichem Zwecke geschriebenen Romans (!) des Nilus zu beruhen und in gleicher Absicht verfaßt worden zu sein scheint, wäre die Stadt Pharan in der Mitte des 4. Jahrh. durch den aus Pharan selbst gebürtigen Mönch Moses zum Christentum bekehrt worden. Bei Nilus, der um 390 gesetzt wird, über dessen Zeit und Schriften aber noch manche Ungewißheit herrscht, wird schon ein christlicher Rat (βουλή) der Stadt Pharan erwähnt. (Nili opp. quaedam 1539. 40).“ (Briefe aus Ägypten, Äthiopien und der Halbinsel des Sinai, geschrieben in den Jahren 1842-1845 [Berlin 1852] 445, in der Anm. 82 zu p. 354. Sperrungen von mir. J. H.) Anscheinend blieb aber diese kritische Äußerung eines Ägyptologen bei den Spezialisten für christliche Literaturgeschichte unbeachtet.

⁸¹ DEVRESSE, a. a. O. 220. — Derselbe: *Vivre et penser* 2 [= *Revue Biblique* 51] 1942. 265: “Leur religion et leurs mœurs nous apparaissent à travers quelques documents anciens. Et d'abord, dans un fragment d'origine incertaine, inséré parmi les *Narrationes* du Pseudo-Nil ...” (darauf folgt der Inhalt von col. 612-613). Daß DEVRESSE mit der Bezeichnung „Dokument“ der Erzählung keinen Quellenwert zusprechen will, ergibt sich klar aus seinen sonstigen Äußerungen; siehe unten Anm. 94.

⁸² DEVRESSE, *Revue Biblique* 49. 1940. 222.

⁸³ *Revue Biblique* 49. 1940. 220-222; 51. 1942. 265; *Le Patriarcat d'Antioche* (Paris 1945) 244 f. — Im Interesse meiner Studien über das Christentum im vorislamischen Arabien — siehe den Literaturbericht: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 4. 1948. 222-224; ferner: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Schriftenreihe der *Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft* X. Schöneck/Beckenried 1951) — hatte mich 1947 oder 1948 P. DE MENASCE, O. P. (damals Professor an der

Die Belege über die Stellungnahme der Patrologen und Kirchenhistoriker könnten noch vermehrt werden ⁸⁴, aber das Angeführte mag genügen, um zu zeigen, daß HEUSSIS Ergebnisse bei den Spezialisten allgemeine Anerkennung gefunden haben. Wo in neueren Werken noch von „Nilus dem Sinaiten“ die Rede ist, scheint es darauf zu beruhen, daß die einschlägigen Spezialarbeiten übersehen worden sind ⁸⁵; ich konnte keinen Autor ausfindig machen, der nach 1921 noch ausdrücklich die Ansicht von DEGENHART gegen HEUSSI verteidigt hätte ⁸⁶.

Es darf also mit genügender Sicherheit behauptet werden: die „Narratio“ stammt nicht von dem historisch bekannten Nilus, sondern ist ein pseudonymes Werk. Was läßt sich nun aber positiv über den wirklichen Verfasser, über Ort und Zeit der Abfassung aussagen? Die handschriftliche Überlieferung bringt uns hier nicht weiter, denn sie nennt überall Nilus. (Die Angabe, wonach eine vereinzelte Handschrift statt dessen einen Mönch ANASTASIUS nenne, ist unzutreffend ⁸⁷ und würde auch, wenn sie richtig wäre, nichts zur Erklärung beitragen ⁸⁸.) Die geographischen Kennt-

Univ. Freiburg/Schweiz, jetzt an der Ecole des Hautes Etudes, Paris) auf die Arbeiten von DEVREESE aufmerksam gemacht. Diesem Hinweis und den oben zitierten Ausführungen von DEVREESE über den Pseudo-Nilus verdanke ich die erste Bekanntschaft mit der schon seit 1915 so ausführlich erörterten literaturgeschichtlichen Seite der Nilus-Frage.

⁸⁴ Erwähnenswert ist, daß die Herausgeber von Sammelwerken gerade HEUSSI um Beiträge über Nilus angingen (siehe oben Anm. 63).

⁸⁵ In diesem Sinne ist es wohl zu erklären, wenn KARL MÜLLER noch 1941 (Kirchengeschichte, 1. Bd., 1. Halbbd., 3. Aufl., Neubearb. in Gemeinschaft mit FRHR. HANS VON CAMPENHAUSEN [Tübingen 1941] 639) von den „Anachoreten Nilus vom Sinai“ spricht; die einschlägigen Spezialarbeiten von HEUSSI erscheinen tatsächlich auch nicht in seiner Bibliographie.

⁸⁶ Eine Ausnahme könnte höchstens die Stellungnahme von V. D. V. [= CHARLES VAN DE VORST, S. J.] in den *Analecta Bollandiana* (38. 1920. 419-423) bilden. Dort wird DEGENHART 1915 (ebd. 420 f.) und HEUSSI 1917 besprochen (ebd. 421-423). Der Referent nimmt den Standpunkt ein, daß nicht alle Argumente von HEUSSI den gleichen Wert haben, daß der Nilus-Bericht auf jeden Fall dem 5. Jahrh. zuzuweisen ist und einen Nilus zum Verfasser hat, der auf der Sinaihalbinsel lebte; die Frage der Identität zwischen Nilus dem Sinaiten und Nilus von Ankyra wird offengelassen. (Auf diese Ausführungen stützt sich ABEL, siehe unten Anm. 89, bes. Byzantion 1. 1924. 52 note 2.) Zu den späteren Publikationen von DEGENHART und HEUSSI wird in den *Analecta Bollandiana* keine Stellung genommen. Der ebd. 423 als bald erscheinend angekündigte Band der *Acta Sanctorum*, der eine kritische Nilus-Biographie bringen soll, ist bis jetzt noch nicht erschienen. (In den *Acta Sanctorum* erschien 1925: November, Tomus IV [enthaltend die Biographien der Heiligen des 9. und 10. November], 1940 eine kritische Textausgabe des *Martyrologium Romanum*, seitdem kein weiterer Band mehr.) Inzwischen gilt aber die oben (p. 90) zitierte Schlußbemerkung von HEUSSI 1921. — Einen Beweis für die Geschichtlichkeit der Erzählung könnte man auch darin sehen, daß seit 431 ein Bischof Ampelas (= 'Abdallāh) von Elusa bezeugt ist, den man mit Theodulos, dem Sohne des Nilus, identifizieren könnte (vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 137 Anm. 1; 243 Anm. 1). Siehe dazu aber HEUSSI 1917, 154 f.

⁸⁷ Sie war von HEUSSI (1917, 155) mit Vorbehalt wiedergegeben worden (vgl. auch BARDENHEWER [wie oben Anm. 68] 163); siehe aber dagegen: V. D. V. (wie oben Anm. 86) 422; STÄHLIN (wie oben Anm. 67) 1471 Anm. 4.

⁸⁸ HEUSSI 1917, 159.

nisse des Verfassers und andere innere Gründe sprechen dafür, daß der Verfasser auf der Sinaihalbinsel lebte ⁸⁹ (vgl. auch oben p. 92). Als Zeit der Abfassung ist nach HEUSSI „mit einiger Sicherheit“ das 5. Jahrhundert anzunehmen ⁹⁰, nach DEVREESE anscheinend eher das späte 6. Jahrhundert, obwohl er sich diesbezüglich nicht ganz klar ausspricht (siehe oben p. 92). Wir haben es also wohl mit der Schrift eines unbekannten Mönches von der Sinaihalbinsel aus dem 5. oder 6. Jahrhundert zu tun.

Nun wäre es an und für sich möglich, daß diese Schrift, obwohl anonym und in den Einzelheiten historisch unzuverlässig, doch in der Milieuschilderung wirkliche Beobachtungen des Verfassers oder wenigstens glaubwürdiger Gewährsmänner enthielte. (Es wird ja auch allgemein zugegeben, daß die Erzählung von der Niedermetzlung der Sinaimönche einen historischen Kern hat, der durch ein altes Martyrerfest und durch andere Belege gesichert oder wenigstens höchst wahrscheinlich gemacht ist ⁹¹.) Um also die Frage zu entscheiden, ob wir es hier, trotz der Anonymität, mit einer brauchbaren ethnographischen Quelle zu tun haben, müssen wir die Untersuchung noch weiter führen und zunächst die Frage nach dem literarischen Charakter der „Narratio“ behandeln.

⁸⁹ Vgl. HEUSSI 1917, 150; DEVREESE, *Revue Biblique* 49. 1940. 220-222. — Zur Ortskenntnis des Verfassers vgl. auch SCHIWIETZ (wie oben Anm. 5) II 19-28. Einen speziellen Beweis dafür bildet die von F.-M. ABEL festgestellte Erwähnung des Namens Sbaïta. Im Text der POSSINUS-Ausgabe wird (MIGNE 79, col. 688B) eine Ortschaft Σουκᾶ erwähnt. WELLHAUSEN hat darin das arabische Wort *sūk* (= Markt) gesehen (Reste 137 Anm. 1; ²⁴³ Anm. 1), und HEUSSI (1917, 138) ist ihm darin gefolgt. ABEL stellte nun aber die Vermutung auf, daß Σουκᾶ εἶτα eine Verschreibung für Σουβαῖτα sei, wie es MIGNE 79, col. 688 nota 88 als einmal vorkommende Lesart angegeben wird. (Byzantion 1. 1924. 51-58, bes. 55-57.) Dann ergibt sich ein durchaus plausibles Itinerarium: bei ihrer Wanderung auf das Kulturland zu, in nördlicher Richtung, kamen die Beduinen bis nach Sbaïta. Dort wurde Theodulos als Sklave verkauft und dann nach dem 25 km weiter nördlich gelegenen Elusa (später vielleicht Ḥalaṣa oder Ḥalaṣa, etwa 20 km süd-südwestlich von Bir es-Seba' [Be'erseba'] und etwa 60 km nördlich von Kades) weiter verkauft (vgl. die Karte bei ABEL, a. a. O. 54; BENZINGER, Art. Elusa (1) in PAULY-WISSOWA, Real-Enzyklopädie V [1905] Sp. 2457; WELLHAUSEN, Reste ²⁴⁸; SMITH, Kinship ²³⁰¹; SMITH, Religion 57 [note 3 zu p. 56]). Die Konjektur von ABEL fand einige Jahre später ihre Bestätigung; in einer bisher noch nicht ausgewerteten, aus dem 10. oder 11. Jahrh. stammenden Handschrift entdeckte er den vermuteten Namen in der Form Σουβαῖτα (Journal of the Palestine Oriental Society 15. 1935. 7-11, bes. 9). Damit ist bewiesen, daß der Verfasser topographische Kenntnisse besaß, aber auch nicht mehr als das. DEVREESE meint, diese Erwähnung von Sbaïta sei tatsächlich das Einzige, was an historischen Ergebnissen aus dem Pseudo-Nilus-Bericht zu gewinnen sei. (*Revue Biblique* 49. 1940. 222.) Insbesondere bemerkt er noch: "Parler d'un évêque d'Elousa à la fin du IV^e siècle ou au début du V^e, est un anachronisme qui ne résiste pas aux documents authentiques de l'histoire et de l'épigraphie." (*Revue Biblique* 49. 1940. 222.) Dieser Anachronismus würde sich um so eher erklären, je später der Bericht anzusetzen wäre; aber es läßt sich auf diese Weise nicht entscheiden, ob er dem 5. oder 6. Jahrh. angehört. Jedenfalls teilt DEVREESE nicht die immer noch verhältnismäßig positive Einschätzung des Nilus-Berichtes durch ABEL (siehe bes. Byzantion 1. 1924. 52; Journal of the Palestine Oriental Society 15. 1935. 7).

⁹⁰ HEUSSI 1917, 146 f. 154 f. Vgl. auch BARDENHEWER (oben p. 90).

⁹¹ HEUSSI 1917, 144-148; HEUSSI 1921, 6; DEVREESE, *Revue Biblique* 49. 1940. 219 f.

2. Der literarische Charakter der Erzählung

HEUSSI hat bereits nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die „Erzählung“ zahlreiche Berührungen mit dem griechischen Roman aufweist⁹². Die Antikritik von DEGENHART — der übrigens bezüglich der Kompositionsform die Übereinstimmungen durchaus zugab⁹³ — hat diese scharfsinnigen Beobachtungen in keinem wesentlichen Punkt entkräften können⁹⁴. (Bezüglich der Eigenarten des griechischen Romans, die sich in der „Narratio“ wiederfinden, beruft HEUSSI sich auf E. ROHDE⁹⁵ und E. SCHWARTZ⁹⁶; wenn auch die spätere Forschung in vielen Einzelheiten die Auffassungen dieser beiden Gelehrten modifiziert hat⁹⁷, so werden dadurch doch keine Punkte berührt, die hier von Bedeutung wären.) Im griechischen Roman sind zwei ursprünglich voneinander unabhängige Bestandteile ziemlich äußerlich verbunden, die Liebesgeschichte und die Abenteuererzählung⁹⁸. Die Liebesgeschichte — die „Irrfahrten eines vom Geschick verfolgten Liebespaares“⁹⁹ bis zur glücklichen Wiedervereinigung — hat hier ihr Analogon in der grausamen Trennung und endlichen Wiedervereinigung von Vater und Sohn, die in zärtlicher Liebe aneinander hängen; die Ähnlichkeit erstreckt sich darüber hinaus auf viele

⁹² HEUSSI 1917, 138-144.

⁹³ DEGENHART 1918, 17-19. 20 f. 25; siehe bes. 18: „... eine zum Teil in die Stil- und Kompositionsformen des griechischen Romans gekleidete Wiedergabe der Ideale und äußerer und innerer Gefahren der Anachorese ...“

⁹⁴ Vgl. miteinander: HEUSSI 1917, 138-144; DEGENHART 1918, 19-26; HEUSSI 1921, 6-10. — Die oben (Anm. 65-83) zitierten Autoren stimmen nicht nur darin mit HEUSSI überein, daß die „Erzählung“ nicht von Nilus stammt, sondern sie betonen auch durchgehend den romanhaften Charakter, manche sogar noch stärker als HEUSSI selbst. Vgl. z. B. DEVREESE, *Revue Biblique* 49. 1940. 220: „Quant au ‘martyre’ des moines du Sinaï ..., il tient davantage du roman que de l’histoire. L’affabulation ethnographique et descriptive, aussi bien que le remplissage, y tiennent trop de place pour inspirer confiance ... parcourons rapidement les Narrationes, sans nous arrêter aux morceaux de pure littérature dont elles sont encombrées ...“ A. L. MAYER (siehe oben Anm. 65) spricht von der „durch und durch romanhaften Narratio“ (a. a. O., Sp. 737). Vgl. auch schon LEPSIUS (oben Anm. 80).

⁹⁵ ERWIN ROHDE, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*³ (Leipzig 1914) [1876].

⁹⁶ E[DUARD] SCHWARTZ, *Fünf Vorträge über den Griechischen Roman* (Berlin 1896).

⁹⁷ Vgl. darüber jetzt die Literaturangaben bei FRANZ ZIMMERMANN, *Zum Stand der Forschung über den Roman in der Antike. Forschungen und Fortschritte* 26. 1950. 59-62. — Bei ZIMMERMANN nicht erwähnt: BRUNO LAVAGNINI, *Le origini del romanzo greco* (Pisa 1922); allerdings scheint seine Theorie (Herleitung der Romane von Lokalsagen) auch keinen Anklang gefunden zu haben. — Zu KARL KÉRENYI, *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen 1927) siehe die kritischen Bemerkungen von ZIMMERMANN, a. a. O. 60b.

⁹⁸ HEUSSI 1917, 141; ROHDE, a. a. O. passim, bes. 178-183. 260-309 [= 167-172. 242-287]; SCHWARTZ, a. a. O. passim, bes. 144 f.; G. VON GRUNEBaum, *Journal of the American Oriental Society* 62. 1942. 281-290, bes. 281-283.

⁹⁹ R[ICHARD] REITZENSTEIN, *Die griechische Tefnutlegende* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrg. 1923, 2. Abh. — Heidelberg 1923) 31; zustimmend zitiert von KÉRENYI, a. a. O. p. VIII f.; GRUNEBaum, a. a. O. 281-283.

charakteristische Einzelheiten¹⁰⁰. Die „Irrfahrten“ geben im griechischen Roman Anlaß zur Schilderung ferner Länder und barbarischer Völkerschaften mit ihren sonderbaren oder abstoßenden Sitten. Vielfach werden dabei bestimmte Klischees wiederholt, in denen die Roheit und Grausamkeit der Barbaren besonders kraß hervortritt¹⁰¹. „An diese ethnographischen Bestandteile des griechischen Romans erinnert der ausführliche Passus, den die Narratio dem räuberischen Volksstamm und dem eigenartigen Ritus des Kamelopfers widmet, in gewissem Sinne auch die Schilderung des Lebens der Sinaimönche. Innerhalb der Ökonomie der Narratio ist die Ausführlichkeit dieses Passus nicht begründet; sie erklärt sich am einfachsten, wenn der Verfasser einem irgendwie feststehenden Erzählungstypus folgte, wenn er dem Nebenzwecke diente, ethnographisch zu unterhalten. Auch die Übertreibung, die in diesem Abschnitt mit unterläuft, empfängt durch den Vergleich mit den zahlreichen, geradezu grotesken Fabeleien der griechischen Abenteuererzählung ihr Licht: der Verfasser berichtet nämlich, jener Stamm habe das geopfte Kamel auf der Stelle mit Haut und Haaren, Fleisch und Eingeweiden, Mark und Knochen verschlungen und schlechterdings nichts davon übrig gelassen . . ., womit selbst Barbarenzähnen wohl denn doch etwas zu viel zugemutet ist.“¹⁰² Auch das Motiv, daß der Held (oder die Heldin) zum Menschenopfer bestimmt ist und nur durch einen glücklichen Zufall gerettet wird, findet sich wiederholt im griechischen Roman¹⁰³; Ähnliches gilt für andere Details¹⁰⁴.

Nun kann man ja auch hier wieder einwenden, daß trotz der romanhaften Komposition die Milieuschilderung auf wirklicher Beobachtung beruhen könnte; aber bei der gekünstelten, rhetorisch-pathetischen Art¹⁰⁵, dem

¹⁰⁰ Siehe HEUSSI 1917, 139-144. — Als ein Parallelfall, Verwertung griechischer Romanmotive zur Ausschmückung christlicher Heiligenlegenden, kann vielleicht der Clemensroman angesehen werden; siehe darüber KÉRENYI, a. a. O. 67-94.

¹⁰¹ Vgl. ROHDE, a. a. O. 3178-309 [= 1467-287]; 511-514 [= 1480-482]; SCHWARTZ' a. a. O. 1-137 passim, 144 f. — Auch außerhalb der Romanliteratur scheinen gewisse schematische Formen der Barbarenschilderung bestanden zu haben; so hat z. B. schon RICHARD ANDREE (Die Anthropophagie [Leipzig 1887] 12) darauf hingewiesen, daß HERODOT und STRABO meistens solche Völker des Kannibalismus beschuldigten, die an der Grenze ihres geographischen Wissens wohnten. Auch bei christlichen, besonders griechischen, Schriftstellern des Altertums galt Blutgenuß als etwas Rohes und Wider-natürliches, das barbarischen Völkern, vertierten Menschen, zugeschrieben wurde. Vgl. KARL BÖCKENHOFF, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten (Paderborn 1903), Index s. v. Blutgenuß; ders., Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes (Münster i. W. 1907) 37-49. 78 f. und Index s. v. Blutverbot. (Den Hinweis auf die beiden Arbeiten von BÖCKENHOFF verdanke ich Herrn Dr. ERWIN GRÄF [Köln], Brief vom 22. 4. 1954).

¹⁰² HEUSSI 1917, 141 f. [Sperrung im Original]; dazu DEGENHART 1918, 21-23 und die (knappe, aber prinzipielle) Erwiderung von HEUSSI 1921, 7 f.; siehe auch unten pp. 125-128.

¹⁰³ HEUSSI 1917, 143. 152 Anm. 1; KÉRENYI, a. a. O. 30. 41. 130 (vgl. den Kontext 130-137). 143. 148 f.

¹⁰⁴ HEUSSI 1917, 142-144; DEGENHART 1918, 19-26; HEUSSI 1921, 6-10.

¹⁰⁵ Vgl. DEGENHART 1915, 8 f.; HEUSSI 1917, 148 f.; DEGENHART 1918, 3. 18. 20. 26-29.

„papierenen Charakter der ‚Erzählung‘“¹⁰⁶, ist das Gegenteil bei weitem wahrscheinlicher. Ein selbständiger Quellenwert der Erzählung müßte erst positiv bewiesen werden (vgl. dazu auch unten pp. 125-128). Einzelheiten aus der Pseudo-Nilus-Erzählung, die unseren sonstigen ethnographischen Kenntnissen vom vorislamischen Arabien nicht entsprechen oder ihnen sogar widersprechen, können nicht als gesicherte Tatsachen angesehen werden. Somit bleibt nun noch die Aufgabe der inneren Kritik vom ethnographischen Standpunkte.

B. Ethnographisches

I. Allgemeine Vorbemerkungen

Unsere Untersuchung beschränkt sich auf diejenigen Details der Pseudo-Nilus-Erzählung, die das Leben der Sinai-Beduinen betreffen und deshalb von ethnographischem Interesse sind¹⁰⁷. Was läßt sich über den Ursprung und die Glaubwürdigkeit dieser Milieuschilderung an sich, abgesehen von den erzählten Vorgängen, aussagen ?

Wenn die berichteten Ereignisse historisch gesichert wären, könnten die Erlebnisberichte des Theodulos und des aus der Gewalt der Beduinen entflohenen Sklaven (wenigstens teilweise) die Quelle für die Angaben über das Menschenopfer sein ; aber die Tatsächlichkeit dieser Ereignisse ist ja höchst fraglich¹⁰⁸. Überdies wäre auch dann noch zu fragen, woher der Verfasser seine Kenntnis von den sonstigen Einzelheiten hat, z. B. von dem Kamelopfer, das sich ja nicht vor den Augen der Gefangenen abgespielt hat. Gehen also diese ethnographischen Einzelheiten etwa auf sonstige Beobachtungen von Augenzeugen oder auf zuverlässige Informationen zurück ?

Manches spricht dagegen. Zunächst scheint es, daß der Verfasser die Sprache der Beduinen nicht verstand¹⁰⁹. Außerdem setzt die Erzählung selbst

¹⁰⁶ HEUSSI 1921, 9 ; vgl. HEUSSI 1917, 149.

¹⁰⁷ Vgl. die Aufzählung dieser Abschnitte oben Anm. 6 am Schluß.

¹⁰⁸ Die Erzählung des entflohenen Sklaven siehe MIGNE 79, col. 641-656, diejenige des Theodulos ebd. col. 680-688. (Von jetzt ab wird bei Zitaten aus MIGNE 79 nur noch die Kolonne angegeben.) — Der Gebrauch der 1. Person, die Identifizierung des Verfassers der „Narratio“ mit dem greisen Eremiten, kann bloßer literarischer Kunstgriff sein (HEUSSI 1921, 9 f. 32) ; angesichts des allgemeinen Charakters der Erzählung ist dies sogar sehr wahrscheinlich (HEUSSI 1921, 9).

¹⁰⁹ Vgl. col. 628A : βῶντες ἄσημα, „indem sie Unverständliches schrien“. Nur einer von Theodulos' Mitgefangenen verstand etwas von der Sprache der Barbaren, Theodulos selbst nicht (vgl. col. 596A, 641A). Allzuviel Gewicht ist auf diese Einzelheiten allerdings nicht zu legen, die auch bloße Ausschmückung sein könnten. Col. 688A wird Theodulos selbst von den Barbaren nach dem während der Nacht verschwundenen Sklaven gefragt und gibt Antwort, ohne daß von Sprachschwierigkeiten oder einem Dolmetscher die Rede ist. Col. 652 berichtet der entflohenen Sklave ein langes Gespräch zwischen den Barbaren und einem jungen Eremiten, ohne daß gesagt wird, welcher Sprache man sich bediente. Wenn man alle diese Einzelheiten miteinander vergleicht, bekommt man eher den Eindruck, daß hier ziemlich gedankenlos erzählt wird (vgl. dazu oben p. 96 f. mit Anm. 106 ; unten p. 128 mit Anm. 217. Ein positives Indizium für Kenntnis der arabischen Sprache liegt jedenfalls nicht vor. — 669C wird

voraus, daß zwischen den Mönchen und den Beduinen kein persönlicher Verkehr bestand, daß die Mönche vielmehr in einer ängstlichen Scheu vor den „Barbaren“ lebten und am liebsten nichts mit ihnen zu tun hatten. Die häufige Bedrohung der als Einsiedler oder in kleinen Kolonien über die Sinaihalbinsel verstreut lebenden Mönche durch diese unangenehmen Nachbarn war ja die Veranlassung, daß um die Mitte des 6. Jahrhunderts durch Kaiser Justinian das befestigte Sinaikloster errichtet wurde¹¹⁰. Wenn die Erzählung einem gelehrten Mönch des Sinaiklosters aus der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts zuzuschreiben ist (vgl. oben p. 92), dann wird die Barbarenschilderung mit all ihren sonderbaren Einzelheiten sofort gut verständlich. Man braucht nur daran zu denken, in welcher Abgeschlossenheit, trotz mancher notwendiger Beziehungen zu den umwohnenden Beduinen, die Mönche des Sinaiklosters noch bis ins 19. Jahrhundert hinein lebten¹¹¹, um die Psychologie eines solchen Klosterbewohners zu begreifen: Hinter seinen Mauern, ohne direkten Kontakt mit dem Stammesleben der Nomaden, war er nur zu sehr geneigt, allen Gerüchten über die fremdartigen, wenig vertrauenerweckenden Gestalten, die zuweilen in der Nähe des Klosters auftauchten, bereitwillig Glauben zu schenken.

Dies alles hat aber nur hypothetischen Charakter. Die erwähnten ethnographischen Schilderungen (vor allem der ausführliche Abschnitt col. 612-613, der durch seine Breite auffällt und im Zusammenhang durchaus entbehrlich ist, siehe oben p. 96) könnten ja auch Einschiebsel älterer Herkunft sein (siehe oben p. 92 mit Anm. 81) und z. B. von einem Einsiedler aus der Zeit

als Name des „Königs“ der Barbaren Ἀμμωνῆς angegeben. Dieser könnte von den Namen der Stadt Ἀμμῶν abgeleitet sein, die EUSEBIUS in seinem Onomastikon erwähnt; siehe BENZINGER, Art. Amman in PAULY-WISSOWA, Real-Encyklopädie I (Stuttgart 1894) Sp. 1842.

¹¹⁰ Über die Gründung des Sinaiklosters, dessen Bau 557 vollendet war, siehe DEVRESSE, *Revue Biblique* 49. 1940. 212 f.; über seine Erwähnung durch den Anonymus von Piacenza (vgl. unten Anm. 120) ebd. 214 f.; über eine unbeabsichtigte Erwähnung bei AMMONIUS (vgl. oben Anm. 76-79), die den späten Ursprung dieser Erzählung beweist, siehe ebd. 219.

¹¹¹ Vgl. JOHN LEWIS BURCKHARDT, *Travels in Syria and the Holy Land* (London 1822) 490 f. 544-549. 554-556. 567 f.; ULRICH JASPER SEETZEN, *Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordanländer, Arabia Petraea und Unter-Ägypten* (Berlin 1854-1859) III 70-72. 97-99. IV 415 (sein Besuch auf der Sinaihalbinsel war im Jahre 1807); EDUARD RÜPPELL, *Reisen in Nubien, Kordofan und dem peträischen Arabien* (Frankfurt a. M. 1829) 258 f.; CONSTANTIN TISCHENDORF, *Reise in den Orient* (Leipzig 1846) I 216 f. 250 f.; LEPSIUS (wie oben Anm. 80) 325; LORD LINDSAY, *Letters on Egypt, Edom, and the Holy Land* ⁵(London 1858) 185-187; HEINRICH BRUGSCH, *Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel* ²(Leipzig 1868) 35. 45 f. (ebd. 45: erst seit der Herrschaft Mohammed Alis in Ägypten sind keine Angriffe der Beduinen auf das Kloster mehr vorgekommen); GEORG EBERS, *Durch Gosen zum Sinai* ²(Leipzig 1881) 260 f. 579 Anm. 253; CARLA BARTHEEL, *Unter Sinai-Beduinen und Mönchen* (Berlin 1943) 99; vgl. dazu bei p. 100 die Abbildung des „Fahrstuhls“, eines Seilaufzuges, mit dem noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. Besucher hinaufgezogen wurden, weil man nicht wagte, die Tore zu öffnen; vgl. auch ebd. 146-148 über die Gefährlichkeit der Tauara-Beduinen in früherer Zeit. Nur bestimmte Gruppen von Beduinen, die im Dienste des Klosters standen, wurden damals in das Innere des Klosters zugelassen: BURCKHARDT, a. a. O. 544. 554. 562 f.; SEETZEN, a. a. O. III 71. 75. 81. 88 f. 100; LINDSAY, a. a. O. 186.

vor der Errichtung des befestigten Sinaiklosters stammen, der mit den Beduinen doch mehr in Beziehung gekommen wäre ¹¹².

Die bisherigen allgemeinen Erwägungen führen also nicht zu einem sicheren Urteil über Wert oder Unwert der ethnographischen Angaben der Erzählung. Eine positive Bezeugung ihrer Glaubwürdigkeit liegt nicht vor, das Gegenteil ist aber ebensowenig sicher. Die Aufgabe der inneren Kritik vom ethnographischen Standpunkte verlangt also eine detaillierte Untersuchung der berichteten Einzelheiten, und das kann nur durch Vergleich mit anderweitig bekannten Tatsachen über das vorislamische Arabien geschehen.

Schon bevor ich von der literarkritischen Bestreitung der Echtheit eine Ahnung hatte (siehe oben Anm. 83), waren mir bei meinen Arbeiten über das arabische Opfer ¹¹³ immer wieder gewisse Eigenheiten aufgefallen, die die Glaubwürdigkeit des Pseudo-Nilus-Berichtes etwas verdächtig machten. Diese Eigenheiten sind doppelter Art : 1. Es finden sich in dieser Erzählung eine Reihe von Kultgebräuchen, die für das beduinische Arabien sonst nirgends bezeugt sind und teilweise zu den anderweitig bezeugten Bräuchen sogar in direktem Widerspruch stehen. 2. Die „Barbaren“ des Pseudo-Nilus erscheinen einerseits als sehr roh und primitiv, andererseits finden sich bei ihnen eine Reihe von Kulturelementen, die sie über das beduinische Niveau erheben und eine fortgeschrittenere materielle Kultur voraussetzen.

Diese Beobachtung muß zur Vorsicht mahnen, berechtigt aber auch noch nicht dazu, den ganzen Bericht schlechthin für unglaubwürdig zu erklären. An und für sich wäre es ja möglich, daß sich in einem solchen Randgebiet, wie es die Sinaihalbinsel ist, kulturelle Besonderheiten (und auch ein anorganisches Nebeneinander bodenständiger und entlehnter Kulturelemente) fänden. Sind die erwähnten Abweichungen und Widersprüche nicht anders zu erklären als durch mangelhafte Kenntnisse des Verfassers ? Diese Frage kann nur durch die Detailuntersuchung beantwortet werden. Zum Zweck

¹¹² Hiezu könnte man vergleichen, welche Rolle in der vorislamischen Poesie der christliche Einsiedler spielt, dessen Lampe nächtlichen Wanderern den Weg finden hilft. Siehe WELLHAUSEN, Reste 232 ; BUHL-SCHAEDE (wie oben Anm. 39) 65. Über die Rolle der Einsiedler und Mönche bei der Ausbreitung des Christentums im nördlichen Arabien siehe HENRI CHARLES, Le christianisme des Arabes nomades (Paris 1936) 35-50.

¹¹³ Siehe J. HENNINGER, Kannibalismus in Arabien ? Anthropos 35-36. 1940-41. 631-646 ; Ist in Arabien die rituelle Erdrosselung eines Tieres bekannt ? Anthropos 37-40. 1942-45. 319-320 ; Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen. Anthropos 37-40. 1942-45. 779-810 ; Über Huhnopfer und Verwandtes in Arabien und seinen Randgebieten. Anthropos 41-44. 1946-49. 337-346 ; Le sacrifice chez les Arabes. Ethnos (Stockholm) 13. 1948. 1-16 ; Zur Herkunft eines islamischen Opfergebetes. Anthropos 45. 1950. 852-856 ; Die unblutige Tierweihe der vorislamischen Araber in ethnologischer Sicht. Paideuma 4. 1950. 179-190 ; Les fêtes de printemps chez les Arabes et leurs implications historiques. Revista do Museu Paulista (São Paulo, Brasil) Nova Serie 4. 1950. 389-432 ; Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres in zwei Hälften ? Zur Deutung von Gen. 15, 9 ff. Biblica 34. 1953. 344-353 ; Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien. Zeitschr. f. Ethnol. 79. 1954. 82-117. — Außerdem liegt im Manuskript vor : Menschenopfer bei den Arabern. — Die Gesamtdarstellung „Das Opfer bei den Arabern“ hoffe ich 1956 oder 1957 veröffentlichen zu können.

dieser Untersuchung werden die ethnographischen Angaben in drei Teile gegliedert: Das Menschenopfer — das Kamelopfer — Sonstiges über die Lebensweise der Beduinen.

II. Angaben über das Menschenopfer

Grundlegend ist der folgende Text:

«Θεὸν οὐκ εἰδότες οὐ νοητὸν, οὐ χειρότευκτον· ἄστρῳ δὲ τῷ πρωῒνῳ προσκυνοῦντες καὶ θύοντες ἀνατέλλοντι τῶν λαφύρων τὰ δόκιμα ὅταν ἕξ ἐφόδου ληστρικῆς αὐτοῖς περιγένηται τι πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειον. Παῖδας δὲ μάλιστα προσφέρειν σπουδάζουσιν ὥρᾳ καὶ ἡλικίας ἀκμῇ διαφέροντας· ἐπὶ λίθων συμπεφορημένων περὶ τὸν ὄρθρον τούτους ἱερεύοντες.»

„Sie kennen keinen Gott, weder einen geistigen noch einen mit Händen gemachten, sondern sie beten den Morgenstern an und schlachten ihm, wenn er aufgeht, das Beste der Beute, wenn ihnen auf einem Raubzuge etwas zur Schlachtung Geeignetes zugefallen ist, am liebsten blühende Knaben [wörtlich: Knaben, die sich durch (Jugend-)Zeit und Blüte des Lebensalters auszeichnen], die sie auf zusammengeschichteten Steinen um die Morgendämmerung opfern.“ ¹¹⁴

Einige weitere Einzelheiten bezüglich Menschenopfer finden sich in der Erzählung des entflohenen Sklaven (col. 641) und des Theodulos (col. 680-688). Daraus ergibt sich folgendes: 1. Die Beduinen bringen regelmäßig Menschenopfer dar. 2. Sie nehmen dazu Gefangene. 3. Am liebsten nehmen sie blühende Knaben. 4. Dieses Opfer wird der Morgensterngottheit dargebracht. 5. Deshalb findet es in der Morgendämmerung statt und muß vor Sonnenaufgang beendet sein (solange der Morgenstern noch sichtbar ist). 6. Als Schlachtaltar dienen aufgeschichtete Steine. 7. Das Blut des Geopferten wird als Libation ausgegossen. 8. Die Leiche wird auf einem Holzstoß verbrannt. 9. Auch Weihrauch findet bei diesem Opfer Verwendung. 10. Das Opfer hat Sühnecharakter.

Es ist also nun zu untersuchen, ob diese Einzelheiten, im Lichte unserer sonstigen Kenntnisse über das vorislamische Arabien, glaubwürdig sind.

1. Das Vorkommen regelmäßiger Menschenopfer

Daß die Beduinen der Sinaihalbinsel oder der unmittelbar angrenzenden Gebiete von Arabia Petraea in vorislamischer Zeit Menschenopfer dargebracht hätten, darüber liegt in den übrigen Quellen keine Angabe vor. Nach MADER wäre allerdings die Existenz von Menschenopfern auf der Sinaihalbinsel noch im 6. Jahrh. n. Chr. positiv bezeugt; er schreibt: „Zu erwähnen ist hier auch ein eigentümlicher, noch im 6. Jahrh. n. Chr. auf der Sinaihalbinsel blühender Kultus mit Linnenephod und Gottesbild, wo man den Himmelsgott (*El, Baal*)

¹¹⁴ Col. 612C-D; deutsche Übersetzung nach WELLHAUSEN, Reste 42.

verehrte mit Neumondfest, Beschneidung und Menschenopfern ; nach LAND soll es ein altsemitischer Kult gewesen sein. EVAGRIUS SCHOL. berichtet, daß noch im Jahre 594 ein gewisser Na'man Menschenopfer brachte.“¹¹⁵ Ob MADER den erwähnten „Na'man“ ebenfalls auf der Sinaihalbinsel lokalisieren möchte, ist nicht ersichtlich ; auf jeden Fall gehört er nicht dorthin, denn es handelt sich um den Lahmidenfürsten Nu'mān III. von Hira am Euphrat. Außerdem ist die Angabe über die von ihm dargebrachten Menschenopfer auch nicht ganz zuverlässig¹¹⁶. Für die Menschenopfer auf der Sinaihalbinsel im 6. Jahrh. n. Chr. gibt MADER als Belege an : [LAND] „Theol. Tijdschrift 1868, 156 ff. ; vgl. DILLMANN, Handbuch 103“¹¹⁷. Den Artikel von LAND hat MADER aber wohl nicht im Original eingesehen (dafür spricht, daß dieser Artikel nicht in seinem Literaturverzeichnis steht, und daß die Seitenzahlen nur summarisch angegeben werden), sondern kennt ihn nur durch DILLMANN. Bei diesem findet sich die Angabe in folgender Form : „LAND in Theol. Tijdschrift 1868, 156 ff. (s. SCHULTZ 411) meint : die altisraelitische Religion habe sich an den Sinai als altes Heiligtum angelehnt (und Ismael, Midian und Edom haben sie geteilt). Dort auf der Sinaihalbinsel kannte noch ANTONINUS MARTYR von Placentia einen altsemitischen Kult mit Linnenephod und Gottesbild ; wo man den Himmelsgott (*El, Baal*) verehrte, ohne weibliche Gottheit, mit Neumonds fest und Beschneidung, als Feuer- und Kriegsgott, dem auch Menschenopfer fielen.“¹¹⁸ In Wirklichkeit gibt es aber weder in dem Artikel von LAND¹¹⁹ noch in dem erwähnten Pilgerbericht des sogenannten ANTONINUS MARTYR aus Piacenza¹²⁰ eine Angabe über Menschenopfer im 6. Jahrh. n. Chr. DILLMANN hat vielmehr versehentlich Aussagen von LAND über den alttestamentlichen Jahwe mit Aussagen über den noch im 6. Jahrh. n. Chr. auf der Sinaihalbinsel geübten heidnischen Kult kombiniert ; auch daß dort

¹¹⁵ MADER (wie oben Anm. 22) 67.

¹¹⁶ EVAGRIUS SCHOLASTICUS, Hist. eccl. VI, c. 22 (MIGNE, Patrologia Graeca 86/2, col. 2877 — MADER, a. a. O. 67 Anm. 2 gibt col. 2878 an, wo die lateinische Übersetzung steht —) hat die Namensform Νααμάνης. Zur kritischen Bewertung dieser Nachricht siehe TH. NÖLDEKE, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden (Leyden 1879) 347 Anm. 1 ; CHARLES (wie oben Anm. 112) 60.

¹¹⁷ MADER, a. a. O. 67 Anm. 1. — Es handelt sich um : AUGUST DILLMANN, Handbuch der alttestamentlichen Theologie (Leipzig 1895).

¹¹⁸ DILLMANN, a. a. O. 103 Anm. 1. — Zu dem dort erwähnten Werk von SCHULTZ siehe unten Anm. 121.

¹¹⁹ J. P. N. LAND, Over den Godsnaam יהוה en den titel נביא. Theologisch Tijdschrift 2. 1868. 156-175.

¹²⁰ Als Beleg für den Bericht des „ANTONINUS MARTYR namelijk uit Placentia“ gibt LAND, a. a. O. 164 an : Acta Sanctorum, t. II Maji in praef. Der Text findet sich in dem genannten Band (Antverpiae 1680) pp. X-XVI ; neue kritische Ausgabe bei PAULUS GEYER, Itinera Hierosolymitana saeculi IIII-VIII (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 39) (Vindobonae 1898) 157-218. Die bei LAND (a. a. O. 164) wiedergegebenen Angaben über ein Idol der Sarazenen aus weißem Marmor, dessen Farbe sich angeblich bei Neumond verdunkelte, siehe cap. 38 dieses Pilgerberichtes (Acta Sanctorum, l. c., p. XIVb ; GEYER, l. c., 184 f.) ; von Menschenopfern ist aber dort mit keinem Wort die Rede. Vgl. auch zu diesem Bericht DEVREESE, der den Autor immer nur als „l'Anonyme de Plaisance“ bezeichnet (Revue Biblique 49. 1940. 209 notes 1 et 2. 210 mit note 4. 214-216. 219 mit note 3).

der Himmelsgott als *El* oder *Baal* bezeichnet wurde, geht auf einen Irrtum zurück ¹²¹. Damit entfällt jede Spur einer Bezeugung von Menschenopfern auf der Sinaihalbinsel für diese Zeit. Soweit ich sehe, ist auch MADERS Angabe von niemand weiter übernommen worden. Positiv bezeugt sind Menschenopfer in den nördlichen Randgebieten Arabiens während des 5. und 6. Jahrh. nur für die Lahmidin in Hira am Euphrat ¹²² und für nicht näher lokalisierte „wilde Araber“, die einen Überfall auf die Stadt Bēth-Hūr am Euphrat gemacht hatten ¹²³ (wohl Beduinen der syrischen Wüste). In beiden Fällen berichten aber die historischen Quellen nur einzelne Fälle von Menschenopfern; auf regelmäßige Darbringung von solchen in Hira läßt sich höchstens aus einer stark sagenhaft gefärbten Erzählung schließen ¹²⁴.

2. Gefangene als normales Beuteopfer

Daß nach einem Kriegs- oder Raubzug Opfer (Dankopfer?) von der Beute dargebracht wurden, ist für das vorislamische Arabien öfters bezeugt ¹²⁵.

¹²¹ Siehe LAND, a. a. O. 163: „Zoodra wij slechts afzien van de meer en meer geestelijke voorstelling van den God Israëls in de geschriften der propheten, dan vinden wij alom punten van overeenkomst tusschen dezen en den Baäl der omwonende volken; ook hij is hemelgod, vuurgod, zonnegod ... krijgsgod. Ook hem zijn menschenoffers gebragt ... [Sperrung von mir. J. H.] ... Het eenige verschil in karakter ... is dit: dat de God Israëls altijd mannelijk is, ook geen vrouwelijk wezen naast zich heeft, en dat bij zijne dienst niets sexueels voorkomt [Sperrung im Original].“ Ebd. 164 wird dann der Bericht des sog. ANTONINUS MARTYR zitiert (siehe oben Anm. 120), 165 f. ist die Rede von den Gottesnamen *Baäl* und *El* (in vorchristlicher Zeit!), 166 von Beschneidung. Aus diesen Texten hat DILLMANN, infolge flüchtiger Lektüre, Einzelheiten kombiniert, die nichts miteinander zu tun haben. — Das bei DILLMANN zitierte Werk von SCHULTZ hat, soviel ich feststellen konnte, auch nichts über Menschenopfer und nichts über ANTONINUS MARTYR, sondern spricht nur vom Sinai als einem uralten heiligen Ort. (HERMANN SCHULTZ, Alttestamentliche Theologie [Göttingen 1896] 88 f.; diese Stelle scheint der bei DILLMANN zitierten [411] zu entsprechen. Die 4. Auflage dieses Werkes [1889] war mir nicht zugänglich).

¹²² Mundir III. von Hira (505-554 n. Chr.) nahm auf einem Streifzug den Sohn seines Feindes, des Ghassänidenfürsten al-Hāriṭ V., gefangen und opferte ihn der 'Uzzā (nach dem Bericht des Historikers PROKOPIUS VON CÄSAREA, De Bello Persico II 28, 13). Derselbe Fürst nahm bei einem Überfall auf die syrische Stadt Emesa (Homs) 400 Nonnen gefangen und opferte sie ebenfalls dieser Gestirngottheit (nach syrischen Quellen; siehe J. P. N. LAND, Anecdota Syriaca III [Lugduni Batavorum 1870] 247). Vgl. zum Ganzen WELLHAUSEN, Reste 40. 43. 115; GUSTAV ROTHSTEIN, Die Dynastie der Lahmidin in al-Hira (Berlin 1899) 75-87 (bes. 81. 82). 140; CHARLES (wie oben Anm. 112) 59. 65. Diese und andere Berichte über Menschenopfer im vorislamischen Arabien werden in einer anderen, noch nicht veröffentlichten Arbeit (siehe oben Anm. 113) näher erörtert.

¹²³ Darüber berichtet der syrische Schriftsteller ISAAK VON ANTIOCHIEN (5. Jahrh.) (ISAACI ANTIOCHENI Opera, ed. BICKELL [Gießen 1873-1877] I 220; war mir im Original nicht zugänglich; vgl. WELLHAUSEN, Reste 40 f.).

¹²⁴ Über die sagenhafte Erzählung von den zwei blutbestrichenen Steinpfeilern (*Ghariyān*) in Hira, aus der man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Schlüsse auf ein alljährliches Fest mit Darbringung von Menschenopfern ziehen kann, vgl. WELLHAUSEN, Reste 43 f.; ROTHSTEIN (wie oben Anm. 122) 38 f. 140 f.; siehe auch W. BAUMGARTNER, Schweiz. Archiv f. Volkskunde 41. 1944. 7 mit Anm. 7.

¹²⁵ WELLHAUSEN, Reste 120 Anm. 1. 121. 127 Anm. 4; SMITH, Religion 459 note 1. 460. 491; GOTTSCHALK (wie oben Anm. 37) 132 f.

Ferner liegen auch einige Angaben darüber vor, daß Kriegsgefangene (im weitesten Sinne des Wortes, einschließlich Frauen und Kinder) geopfert wurden ¹²⁶. Daß aber das normale Beuteopfer ein Menschenopfer war und nur in Ermangelung geeigneter Menschen ein Kamel dargebracht wurde ¹²⁷, fällt aus dem Rahmen dessen heraus, was wir sonst über das vorislamische Arabien wissen.

3. Junge Menschen als bevorzugte Opfergabe

Anläßlich des oben (p. 102) erwähnten Überfalles auf die Stadt Bēth-Hūr berichtet ISAAK VON ANTIOCHIEN: „Knaben und Mädchen wurden von den wilden Arabern der *Kaukabtā* geopfert.“ ¹²⁸ Das ist die einzige Parallele aus den vorliegenden Berichten, die hierher gehört. Alle sonstigen Angaben

¹²⁶ Vgl. die oben Anm. 122 und 123 erwähnten Beispiele; ferner WELLHAUSEN, Reste 115 f. Übrigens wird es auch hier notwendig sein, manche herkömmliche Auffassungen zu korrigieren. So schreibt z. B. WELLHAUSEN (Reste 115 f.): „Noch bei Antara (9, 1) findet sich der Name *Hadī* d. i. Opfer, für einen Gefangenen, der hingerichtet wird. Allerdings ist da bloß der Name erhalten; die Gefangenen werden in der uns näher bekannten Zeit des arabischen Heidentums nicht mehr geopfert, sondern nur, wenn sie nicht gelöst oder verkauft werden, getötet; gewöhnlich zur Rache, manchmal auch zur Übung für Leute, die Experimente mit dem Schwerte machen sollen.“ [Sperrungen von mir. J. H.] Dagegen bemerkt aber NÖLDEKE ([wie oben Anm. 20] 665b, note **): „The word *hadī*, ‘conducted’, cannot be cited as an argument. When applied to a single individual, it denotes a prisoner, a person who is under the protection of another, or a bride who is brought to her husband. When applied to sacrificial victims, it is always a collective, the singular being then *hadīya*. Thus it would not be correct to say that a prisoner is called a ‘victim’.“ Auffallenderweise scheint von dieser Kritik NÖLDEKES kaum Notiz genommen worden zu sein, während man die vorher erwähnte Stelle aus WELLHAUSEN immer wieder zitiert finden kann.

¹²⁷ Siehe col. 613A: „Ἦν δὲ οὗτοι (sc. παῖδες) μὴ παρῶσι ... „Wenn solche (sc. Knaben) nicht vorhanden sind ...“

¹²⁸ Siehe oben Anm. 123. Es wäre eine interessante Aufgabe für einen Spezialisten der syrischen oder byzantinischen Literatur, der Frage nachzugehen, ob zwischen ISAAK VON ANTIOCHIEN und Pseudo-Nilus auch in sonstigen Einzelheiten Übereinstimmungen bestehen, welche die Hypothese einer literarischen Abhängigkeit verstärken könnten. — Nebenbei bemerkt, scheint es DEGENHART (siehe oben Anm. 53-61) gar nicht aufgefallen zu sein, daß nach der von ihm aufgestellten Chronologie Theodulos zur Zeit des Barbarenüberfalles schon längst kein „blühender Knabe“ mehr sein konnte, sondern ein junger Mann von mindestens 25-30 Jahren sein mußte. Nach der Erzählung hatte er ja schon seit langer Zeit (μέχρι πολλοῦ, col. 604B) mit seinem Vater am Sinai gelebt; nach DEGENHART (1915, 27; vgl. auch ebd. 4. 5. 12. 30 f.) war Nilus höchst wahrscheinlich etwa 340 geboren und um 380 Mönch geworden; damals standen seine beiden Söhne noch „in jugendlichem Alter“ (ebd. 29); der Sarazenenüberfall ist aber auf 399-400 anzusetzen (ebd. 37; vgl. HEUSSI 1921, 22 mit Anm. 1). Nach col. 601C waren die beiden Kinder noch „durchaus unmündig“ (νήπιοι κομιδῇ), als Nilus sich von seiner Frau trennte. Der Herausgeber POSSINUS meint aber, Theodulos sei schwerlich jünger als 15 Jahre gewesen, als er mit seinem Vater in die Einsamkeit zog (non facile quindecim annis minorem, col. 640 nota 82). Diese Schätzung beruht wohl nur auf der allgemeinen Erwägung, daß für einen jüngeren Knaben ein Eremitenleben nicht möglich sei. Wenn DEGENHART das anerkennt, müßte zur Zeit des Überfalles Theodulos schon 35 Jahre alt gewesen sein. Für diese Unstimmigkeiten kann man allerdings Pseudo-Nilus selbst nicht verantwortlich machen, da sich bei ihm keine Jahreszahlen finden.

über Kinderopfer im vorislamischen Arabien sind nicht ad rem. Ganz abgesehen davon, daß die betreffenden Erzählungen zum Teil historisch zweifelhaft sind, handelt es sich in keinem anderen Falle um erbeutete junge Menschen, sondern um eigene oder Sklavenkinder¹²⁹.

4. Darbringung von Menschenopfern an die Morgensterngottheit

Im Pseudo-Nilus-Bericht wird gesagt, die Morgensterngottheit sei das einzige von diesen Beduinen verehrte höhere Wesen; ihr werden sowohl Menschen- wie Tieropfer dargebracht (siehe oben p. 100; vgl. auch col. 684 A und 684 C, wo der Morgenstern — ὁ ἑωσφόρος — erwähnt wird).

Daß der Morgensterngottheit Menschenopfer dargebracht wurden, ist für andere arabische Stämme durch die oben (p. 102 f.) genannten syrischen und griechischen Autoren bezeugt; dort wird als Empfängerin dieser Opfer die Göttin *al-'Uzzā* (bzw. *Kaukabtā*, „die Sternin“, oder *Beltis*, „die Herrin“) genannt¹³⁰. Es handelt sich, trotz der verschiedenen Namen, immer um dieselbe Göttin, und zwar um eine solche, die (wenigstens in den nördlichen Randgebieten Arabiens) mit dem Venusstern identifiziert wurde¹³¹. Es wäre also möglich, daß der gleiche Kult auch bei den Sinai-Beduinen bestanden hätte, jedoch fehlt eine anderweitige positive Bezeugung dafür. Daß bei einem arabischen Stamm die Venussterngottheit als einzige Gottheit verehrt wurde, ist weder in arabischen noch in außerarabischen Quellen ausdrücklich bezeugt¹³². Von Menschenopfern an eine Venussterngottheit erwähnen ara-

¹²⁹ In der nordarabischen Oase Dūma wurde nach PORPHYRIUS, *De abstinentia ab esu animalium* (ed. RUD. HERCHER, Paris 1858) II 56 alljährlich ein Kind (παῖς) geopfert und unter dem Altar begraben. Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 115; SMITH, *Religion* 198. 205. 370. 409 note 1; LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 261 mit note 3. Es handelt sich dort aber um eine sesshafte und wahrscheinlich zum Teil aramäische Bevölkerung. Näheres darüber siehe in der oben Anm. 122 erwähnten Arbeit über das Menschenopfer. NOLDEKE ([wie oben Anm. 20] 665b note ||) schreibt dazu: „Probably not the oasis Dumat al-jandal, where *Wadd* was worshipped . . ., but Dūma in the Haurān, which was included in the province of Arabia.“ Wenn diese Annahme zutreffen sollte, wäre es noch evident, daß es sich um etwas Peripherisches handelt, da ja der Haurān schon zu Syrien gehört.

¹³⁰ Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* 40-43. 115.

¹³¹ Siehe HENNINGER, *Zeitschrift für Ethnologie* 79. 1954. 82-117, bes. 101-110. Der Versuch, die Morgensterngottheit der Beduinen des Pseudo-Nilus als männlich nachzuweisen, muß als gescheitert betrachtet werden. Siehe *Anthropos* 37-40. 1942-45. 805 Anm. 105.

¹³² Vgl. die Angaben über den Kult der *'Uzzā* bei WELLHAUSEN, *Reste* 34-45; ROSA KLINKE-ROSENBERGER, *Das Götzenbuch (Kitāb al-Aṣnām)* des Ibn al-Kalbi (Leipzig 1941) 38-43. 94-104 passim. Herr Dr. E. GRÄF (Köln) macht mich darauf aufmerksam, die Angabe über exklusive Verehrung der Morgensterngottheit könnte insofern richtig sein, als es sich um die tatsächliche kultische Verehrung handeln könne. „Die einleitenden Sätze im griechischen Text [oben p. 100] vertragen sich vielleicht mit einer Situation, wie sie in Naḥla mit seinem *'Uzzā*-Heiligtum herrschte . . . Für einen oberflächlichen Beobachter konnte doch in Naḥla der Eindruck entstehen, *'Uzzā* sei die einzige Gottheit der dortigen Bewohner.“ (Brief vom 30. 3. 1954.) (Über das Heiligtum in Naḥla, zwischen Mekka und Tā'if, siehe WELLHAUSEN, *Reste* 34-39. 45; KLINKE-ROSENBERGER, a. a. O. 39-43.) „Zur ausschließlichen Verehrung des Morgensterns erinnerte mich Herr Prof. W. CASSEL an eine parallele Erscheinung in einer gewissen

bische Quellen nichts¹³³; die einzigen diesbezüglichen Berichte sind die oben genannten syrischen und griechischen. Angesichts dieser Sachlage erklärt sich die Aussage des Pseudo-Nilus am plausibelsten wie folgt: Der Verfasser kannte die Angaben griechischer und syrischer Schriftsteller über Menschenopfer zu Ehren einer Venussterngottheit bei bestimmten arabischen Stämmen der nördlichen Randgebiete. Weil in diesen Berichten keine andere Gottheit erwähnt wird, nahm er an, daß die Morgensterngottheit die einzige Gottheit

Schicht thamüdenischer Inschriften, in der auch nur eine einzige Gottheit vorkommt. Er hält die betr. Angabe von Pseudo-Nilus nicht für ganz unwahrscheinlich, wenn man sie ... auf die praktische kultische Verehrung bezieht. Es handelt sich da natürlich nicht um einen theologisch fundierten Mono- oder Henotheismus.“ (Brief von Dr. E. GRÄF vom 31. 3. 1954.) Bei Berücksichtigung dieser Deutungsmöglichkeit darf also die betreffende Aussage von Pseudo-Nilus nicht unbedingt als unglaubwürdig betrachtet werden, daher wird im folgenden auf diese Einzelheit kein Gewicht mehr gelegt. Zu beachten bleibt aber: nichts im Text weist darauf hin, daß die Beduinen zu ihrem Opfer ein Heiligtum aufsuchten. Die ganze Schilderung des entflohenen Sklaven (col. 641-656) und des Theodulos (col. 680-688) setzt voraus, daß die Beduinen in der Nacht vor dem geplanten Menschenopfer an einem einsamen, abgelegenen Platz lagerten, und in der Beschreibung des Kamelopfers (siehe unten p. 114) wird ebenfalls mit keinem Wort auf einen heiligen Ort angespielt.

¹³³ Vgl. die in Anm. 132 zitierten Belege; siehe auch J. NOUVILLE, *Hespéris* 8. 1928. 368-375. — Der Nilus-Bericht enthält außerdem noch eine Einzelheit, für die sich weder in arabischen noch in außerarabischen Quellen eine Parallele findet: daß nämlich für das Menschenopfer an den Morgenstern anscheinend nur eine ganz bestimmte Nacht in Frage kommt. Man fragt sich ja, warum Theodulos, nachdem durch einen Zufall an dem dafür vorgesehenen Morgen das Opfer unmöglich geworden war (siehe unten p. 145 f.), nicht in der nächsten Morgendämmerung geopfert werden konnte. Herr Dr. E. GRÄF wirft in seinen Briefen vom 24. 3. und vom 30. 3. 1954 die Frage auf, ob vielleicht das Opfer an einen Termin gebunden war, der von einer bestimmten Stellung des Venusplaneten abhing. In diesem Sinne könnte man tatsächlich die Angabe verstehen, daß dem Morgenstern bei seinem Aufgang (ἀνατέλλοντι) das Beste von der Beute als Opfer dargebracht wurde. Dabei wäre es möglich, daß der Autor den heliakischen Aufgang gemeint hätte, d. h. den Tag, an dem der Stern zum erstenmal vor Sonnenaufgang sichtbar wird. In der ganzen Erzählung findet sich aber sonst keine Einzelheit, die diese Deutung bestätigen würde; und selbst wenn der Autor dies hätte zum Ausdruck bringen wollen, wäre es, wie schon gesagt, für das beduinische vorislamische Arabien etwas ganz Singuläres. Mir scheint aber, daß auch dieser Zug sich einfach aus dem künstlichen Charakter der Erzählung erklärt (siehe pp. 95-97. 145 f.): Theodulos mußte durch einen glücklichen Zufall gerettet werden, und ein solcher Zufall konnte sich nicht mehrmals wiederholen; deshalb mußte alles auf eine einzige Nacht abgestellt werden. Für diesen künstlichen Charakter der Erzählung sprechen, außer den pp. 95-97 und 145 f. genannten Gründen und chronologischen Widersprüchen (siehe HEUSS 1917, 136. 153 f.), auch noch folgende Einzelheiten aus der Erzählung des entflohenen Sklaven (col. 641-656) und des Theodulos (col. 680-688): der Sklave flieht bei Nacht, durch eine Gegend, die er nur vom einmaligen Durchzug bei Tage kennt, und alles geht glatt vonstatten. Daß die Hunde des Beduinenlagers anschlagen und den Flüchtling verfolgen könnten, daran hat der Erzähler offenbar nicht gedacht. (Man kann auch nicht einwenden, es handle sich um eine Kriegerschar auf einem Raubzug, die keine Hunde bei sich habe, denn gleich nach der Rettung des Theodulos ist die Rede von Frauen, mit denen er „tändeln“ sollte — siehe unten p. 146 f. — was ein vollständiges Lager voraussetzt.) Als die Beduinen am Morgen bemerken, daß der Sklave entflohen ist, nehmen sie das ganz gelassen hin. Das alles ist recht unwahrscheinlich, paßt aber ganz zu der sonstigen Verschwommenheit des Hintergrundes der Erzählung.

dieser Nomaden sei, und daß ihr Kult auch im äußersten Westen der Wüste, auf der Sinaihalbinsel, geübt werde. — Griechische und syrische Werke waren den gelehrten Mönchen des Sinaiklosters¹³⁴ leicht zugänglich. Wenn wir annehmen, daß der Pseudo-Nilus-Bericht sich nicht auf direkte Beobachtungen, sondern auf Buchgelehrsamkeit stützt, erklären sich am befriedigendsten sowohl die Übereinstimmungen wie auch die Abweichungen gegenüber anderen Quellen. Das zeigt sich bezüglich der Morgensterngottheit besonders deutlich, trifft aber auch für andere Details zu.

5. Opferdarbringung vor Sonnenaufgang

Mit dem Umstand, daß die Morgensterngottheit Empfänger des Opfers ist, hängt zusammen, daß das Opfer zur Zeit der Morgendämmerung (περὶ τὸν ὄρθρον, col. 612 D) dargebracht werden muß, d. h. solange die Venus als Morgenstern sichtbar ist, nicht früher und nicht später. Diesem Umstand verdankt der junge Theodulos seine Rettung; die Barbaren schlafen an dem für seine Opferung bestimmten Tage über den Sonnenaufgang hinaus (col. 688 A), und daher kann der Ritus nicht mehr gültig vollzogen werden (vgl. dazu Anm. 132 und 133).

Nun ist aber diese Angabe völlig isoliert. Wo immer in der religionsgeschichtlichen Literatur von Opfern im vorislamischen Arabien die Rede ist, die vor Sonnenaufgang dargebracht werden müssen, ist der einzige dafür beigebrachte Quellenbeleg gerade der Pseudo-Nilus-Bericht¹³⁵. (Das gilt auch

¹³⁴ Über die umfassenden Sprachkenntnisse mancher dortiger Mönche siehe DEVREESE, *Revue Biblique* 49. 1940. 214; vgl. auch ebd. 219 f.

¹³⁵ Siehe WELLHAUSEN, *Reste* 115. 119; SMITH, *Religion* 282; LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 258. — SMITH hat allerdings noch einen anderen Beweis zu erbringen versucht; er schreibt: "It may be noted that the ceremonies at Mozdalifa lay wholly between sunset and sunrise, and that there was apparently one sacrifice just at or after sunset and another before sunrise — another point of contact with the ritual described by Nilus." (SMITH, *Religion* 342 note 1.) Muzdalifa ist eine Ortschaft in der Nähe des Berges 'Arafa bei Mekka, etwa 2 Wegstunden von Minā entfernt (siehe GAUDEFRY-DEMOMBYNES, *Contribution à l'étude du pèlerinage de La Mekke* [Paris 1923] 240). Über die dort vollzogenen Zeremonien, die jetzt einen obligatorischen Teil des islamischen Wallfahrtsrituals bilden, siehe C. SNOUCK HURGRONJE, *Het Mekkaansche Feest* (Leiden 1880) 154-158 (wieder abgedruckt: *Verspreide Geschriften I* [Bonn und Leipzig 1923] 101-104); WELLHAUSEN, *Reste* 81 f. 120; FR. BUHL, *Art. Muzdalifa*. *Enzyklopädie des Islām III* (Leiden 1936) 864b-865a; GAUDEFRY-DEMOMBYNES, a. a. O. 238-240. 256-267 (erwähnt nichts von den bei SMITH vermuteten vorislamischen Opfern während der Nacht). SMITH hatte auch in der *ifāda* (dem Laufen von 'Arafa nach Muzdalifa) eine Übereinstimmung mit der bei Nilus beschriebenen Szene finden wollen: "... if the meaning is 'distribution', the *ifāda* answers to the rush of Nilus's Saracens to partake of the sacrifice". (SMITH, *Religion* 342; vgl. hier unten pp. 125-142). Dazu bemerkt aber GAUDEFRY-DEMOMBYNES (a. a. O. 260 note 3): "R. SMITH (*Religion* 342) avait une autre interprétation: l'*ifāda* se rattacherait au partage des victimes. Cette explication qui avait paru un instant plausible a été abandonnée." (Über die jetzt vorherrschende Erklärung siehe ebd. 260 Text und note 3.) Diese Analogie zum Nilus-Bericht ist also hinfällig. Für die andere Analogie, die Opfer während der Nacht, gibt SMITH keine Belege an, und seine Vermutung findet auch keine Stütze in der islamischen Tradition (nach brieflicher Mitteilung von Herrn Dr. E. GRÄF, 13. 1. 1954). Daß nach islamischem Gesetz Gebet und Opfer nicht im Augenblick des Sonnenaufganges, sondern etwas später stattfinden

bezüglich des Kamelopfers, wo das Fleisch vor Sonnenaufgang verzehrt sein muß, siehe unten p. 118 f.) Nun könnte das Schweigen der arabischen Quellen ja ein Zufall sein, aber es fällt schwer, wiederholt solche Zufälle anzunehmen. Daher liegt die Vermutung näher, daß diese Einzelheit von dem Autor aus dem vorausgesetzten Morgensternkult abgeleitet worden ist. Bei dem romanhaften Charakter der Erzählung (siehe oben pp. 95-97) ließ sich daraus leicht eine Situation konstruieren, welche die Rettung des Theodulos ermöglichte: gerade an diesem Tage verschliefen sich die Beduinen (vgl. dazu auch unten p. 145 f.).

6. Aufgeschichtete Steine als Schlachttar

Es war üblich, die zum Opfer bestimmten Knaben auf zusammengeschichteten Steinen (ἐπὶ λίθων συμπεφορημένων, col. 612 D) zu schlachten. (An anderer Stelle ist die Rede davon, daß die Beduinen einen Altar errichtet hatten [βωμὸν ἤγειραν, col. 641 A]. Bei wohlwollender Interpretation braucht man darin keinen Widerspruch zu sehen, sondern kann annehmen, daß hier der Steinhaufen als „Altar“ bezeichnet wird). Wie paßt diese Einzelheit zu den sonstigen Berichten über das vorislamische Arabien?

Gewöhnlich dienten im vorislamischen Arabien große Steinblöcke als Opfersteine¹³⁶. Daß man in Ermangelung solcher gelegentlich kleinere Steine zusammenlas und aufschichtete, wäre an sich nicht unwahrscheinlich. Es gibt aber keine positive diesbezügliche Angabe außer dem Pseudo-Nilus-Bericht¹³⁷.

müssen, wird allgemein als eine Reaktion gegen vorislamischen Sonnenkult betrachtet (hat also nichts mit früheren Opfern an den Morgenstern zu tun). Vgl. dazu WELLHAUSEN, Reste 81 mit Anm. 2; IGNAZ GOLDZIEHER, Abhandlungen zur arabischen Philologie I (Leiden 1896) 113-116; GAUDEFRY-DEMOMBYNES, a. a. O. 219 note 7. 264 f.; A. J. WENSINCK, Enzykl. des Islām II (Leiden 1927) 210a. 212b. 213a (im Art. *Ḥadždj*, ebd. 208b-213b); JOSEPH CHELHOD, Revue de l'histoire des religions 142. 1952. 208 f. Inkonsequenterweise setzt CHELHOD aber dann doch wieder voraus, daß die vorislamischen Opfer nicht zu Ehren der Sonne, sondern zu Ehren des Morgensterns (und deshalb während der Nacht) dargebracht wurden (anscheinend nimmt er das ohne jede Einschränkung an), während der Islam das *ḍaḥīya*-Opfer nach Sonnenaufgang ansetzte (a. a. O. 206-215, bes. 208-210). Als Argumente führt er an: 1. den Nilus-Bericht, dessen Tragweite er (selbst für den Fall, daß dieser zuverlässig wäre) ungebührlich verallgemeinert: "De fait, d'après le récit de Saint-Nil, nous savons que le sacrifice antéislamique était accompli avant le lever du soleil et dédié à l'étoile du matin ..." (a. a. O. 208); 2. das islamische Verbot, während der Nacht zu opfern (ebd. 210). Dieses Verbot wird aber niemals mit einer heidnischen Praxis motiviert, auch ist in der islamischen Tradition nicht von vorislamischen nächtlichen Opfern die Rede (briefliche Mitteilung von Dr. E. GRÄF, 13. 1. 1954). Nimmt man noch dazu, daß der Nilus-Bericht in sich fragwürdig ist und isoliert bleibt, so kann man CHELHODS Beweisversuch keine Durchschlagskraft zuerkennen. — Vgl. auch unten Anm. 175.

¹³⁶ WELLHAUSEN, Reste 39. 47. 76. 83 Anm. 1. 101 f. 104. 105. 116. 117. 118. 121. 129. 141. 184; SMITH, Religion 114. 200-212. 339; COOK, ibid. 568-571.

¹³⁷ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 42. 102. 111. 116; SMITH, Religion 201. 338; GRAY (wie oben Anm. 38) 123. — MORITZ (wie oben Anm. 25) schreibt, die Gefangenen seien „auf einem von Steinen aufgebauten und mit Blumen bekränzten Altar“ geopfert worden. Daß ein Altar in der Wüste mit Blumen bekränzt worden sein soll, ist etwas eigenartig. Es ist auch nicht ersichtlich, worauf sich MORITZ hinsichtlich dieser Einzelheit stützt, es sei denn, daß ihm bei der Lesung der lateinischen Übersetzung des Nilus-Textes

Daß bei Arabern wie bei anderen Semiten Steinhaufen (cairns) mit sakraler Bedeutung vorkamen, ist allerdings eine bekannte Tatsache¹³⁸; die Frage ist aber, ob solche als Unterlage beim Schlachten eines (tierischen oder menschlichen) Opfers, als Ersatz für Opfer-Schlachtsteine, nachgewiesen sind; dieser Gebrauch scheint unbekannt zu sein. Auch die erwähnten großen Opfersteine (*anšāb*) waren keine eigentlichen Schlachtsteine; das Opfer wurde nicht auf, sondern vor dem Stein geschlachtet und der Stein dann mit dem Opferblut besprengt oder bestrichen¹³⁹. Die heutigen Sinai-Beduinen werfen zwar bei einem Gemeinschaftsopfer Steine zu einem Haufen zusammen, aber das Kamel wird vor diesem Steinhaufen, nicht auf ihm, geschlachtet; der Steinhaufen ist nur *šahāda*, „Zeugnis“, für das vollzogene Opfer¹⁴⁰. Also ist auch hier

eine Flüchtigkeit unterlaufen wäre; dort heißt es nämlich: „Cui rei pueros in primis expetunt flore aetatis et forma praecipuos, quos ... circa diluculum sacrificant.“

¹³⁸ Siehe WELLHAUSEN, Reste 111 f. 184; SMITH, Religion 200-212 passim; COOK, ibid. 570; LAMMENS (wie oben Anm. 40) 170 note 6. 173-176. 178 f.; ANTONIN JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab (Paris 1908) 333. 335 f. 351; T[AUFIQ] CANAAN, Journal of the Palestine Oriental Society 4. 1924. 73-77; EDMOND DOUTTÉ, Magie et religion dans l'Afrique du Nord (Alger 1909) 420-434; G. A. BARTON, Art. Stones (Semitic), in: HASTINGS, Encyclopaedia XI (1920) 876a-877a (bes. Heaps of Stones, ebd. 876b-877a); BUHL-SCHAEDEER (wie oben Anm. 39) 83 f.; (Belege: 84 Anm. 230); JOHANNES SONNEN, Die Beduinen am See Genesareth (Köln 1952) 95. 103. 110. 112 f. 114; vgl. auch RICHARD ANDREE, Ethnographische Parallelen und Vergleiche I (Stuttgart 1878) 46-58, bes. 48-50; OLBRICH, Art. Steinhaufen, Steinopfer, Steinwerfen, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VIII (Berlin und Leipzig 1936-37) Sp. 406-413. — Das Steinwerfen in Minā, zu einer „Steinigung des Teufels“ umgedeutet (wie auch das Steinwerfen auf Gräber zuweilen aus einem Ehrenerweis zu einer Beschimpfung umgedeutet wurde), bildet noch jetzt einen obligatorischen Bestandteil des islamischen Wallfahrtsrituals; siehe WELLHAUSEN, Reste 80; GAUDEFRY-DEMOMBYNES (wie oben Anm. 135) 267-276; SNOUCK HURGRONJE, Het Mekkaansche Feest 159-161 (= Verspr. Geschr. I 105 f.); DOUTTÉ, a. a. O. 430 f.; BUHL-SCHAEDEER, a. a. O. 84 mit Anm. 230; FR. BUHL, Art. *Djamra*, Enzyklopädie des Islām I (Leiden 1913) 1056a-1057a; A. J. WENSINCK, ebd. II (1927) 210a-b. 212b-213a (im Art. *Ḥadždj*, 208b-213b); FR. BUHL, ebd. III (1936) 575a (im Art. *Minā*, 574a-575a). Noch in islamischer Zeit fand die Zeremonie auch an anderen Stellen in der Nähe von Mekka, außerhalb des Tales von Minā, statt; vgl. SNOUCK HURGRONJE, a. a. O. 461 (= Verspr. Geschr. I 106); ders., Mekka II (Den Haag 1888) 119 Anm. 1.

¹³⁹ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 101. 103. 116-118. 121; SMITH, Religion 227 f.

¹⁴⁰ Vgl. B. UBACH, Revue Biblique 42. 1933. 79-81, bes. 80; dazu die Abbildungen bei p. 80 (Pl. II-III). Aus Moab erwähnt JAUSSEN (wie oben Anm. 138) allerdings, daß dort bei bestimmten Gelegenheiten das Blut des Opfertieres über den sakralen Steinhaufen (der z. B. ein Heiligengrab bezeichnen kann) ausgegossen wird (a. a. O. 333). — ADOLF KELLER, der ebenfalls das (von UBACH beschriebene) Nebī-Hārūn-Opferfest der Sinai-Beduinen gesehen hat und davon eine, allerdings nur summarische, Schilderung gibt (Eine Sinai-Fahrt. [Frauenfeld 1901] 90-92), beschreibt die Opferszene selbst wie folgt: „Nach dem Gebete wurde der Hals des Kamels zurückgebogen, ein Beduine mit scharf geschliffenen Schwerte trat hinzu und durchschnitt mit einem Streiche die Halsadern des Kamels, so daß das Blut in starkem Strahle herausfuhr und den Steinhaufen bespritzte, vor dem das Kamel kniete. Ich wußte nicht, ob dieser Steinhaufen zufällig da lag oder die Stelle eines Altars vertreten sollte, der zwar bei den Arabern nie die Bedeutung hatte wie bei den Israeliten“ (a. a. O. 90). [Sperrung von mir. J. H.]. Auch aus diesem Augenzeugenbericht geht also hervor, daß das Kamel nicht auf dem Steinhaufen geschlachtet wurde; vgl. dazu unten p. 121 f. mit Anm. 190 und 191.

wieder die Angabe der Erzählung isoliert, ohne positive Bestätigung. Es wäre möglich, daß der Verfasser etwas über das Vorkommen von Steinhäufen u. ä., allenfalls auch über deren sakrale Bedeutung, gewußt, sie aber irrtümlich als Opferaltäre gedeutet hätte (wie ja auch in Europa Dolmen vielfach als „Opfersteine“ bezeichnet wurden); ebenso gut könnten aber alttestamentliche oder klassische Reminiszenzen für dieses Detail verantwortlich sein.

7. Blutlibation

Daß das Blut des geopfert Menschen ausgegossen oder ausgesprengt wurde, ist an der oben zitierten Stelle (col. 612) nicht erwähnt, wird aber in der Erzählung des Theodulos vorausgesetzt. Zunächst wird bei den Zurüstungen zum Opfer erwähnt, daß ein Gefäß (φιάλη, eine Schale, besonders = Opfer- schale) bereitstand (col. 681 A), nach SMITH ¹⁴¹ zur Aufnahme des Blutes. Man könnte auf den ersten Blick allerdings annehmen, daß es sich um eine begleitende Weinspende handle, denn nach Altar und Schwert werden σπονδή (Trankspende, Weinspende) und φιάλη direkt nebeneinander aufgezählt (a. a. O.). Daß der Verfasser aber an eine Blutlibation gedacht hat, geht aus dem folgenden Gebet des Theodulos hervor, wo es heißt : „Laß nicht zu, daß mein Blut eine Trankspende für Dämonen werde“ (μὴ δῶς δαίμοσι σπονδὴν γενέσθαι τὸ ἐμὸν αἷμα, col. 684 A) ^{141a}.

Nun sind für das vorislamische Arabien Blutriten bei Tieropfern zwar reichlich bezeugt ¹⁴² ; für Menschenopfer läßt sich dies aber höchstens indirekt aus einer Erzählung über zwei blutbestrichene Steinpfeiler (angeblich Grabsteine, in Wirklichkeit wahrscheinlich Opfersteine) in Hira erschließen ¹⁴³. In diesem Falle besteht also wenigstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß die Angabe der „Narratio“ mit einem tatsächlich geübten Brauch übereinstimmt.

8. Verbrennung des geopfert Menschen

Den Abschluß des Menschenopfers sollte die Verbrennung des Getöteten bilden. Zur Vorbereitung für das Opfer hatten die Beduinen nach Pseudo-Nilus schon am Vorabend einen Altar errichtet und Holz aufgeschichtet

¹⁴¹ Vgl. SMITH, Religion 364. 368 f.; er rechnet mit der Möglichkeit, daß die Opferteilnehmer Menschenblut tranken oder wenigstens damit besprengt wurden. Siehe dazu unten Anm. 151. — Eine Anspielung auf Blutlibation könnte auch noch col. 613A vorliegen, wo der greise Eremit die Befürchtung ausspricht, sein Sohn könne den blutdürstigen (wörtlich : mit Blutschuld befleckten) Dämonen zum Opfer dargebracht werden (ἀνενεχθῇ παλαμναίοις ἱερεῖον δαίμοσι) — Wenn im Text eine Weinspende (neben der Blutspende) gemeint ist, dann spricht das erneut für den künstlichen Charakter der Erzählung, da Weinlibationen in Arabien selten waren und auf fremden Einfluß zurückgingen ; vgl. WELLHAUSEN, Reste 41 Anm. 1. 114. 144. 182 f. Dieser Zug würde sich dann eher als Reminiszenz an griechische Opferbräuche erklären.

^{141a} Über die Vorstellung, daß die (mit heidnischen Gottheiten identifizierten) Dämonen Blut, besonders Opferblut, genießen, bei christlichen Schriftstellern des Altertums siehe BÖCKENHOFF, Das apostolische Speisegesetz (wie oben Anm. 101) 36 f. 42 f. 48. 53-58. 60-64. 103. 115. 122. Vgl. dazu auch unten Anm. 143a und 279a.

¹⁴² Siehe WELLHAUSEN, Reste 43. 49. 54. 59. 61. 63. 77. 83 Anm. 1. 101 f. 105. 116. 118. 127. 129. 142 ; SMITH, Religion 114. 165. 201 f. 210 f. 228 f. 339. 340.

¹⁴³ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 43 f.; siehe auch oben Anm. 124.

(βωμὸν ἡγείραν καὶ ξύλα παρέθεσαν, col. 641 A). Daß diese Verbrennung als wirkliches Brandopfer aufzufassen ist, geht hervor aus dem Gebet des Theodulos: „Laß nicht . . . die bösen Geister am Dufte meines Fleisches sich laben!“ (*... μηδὲ κνίσσῃ τῶν ἐμῶν σαρκῶν εὐφρανθείησαν πνεύματα πονηρά*, col. 684 A)^{143a}. Diese Angabe ist aber für das beduinische Arabien etwas so Auffallendes, daß sie immer wieder Befremden erregt hat¹⁴⁴. Tatsächlich kannte das eigentliche Arabien in vorislamischer Zeit kein Brandopfer¹⁴⁵ (ebensowenig wie heute)¹⁴⁶,

^{143a} Über die Vorstellung, daß der Fettdampf der Opfer den Dämonen als Nahrung dient, bei christlichen Schriftstellern des Altertums siehe BÖCKENHOFF (wie oben Anm. 141a) 37. 48. 49. 55. 56. 115 f. 122.

¹⁴⁴ So schreibt z. B. ALFRED VON KREMER, nachdem er über das Erlebnis des Theodulos nach WELLHAUSEN, *Reste* 137 [= 242] referiert hat: „Vom Verbrennen des Opfers ist keine Rede, der Mangel an Brennstoff macht es ohnehin höchst unwahrscheinlich. Man häufte wohl über dem Leichnam Steine auf.“ (Studien zur vergl. Kulturgeschichte I-II [Sitzungs-Berichte der Akademie der Wissensch. zu Wien, Phil.-hist. Cl. 120. 1890. 3. Abhdlg.] 44 Anm. 1). Hier liegt eine Flüchtigkeit vor, da ja der Pseudo-Nilus-Bericht ausdrücklich vom Holz zum Verbrennen spricht; interessant ist nur, daß KREMER, von seiner Kenntnis der Realien her, eine Verbrennung für „höchst unwahrscheinlich“ hält. — Vgl. auch RYCKMANS (wie oben Anm. 47) 10: „A part un fait signalé par Nil, on ne trouve pas d'allusion à la combustion d'encens et d'aromates, usage très répandu en Arabie méridionale. Le feu ne paraît pas intervenir dans le rituel du sacrifice. . .“ — Vielleicht darf für die Sinaihalbinsel im Altertum der Holz-mangel nicht allzu stark betont werden. Der Pseudo-Nilus-Bericht spricht vom Holzreichtum der Gegend, die von den Boten aus Pharan durchwandert wurde (col. 664 A; vgl. dazu EBERS [wie oben Anm. 111] 243. 576 Anm. 224). Diese Angabe kann nicht ohne weiteres mit einem Hinweis auf den romanhaften Charakter der Erzählung beiseitegeschoben werden, denn man muß bei dem Verfasser eine wirkliche Kenntnis der Sinaihalbinsel anerkennen, wenn sie sich auch nicht auf die Kulturverhältnisse der Beduinen erstreckt (vgl. oben Anm. 89). Zu beachten bleibt, daß auf der Sinaihalbinsel noch bis in die neueste Zeit hinein Holzkohlen hergestellt und sogar von dort exportiert wurden (siehe EBERS, a. a. O. 243; JOHN LEWIS BURCKHARDT, *Notes on the Bedouins and Waháby*s [London 1830] 139; ders., *Travels in Syria* (wie oben Anm. 111) 495; RÜPPELL [wie oben Anm. 111] 203). Auch BARTHEEL ([wie oben Anm. 111] 65 f.), macht darauf aufmerksam, daß der Holzbestand immer stärker dahinschwindet. „Im allgemeinen macht man für den Rückgang des Baum- und Buschbestandes den Brennholz- und Holzkohlenbedarf der Hafenstadt Suez und die seit Jahrhunderten den Sinai passierenden Mekkakarawanen verantwortlich. Vom waldlosen Ägypten konnte Suez kein Holz beziehen, und das gesamte Holzmaterial für die Stadt und für die Versorgung der Schiffe, die von hier aus ins Rote Meer und nach Indien fuhren, wurde von der Sinaihalbinsel bezogen. Für den Suezkanal und für die Torer Quarantänelager der heimkehrenden Mekkapilger wurden große Mengen von Brennholz beansprucht; stellenweise wurden ganze Tamariskenhaine völlig zerstört, unzählige Akazien im Gebirge geschlagen.“ Demnach darf man für das Altertum noch mit einem reicheren Holzbestand rechnen (vgl. auch H. GRIMME, *Petermanns Geographische Mitteilungen* 73. 1927. 90 f.), und ein Brandopfer bzw. Leichenverbrennung wäre nicht physisch unmöglich gewesen. Bestehen bleibt aber, daß das eine wie das andere den allgemeinen Beduinensitten widerspricht.

¹⁴⁵ „Hinsichtlich des Opferritus ist voranzustellen die Tatsache, daß die Araber keine Feueropfer haben. Der Altar ist kein Heerd, es brennt kein Feuer darauf. Ob die Brandstätte des Quzah eine Ausnahme von der Regel bildete, ist einigermaßen zweifelhaft.“ (WELLHAUSEN, *Reste* 116; vgl. auch ebd. 82). — „Sie [die altsemitische Religion] kennt lediglich ein Opfer ohne Altar und ohne Feuer.“ (SAMUEL IVES CURTISS, *Verhandl. des 2. Intern. Kongresses für Allg. Religionsgeschichte* 2 [1904] 154.) Vgl. auch SMITH,

abgesehen von Randgebieten im Süden und Norden der arabischen Halbinsel ¹⁴⁷, wo zur Einführung des Brandopfers, außer der Veränderung der allgemeinen Kulturverhältnisse beim Übergang vom nomadischen zum sesshaften Leben, auch fremde Kultureinflüsse beigetragen haben ¹⁴⁸. (Der Versuch, mit linguistischen Gründen ein höheres Alter und einen gemeinsemitischen Ursprung des Brandopfers nachzuweisen, kann nicht als geglückt betrachtet werden ¹⁴⁹.)

Allerdings begegnet man in der religionswissenschaftlichen Literatur öfters der Behauptung, Menschenopfer seien im vorislamischen Arabien regelmäßig (oder doch sehr häufig) verbrannt worden ¹⁵⁰. Hier müßte zunächst einmal gefragt werden, ob die Verbrennung als Teil des Opferritus zu betrachten war, oder ob sie nur den Zweck hatte, die Leiche zu beseitigen. Da Kannibalismus im vorislamischen Arabien nicht üblich war ¹⁵¹, kam nur Begraben oder Verbrennen der Leiche in Betracht. Für das Begraben gibt es einen positiven Beleg, aus der Oase Dūma ¹⁵². Die Behauptung, daß die Menschenopfer sonst meist verbrannt worden seien, stützt sich nur auf zwei Argumente; das eine ist die Pseudo-Nilus-Erzählung, deren Glaubwürdigkeit hier gerade in Frage steht, das andere ist der Name *Muḥarrik*, „Verbrenner“, der in der

Religion 114. 201. 227. 229. 338. 342. 371. 372; RYCKMANS (siehe oben Anm. 144). — Wenn manche Autoren sagen, das Brandopfer sei „fast“ unbekannt, dann nur wegen der angeblichen Ausnahme bezüglich der Menschenopfer; siehe dazu aber hier p. 111 f. Eher könnte man eine Ausnahme in der Tatsache sehen, daß bisweilen das Reitkamel eines Verstorbenen mit Sattel und Gepäck am Grabe verbrannt wurde (WELLHAUSEN, Reste 180 f.); es ist aber nicht sicher, ob darin ein Opfer zu sehen ist (vgl. ebd. 181). — Über ein heiliges Feuer, bei dem geschworen wurde, siehe WELLHAUSEN, Reste 189; CARL BROCKELMANN, Archiv f. Religions-Wissenschaft 21. 1922. 114 Anm. 2; aber in den Quellen weist nichts darauf hin, daß es ein „Opferfeuer“ war, wie BROCKELMANN schreibt. Auch das Feuer, das zu Ehren des Gottes *Kuzah* in Muzdalifa angezündet wurde (siehe SMITH, Religion 342) war kein Opferfeuer, sondern ein Ritus, dem sympathetische Magie zugrundelag; siehe GAUDEFRY-DEMOMBYNES (wie oben Anm. 135) 260 mit den dort zitierten Belegen; vgl. auch den ganzen Kontext 260-262; WELLHAUSEN, Reste 81 f.

¹⁴⁶ Vgl. SAMUEL IVES CURTISS, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients (Leipzig 1903) 261; GUSTAF DALMAN, Palästina-Jahrbuch 13. 1917. 20; GUSTAF DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina I/2 (Gütersloh 1928) 445 f.

¹⁴⁷ Über Brandopfer im alten Südarabien siehe die Belege bei HENNINGER, Anthropos 37-40. 1942-45. 795. 797; über die nördlichen Nachbarländer Arabiens siehe SMITH, Religion 340 f. 406. 471; vgl. auch ebd. 200. 236; ALBRIGHT (wie oben Anm. 45) 294.

¹⁴⁸ Vgl. RUDOLF KITTEL, Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte (Leipzig 1908) 97-158 passim, bes. 156; LOISY (wie oben Anm. 27) 435. — Über das späte Aufkommen des Brandopfers siehe KITTEL, a. a. O.; SMITH, Religion 375. 384 f.

¹⁴⁹ Gegen WELLHAUSEN, Reste 248 (Nachtrag zu p. 116) und LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 261 f. siehe: G. DALMAN, Neue Petra-Forschungen (Leipzig 1912) 49 f.

¹⁵⁰ Siehe WELLHAUSEN, Reste 116; SMITH, Religion 227. 229. 339. 364 mit note 1. 371. 372. 377. 386; LOISY (wie oben Anm. 27) 455.

¹⁵¹ Siehe HENNINGER, Anthropos 35-36. 1940-41. 631-646. — Auch SMITH, der das Vorkommen des Kannibalismus noch für die Zeit Mohammeds behauptet, spricht sich aber doch dafür aus, daß bei Menschenopfern in historischer Zeit kein Kannibalismus vorkam (Religion 368: "Whether the custom of actually eating the flesh survived in historical times in any case of human sacrifice is more than doubtful . . .").

¹⁵² Siehe oben Anm. 129. — Aussetzen der Leiche scheint nirgends üblich gewesen zu sein.

Genealogie der Lahmiden und der Ghassāniden vorkommt, mit bestimmten daran geknüpften Erzählungen¹⁵³. Bei diesen Erzählungen handelt es sich aber um nachträgliche Versuche zur Deutung eines nicht mehr verstandenen Beinamens, deren historischer Wert höchst zweifelhaft ist; und wenn sie von europäischen Autoren trotzdem oft positiv gewertet wurden, so geschah das nicht ohne Einfluß der Nilus-Erzählung¹⁵⁴. Alles in allem: es gibt keinen sicheren Beleg für das Verbrennen von Menschenopfern bei vorislamischen Beduinen, noch weniger dafür, daß diese Verbrennung einen Teil des Opferritus gebildet hätte.

Nun wäre es allerdings noch möglich, daß in einem Randgebiet, wie es die Sinaihalbinsel darstellt, das Brandopfer aus dem Norden eingedrungen wäre. In der Nachbarschaft, in Petra, finden sich ja (wenigstens nach Ansicht mancher Autoren) Brandopferaltäre¹⁵⁵. Die Lebensverhältnisse der Wüste mit ihrem großen Holzmangel, der zur Verwendung von Kamelmist als Brennstoff nötigt, sprechen aber eher dagegen, wenn es auch vielleicht auf der Sinaihalbinsel etwas anders war (vgl. oben Anm. 144). Das Ganze erklärt sich viel zwangloser, wenn das Kolorit dieser Schilderung aus der Buchgelehrsamkeit des Autors stammt (Menschenopfer im Barbaren-Klischee des griechischen Romans, siehe oben p. 96, oder biblische Schilderungen: das Opfer Abrahams Gen. 22, mit Altar aus aufgeschichteten Steinen und Holzstoß, oder die Moloch-Opfer der israelitischen Königszeit mit Feuergebrauch).

9. Verwendung von Weihrauch

Neben Altar, Holzstoß, Schwert und Libationsschale wird unter den zum Opfer bereitgestellten Dingen auch Weihrauch genannt (λίβανος, col. 681 A). Die Autoren, die diese Angabe registrieren, bezeichnen sie vielfach als auffallend¹⁵⁶, da sonst im vorislamischen Arabien (außer in den altsüdarabischen Hochkulturen) Verbrennung von Weihrauch beim Opfer nirgends bezeugt ist¹⁵⁷. Tatsächlich scheint es im alten Arabien so zu sein: wo kein Brandopfer (von

¹⁵³ Vgl. SMITH, Religion 365 note 1 (zu p. 364). 377 mit note 1; vgl. auch WELLHAUSEN, Reste 57. 116.

¹⁵⁴ Siehe ROTHSTEIN (wie oben Anm. 122) 95; vgl. auch ebd. 46-50. 142. Dazu kommt noch, daß manche dieser Erzählungen sich gar nicht auf Verbrennung von Menschenopfern beziehen, sondern auf Verbrennung einer Stadt oder eines feindlichen Lagers im Kriege. Es müssen also erst wieder neue Annahmen gemacht werden, um diese Racheakte mit dem alttestamentlichen Bann (*herem*) und diesen mit einem Menschenopfer zu identifizieren. Ausführliche Kritik dieser Theorien in der oben (Anm. 122) angekündigten Arbeit über das arabische Menschenopfer.

¹⁵⁵ Das Vorhandensein von Brandopferaltären in Petra wird behauptet von CURTISS, Ursemitische Religion 311-316, dagegen entschieden in Abrede gestellt von G. DALMAN, der sorgfältige Untersuchungen an Ort und Stelle gemacht hat (DALMAN, Petra und seine Felsheiligtümer [Leipzig 1908] 56 f.; vgl. auch ebd. 79. 168; ferner DALMAN, Neue Petra-Forschungen [Leipzig 1912] 49 f.).

¹⁵⁶ Siehe RYCKMANS (oben Anm. 144); vgl. WELLHAUSEN, Reste 42. 116 mit ebd. 114. 142 Anm. 2.

¹⁵⁷ WELLHAUSEN, Reste 114. 142 Anm. 2; nur bei den Nabatäern, einem Volk mit stark synkretistischer Religion, bezeugt: WELLHAUSEN, Reste 41 Anm. 1; SMITH, Religion 230 note 4; DALMAN, Petra 58 f. 83.

animalischer Opfermaterie) üblich ist, findet sich im allgemeinen auch keine kultische Verbrennung von Weihrauch: So ist auch bei diesem Detail anzunehmen, daß keine Beobachtung von Tatsachen vorliegt.

10. Sühnecharakter des Opfers

Das Opfer soll zur Sühne und Reinigung dienen (λύτρον αὐτοῖς καὶ καθάρσιον, ὡς δοκοῦσιν, ἐσόμενον, col. 613A). Diese Aussage erscheint zunächst beachtenswert ; jedoch fällt auch hier die Isoliertheit und Fremdartigkeit auf. Über Sühnopfer ist aus dem vorislamischen Arabien (außer den südarabischen Hochkulturen) so gut wie nichts bekannt ¹⁵⁸. Allenfalls könnte man den Begriff im weiteren Sinne nehmen, so daß dabei weder eine moralische noch eine kultische Verfehlung vorausgesetzt wäre, sondern das Opfer im Sinne des heutigen *jedu* lediglich als „Lösungsopfer“ zur Abwendung eines physischen Übels aufgefaßt würde ¹⁵⁹. Aber auch dann bleibt noch auffallend, daß ein Mensch die normale Opfergabe zu diesem Zwecke sein soll. Bei keinem anderen (historischen oder sagenhaften) Menschenopfer aus dem alten Arabien ist dieser Zweck ausgesprochen.

Zusammenfassung

Von den zehn aufgezählten Elementen des Menschenopfers läßt sich kein einziges genau in der angegebenen Form in arabischen Quellen nachweisen. Gewisse Anhaltspunkte sind nur vorhanden für Nr. 1 und 2 (regelmäßige Menschenopfer, und zwar Opferung von Gefangenen), — aber hinsichtlich des letzteren nicht für eine regelmäßig geübte Sitte, der gegenüber ein Tieropfer bloßer Ersatz wäre —, und Nr. 7 (ritueller Gebrauch von Menschenblut), aber nur indirekt zu erschließen. Nr. 1-4 finden sich in griechischen oder syrischen Quellen bezüglich anderer Beduinstämme (oder Oasenbewohner). Nr. 5-10 machen im wesentlichen den Eindruck von Ausschmückungen, die entweder aus anderen Kulturgebieten (griechische Opferbräuche, Reminiszenzen aus dem Alten Testament) übertragen oder der Phantasie des Erzählers entsprungen sind. Angaben über Verbrennung der Leiche auf einem Holzstoß und Mitverbrennen von Weihrauch bei einem Menschenopfer stehen im Widerspruch zu dem, was wir sonst aus dem vorislamischen Arabien wissen. Nimmt man noch dazu, daß für weitere Einzelheiten die Bestätigung fehlt, so erscheint die Schilderung des Menschenopfers als wenig glaubwürdig. Es bleibt nun aber noch zu untersuchen, wie es mit den anderen Kultbräuchen und sonstigen ethnographischen Einzelheiten steht, die berichtet werden.

¹⁵⁸ Die langen Ausführungen von SMITH über Sühnopfer (Religion 397-440 ; dazu COOK ebd. 645-654 ; siehe auch Index s. vv. Atonement, Piacula) enthalten sehr wenig Material über die Araber (vgl. 227). Er weist gelegentlich darauf hin, daß in keiner andern semitischen Religion das Sühnopfer eine solche Entfaltung gefunden hat wie bei den Hebräern (ebd. 350). Aus den altsüdarabischen Hochkulturen gibt es eine Anzahl Belege dafür (siehe bei HENNINGER, Anthropos 37-40. 1942-45. 798 f.), aber es wird immer wieder bemerkt, daß dies gegenüber dem übrigen Arabien etwas Auffallendes ist (vgl. ebd. 806. 808 mit Anm. 117).

¹⁵⁹ Vgl. LOISY (wie oben Anm. 27) 437. 455 f. ; CURTISS, Ursemitische Religion 226-237. 256. 258.

III. Angaben über das Kamelopfer

Der vielzitierte und vielkommentierte Text über das Kamelopfer, wohl der bekannteste Abschnitt aus der Pseudo-Nilus-Erzählung, hat folgenden Wortlaut :

« Ἦν δὲ οὗτοι (sc. παῖδες) μὴ παρ-
ῶσι, κάμηλον λευκὴν τῷ χρώματι καὶ
ἄμωμον ἐπὶ γονάτων ἀνακλίναντες περι-
έρχονται τρίτῳ κύκλῳ κειμένην παμ-
πληθεὶ δολιχεύοντες. Ἐξαρχεῖ δὲ τις καὶ
τῆς περιόδου καὶ ᾧδῆς τῆς εἰς τὸ ἄστρον
αὐτοῖς πεποιημένης, ἣ τῶν βασιλευόν-
των ἢ τῶν ἡλικία καὶ γῆρα σεμνουμέ-
νων ἱερέων · ὃς μετὰ τὴν τρίτην περίο-
δον, οὕπῳ τῆς ᾧδῆς παυσαμένου τοῦ
πλήθους, ἔτι δὲ ἐπὶ γλώττης τὸ ἀκρο-
τελεύτιον τοῦ ἐφυμνίου φέροντος, σπα-
σάμενος τὸ ξίφος εὐτόνως παῖει κατὰ
τοῦ τένοντος, καὶ πρῶτος μετὰ σπουδῆς
τοῦ αἵματος ἀπογεύεται. Καὶ οὕτως
προσδραμόντες οἱ λοιποὶ ταῖς μαχαίραις
οἱ μὲν σὺν ταῖς θριξὶν μέρος τι βραχὺ
τῆς δορᾶς ἀποτέμνουσιν, οἱ δὲ τὸ ἐπι-
τυχὸν ἀρπάζοντες τῶν σαρκῶν ἀποκόπ-
τουσιν, οἱ δὲ μέχρι σπλάγχνων χωροῦσι
καὶ ἐγκάτων, οὐδὲν τῆς θυσίας κατα-
λιμπάνοντες ἀκατέργαστον, ὃ δυνήσεται
λοιπὸν προσοφθῆναι φαίνοντι τῷ ἡλίῳ.
Οὔτε γὰρ ὁστέων καὶ μυελῶν ἀπέχον-
ται, νικῶντες παραμονῇ τὴν κραταιό-
τητα καὶ σχολῇ περιγενόμενοι τῆς αντι-
τυπίας. »

„Wenn solche (sc. Knaben) nicht
vorhanden sind, lassen sie ein weiß-
farbenes Kamel ohne Fehl nieder-
knien und laufen, während es liegt,
insgesamt dreimal um die Wette
drum herum ; zugleich erheben sie
einen Gesang an den Morgenstern.
Leiter des Umlaufes und des Ge-
sanges ist einer von den Fürsten
oder von den wegen ihres hohen
Alters (wörtlich : wegen Lebens-
alters und Greisenalters) verehrten
Priestern. Nach dem dritten Um-
lauf, wenn die Menge noch nicht mit
dem Gesang aufgehört hat, sondern
den Schluß des Liedes noch auf den
Lippen hat, zieht dieser das Schwert,
führt einen kräftigen Hieb gegen die
Nackensehne und genießt eilig als
erster von dem Blut. Darauf laufen
die übrigen herbei und schneiden
sich mit den Schwertern ein kleines
Stück Haut mit den Haaren ab,
andere (ein kleines Stück) von dem
Fleisch, wenn sie es im Geraffe ge-
rade treffen, wieder andere dringen
bis zu den inneren Teilen und den
Eingeweiden vor und lassen nichts
von dem Opfertier unverarbeitet,
was bei der aufgehenden Sonne noch
übrig und sichtbar sein könnte. Sie
enthalten sich auch nicht der Kno-
chen und des Markes, sondern be-
wältigen durch Ausdauer die Härte
und werden mit der Zeit des Wider-
standes Herr.“ ¹⁶⁰

¹⁶⁰ Col. 613A-B. — Deutsche Übersetzung nach WELLHAUSEN, Reste 119 (stellenweise leicht geändert). Der Text ist mehr oder weniger vollständig abgedruckt : WELLHAUSEN, Reste 119 Anm. 4 ; LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 258 note 4 ; ZAPLETAL

Diese anschauliche Beschreibung enthält folgende Einzelheiten : 1. Das Tieropfer ist Ersatz für ein Menschenopfer. 2. Das Opfertier ist ein Kamel. 3. Dieses muß weißfarbig und fehlerlos sein. 4. Es wird der Morgenstern-gottheit dargebracht. 5. Deshalb wird das Opfer vor Sonnenaufgang vollzogen, und das Opfertier muß vor Sonnenaufgang vollständig verzehrt sein. 6. Dar-bringer des Opfers ist ein Fürst oder Priester. 7. Von einem Altar oder etwas Ähnlichem ist im Text nicht ausdrücklich die Rede ; nach Ansicht mancher Autoren spielen hier aber die zusammengeschichteten Steine die gleiche Rolle wie beim Menschenopfer (siehe oben pp. 107-109). 8. Ein dreimaliger Umlauf um das Opfertier geht der Schlachtung voraus. 9. Dabei wird ein Hymnus gesungen. 10. Bei der Schlachtung wird Blut genossen. 11. Das Opfertier wird hastig zerstückelt und roh verzehrt.

Diese Punkte sind nun einzeln mit den sonstigen Berichten über das vorislamische Arabien zu vergleichen. Bei Nr. 11 ist zur Vergleichung auch eine Beschreibung heranzuziehen, die sich kurz vorher (col. 612 B-C) findet ; dort ist die Rede von einer Kamelschlachtung, die zwar einen gewissen zere-moniellen Charakter hat, aber nicht als Opfer bezeichnet wird.

1. Tieropfer als Ersatz für Menschenopfer

Der Text sagt ausdrücklich, daß das normale Beuteopfer ein Menschen-opfer war und nur in Ermangelung geeigneter Menschen ein Kamel genommen wurde : „Wenn solche (sc. Knaben) nicht vorhanden sind, lassen sie ein weiß-farbenes Kamel niederknien . . .“¹⁶¹ Wie bereits oben (pp. 100-102) gesagt, kennt aber kein anderer Bericht aus dem vorislamischen Arabien regelmäßige Menschenopfer bei Beduinen. Zur Ablösung eines Menschenopfers durch ein Tieropfer bietet nur die (sagenhafte) Erzählung über ‘Abd al-Muṭṭalib, Moham-meds Großvater, insofern eine Parallele, als dieser einen von seinen 10 Söhnen zu opfern gelobt, ihn aber schließlich mit 100 Kamelen auslöst¹⁶². Der Unter-schied zwischen den beiden Erzählungen ist aber augenfällig ; bei ‘Abd al-Muṭṭalib handelte es sich um etwas durchaus Individuelles, nicht um ein regelmäßiges Menschenopfer, wie es bei Pseudo-Nilus vorausgesetzt wird¹⁶³ ;

(wie oben Anm. 19) 100 Anm. 1. — Zwischen der oben (p. 100) zitierten Stelle über das Menschenopfer (col. 612) und dem hier angeführten Text über das Kamelopfer stehen einige Sätze, in denen der greise Eremit in rhetorischer Breite die Besorgnis äußert, sein Sohn könne zum Menschenopfer genommen werden. Was aus diesem Zwischen-stück inhaltlich von Bedeutung ist, ist oben Anm. 141 und p. 113 zitiert worden. Nach der Beschreibung des Kamelopfers folgt noch ein Satz allgemeinen Inhalts über die Lebensweise der Barbaren, der den „ethnographischen Exkurs“ abschließt, aber sach-lich nichts Neues bringt.

¹⁶¹ Vgl. auch SMITH, Religion 362. 364. 491 f. ; LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 258 ; LOISY (wie oben Anm. 27) 455.

¹⁶² Siehe darüber WELLHAUSEN, Reste 116 ; vgl. auch ebd. 76 Anm. 1 ; SMITH, Religion 227. 363 note 3 (zu p. 362) ; BUHL-SCHAEDE (wie oben Anm. 39) 115 ; BUHL, Art. ‘Abd Allāh b. ‘Abd. al-Muṭṭalib. Enzykl. des Islām I (1913) 22a-b ; ders., Art. ‘Abd al-Muṭṭalib. ebd. 55a-b ; GOTTSCHALK (wie oben Anm. 37) 124-126 ; BAUMGARTNER, Schweiz. Archiv f. Volkskunde 41. 1944. 7 mit Anm. 7.

¹⁶³ Es wurde allerdings behauptet, daß das (öfters geübte) Lebendigbegraben neu-geborener Töchter religiösen Charakter hatte und bei Nichtausführung durch Opferung

außerdem durfte nach der Erzählung über 'Abd al-Muttalib der Opferdarbringer nichts von den 100 Kamelen essen¹⁶⁴, während hier gerade das Verzehren des Kamels durch die Gesamtheit der Teilnehmer betont wird (siehe unten pp. 125-128). Wenn man also von einer Parallele sprechen will, ist es doch nur eine sehr entfernte.

2. Kamel als Opfertier

Das Opfertier ist in dem zitierten Text ein Kamel, und zwar eine Kamelstute, wie aus den femininen Adjektiven (λευκήν, κειμένην) hervorgeht. Diese Einzelheit stimmt mit den sonstigen Berichten überein¹⁶⁵. In der altarabischen Literatur werden Kamelopfer sogar öfter erwähnt als Kleinviehopfer, obwohl letztere bei der ärmeren Bevölkerung sicher häufiger waren¹⁶⁶. Das Kamel ist allerdings kaum das älteste Opfertier der Araber¹⁶⁷; daß es aber im 4. oder

von Kamelen ersetzt werden mußte. So schreibt MEHMED BEGOVIĆ (Moslemische Revue 10. 1934. 76): „Die Araber betrachteten den Mädchenmord als ein religiöses Gelübde, und das weibliche Kind, zu dessen Tötung sich der Vater entschloß, durfte nicht am Leben bleiben, wenn nicht an seiner Stelle drei Kamele geopfert wurden.“ [Sperrung von mir. J. H.] Als Beleg für diese Behauptung wird ebd. 87 Anm. 6 angegeben: ABDALLAH-EL-YAFI [richtig: YAFI], La condition privée de la femme dans le droit de l'Islam (Paris 1926) p. 19 und 20. Bei ABDALLAH EL-YAFI (Thèse Droit Paris 1925) heißt es an der angegebenen Stelle: „On ne pouvait racheter ces êtres voués par leur sexe à un pareil sort [sc. Lebendigbegrabenwerden] qu'en sacrifiant pour eux deux chamelles pleines et un chameau.“ [Sperrung von mir. J. H.] Ein Beleg für diese Aussage wird nicht angegeben. Wie mir Herr Dr. E. GRÄF mitteilt (Brief vom 13. 1. 1954), ist in den Korankommentaren von TABARĪ und RĀZĪ, wo die Überlieferungen betreffend das Lebendigbegraben von Mädchen in vorislamischer Zeit gesammelt sind, nirgends von einem Gelübde oder von einer Ablösung durch Kamelopfer die Rede. Es ist daher nicht ersichtlich, worauf sich die Behauptungen der beiden genannten Autoren stützen. Wenn BEGOVIĆ aus der bei EL-YAFI gebrauchten Wendung „ces êtres voués par leur sexe à un pareil sort“ ein „religiöses Gelübde“ macht, so ist das ein offenkundiges Mißverständnis, das nur durch Flüchtigkeit erklärt werden kann.

¹⁶⁴ Siehe SMITH, Religion 227; GOTTSCHALK (wie oben Anm. 37) 125. 133.

¹⁶⁵ Siehe WELLHAUSEN, Reste 55. 84 Anm. 4. 98. 107. 115. 116. 127 Anm. 4. 133. 144. 184 f.; SMITH, Religion 218. 223; IGNAZ GOLDZIER, Muhammedanische Studien I (Halle a. S. 1889) 241-243. 247. 255; vgl. auch GEORG JACOB, Altarabisches Beduinenleben² (Berlin 1897) 141. — Schlachtung eines Kamelhengstes an einem Grabe (allerdings schon aus islamischer Zeit) ist erwähnt bei GOLDZIER, a. a. O. 242. Bei den meisten Opfern wird es sich um Kamelstuten gehandelt haben, wie zuweilen auch ausdrücklich gesagt wird; vgl. GOLDZIER, a. a. O. 242; JACOB, a. a. O. 141; T. KOWALSKI, Archiv Orientalní 6. 1934. 71.

¹⁶⁶ Über Opferung von Schafen siehe WELLHAUSEN, Reste 34. 98. 114 Anm. 4. 115. 118. 174; SMITH, Religion 328; BUHL-SCHAEDE (wie oben Anm. 39) 84; KLINKE-ROSENBERGER (wie oben Anm. 132) 48 (Text von IBN AL-KALBĪ). Opferung von Ziegen wird erwähnt bei NÖLDEKE ([wie oben Anm. 20] 665b), aber ohne daß ein Beleg aus der arabischen Literatur dafür angegeben würde.

¹⁶⁷ Bereits WELLHAUSEN war es aufgefallen, daß manche Indizien für eine größere Bedeutung des Rinderopfers in früheren Zeiten sprechen: „Rinder nehmen im Cultus eine wichtigere Stelle ein als im Leben ... Sieht man Kamele im Traum, so hat das nichts auf sich; Rinder aber sind ein böses Omen, weil sie immer Opfertiere bedeuten (VAQ. 104. BUCH. 2 229, 5). Da der Cultus antiquarische Neigungen hat, so ist das Rind bei den Semiten vielleicht älter als das Kamel, obwohl im Alphabet nicht bloß Alpha, sondern auch Gamla vorkommt. Das Opfern und Essen des Kamels ist nicht allgemein

5. Jahrh. n. Chr. für ein feierliches Gemeinschaftsopfer von Beduinen an erster Stelle in Betracht kam, ist durchaus plausibel.

3. Weiße Farbe und Fehlerlosigkeit des Opfertieres

Daß bei Opfertieren die weiße Farbe bevorzugt wurde, ist für das vorislamische Arabien zuweilen bezeugt, allerdings nicht direkt für das Kamel. In einigen Überlieferungen ist die Rede von der Opferung eines hellfarbigen Schafes ¹⁶⁸; außerdem spricht auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß

semitisch, sondern spezifisch arabisch und islamisch; es ist die Probe der Bekehrung zum Islam.“ (Reste 115, mit Anm. 2; Sperrung von mir. J. H.) Diese Stelle wird öfters ungenau wiedergegeben; so schreibt LAGRANGE ([wie oben Anm. 24] 254): “Les objets ordinaires des sacrifices étaient le chameau, le bœuf, la brebis . . . Le bœuf avait la prééminence, comme le remarque WELLHAUSEN . . .” Tatsächlich sagt WELLHAUSEN an dieser Stelle weder, daß Rinder häufiger als Kamele geopfert wurden, noch, daß ein Rind ein wertvolleres Opfer als ein Kamel war. Danach ist es auch zu beurteilen, wenn DOUTTÉ ([wie oben Anm. 138] 464 note 2) unter Berufung auf LAGRANGE schreibt: “Le bœuf était la victime la plus considérée chez les anciens Arabes” oder RENÉ DUSSAUD (Les origines cananéennes du sacrifice Israélite ²[Paris 1941] 136): “Il est remarquable, comme l’a établi WELLHAUSEN, que les Arabes nomades sacrifient par ordre de valeur, le bœuf, le chameau, la brebis et, par fraude, comme substitut de cette dernière, la gazelle.” DUSSAUD zitiert WELLHAUSEN, Reste 115, scheint aber auch von LAGRANGE abhängig zu sein. — Über Verwendung von Rindern zu einem magischen Ritus siehe WELLHAUSEN, Reste 167; GOLDZIEHER (wie oben Anm. 165) 35.

Gegen die Annahme, das Kamel sei das älteste Opfertier der Semiten, können jetzt noch weitere Gründe angeführt werden. Zunächst ist die Kamelzucht bei den Semiten überhaupt jung (kaum über die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. zurückzudatieren; siehe darüber jetzt die Literaturangaben Anthropos 47. 1952. 1047 f.). Ferner stammen alle Berichte über Kamelopfer erst aus den letzten Jahrhunderten vor dem Islam. Die Nilus-Erzählung galt bisher als die älteste Quelle dafür. Bei den Israeliten gehörte das Kamel zu den unreinen Tieren (Lev. 11, 3 f.; Deut. 14, 7) und kam daher auch nicht als Opfertier in Betracht; vgl. FRIEDRICH BLOME, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel I (Romae 1934) 120 (§ 116). 126-129 (§ 124-126). Für ein höheres Alter von Kamelopfern könnte man höchstens noch die Tatsache anführen, daß in den alt-südarabischen Hochkulturen bronzene, silberne und goldene Statuetten von Kamelen als Motivgeschenke vorkommen (siehe die Belege: Anthropos 37-40. 1942-45. 793 f. 796); aber auch damit kommt man nicht über das 1. Jahrtausend v. Chr. hinaus. Dagegen sind für das frühe 2. Jahrht. v. Chr. jetzt Eselopfer bezeugt. „Es mag interessieren, daß die Amoriter des 18. Jahrhunderts v. Chr. Esel so wie die heidnischen Araber der byzantinischen Zeit Kamele opferten.“ (ALBRIGHT [wie oben Anm. 45] 164.) An der zugehörigen Belegstelle (420 Anm. 42) wird für die Araber auf Nilus verwiesen, dagegen kein direktes Zeugnis für Eselopfer angeführt. Diesbezügliche Auskunft verdanke ich einer brieflichen Mitteilung von Herrn Prof. W. BAUMGARTNER (29. 9. 1952); es handelt sich um Keilschrifttexte aus Mari (GEORGES DOSSIN, Les archives épistolaires du palais de Mari. Syria 19. 1938. 105-126, bes. 108 f.). Bei Bundesschließung wurden damals Esel geopfert, was in Briefen politischen Charakters häufig erwähnt wird (DOSSIN, a. a. O. 108 f.), und zwar nicht Eselfüllen (ânon), wie DOSSIN übersetzt, sondern (ausgewachsene) Eselhengste (nach brieflicher Mitteilung von Prof. W. BAUMGARTNER, 29. 9. 1952). Über den Ritus dieser Opfer ist leider nichts Genaueres bekannt. Allgemeines über das Eselnomadentum der damaligen Zeit siehe bei JAROSLAV ČERNÝ, Archiv Orientální 7. 1935. 384-389; ALBRIGHT, a. a. O. 162-165; vgl. auch ebd. 146. 257; weitere Belege: Anthropos 47. 1952. 1047 mit Anm. 7.

¹⁶⁸ WELLHAUSEN, Reste 34; KLINKE-ROSENBERGER (wie oben Anm. 132) 39; vgl. auch ERWIN GRÄF, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 102. 1952. 362.

für die unblutige Tierweihe mit Vorzug weiße Tiere genommen wurden ¹⁶⁹. Direkt bezeugt ist die weiße Farbe aber weder für unblutig geweihte noch für geopfert Kamele ¹⁷⁰. Wohl ist gelegentlich die Rede davon, daß die besten (also fehlerlosen) Tiere zum Opfer genommen werden ¹⁷¹. Da dies im übrigen naheliegt, ist in diesen Einzelheiten der Erzählung („ein weißfarbendes Kamel ohne Fehl“) nichts Unwahrscheinliches zu sehen.

4. Kamelopfer zu Ehren der Morgensterngottheit

Daß das Kamel der Morgensterngottheit geopfert wird, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber aus dem Zusammenhang zu entnehmen: die Menschenopfer wurden der Morgensterngottheit dargebracht und mußten deshalb vor Sonnenaufgang vollzogen werden (siehe oben pp. 104-107); das Kamelopfer trat an die Stelle eines Menschenopfers (siehe oben p. 115 f.) und mußte ebenfalls vor Sonnenaufgang vollendet sein (siehe unten p. 118 f.). Außerdem wurde dabei ein Hymnus zu Ehren der Morgensterngottheit gesungen (siehe unten p. 123). Es ist also wohl die Absicht des Erzählers, zu sagen, daß auch das Kamelopfer zu Ehren der Morgensterngottheit stattfand. Diese Angabe ist in sich nicht unwahrscheinlich, denn einerseits wurden Kamele häufig geopfert (siehe oben p. 116 f.), andererseits ist der Kult einer Morgensterngottheit wenigstens für die nördlichen Randgebiete sicher (siehe oben pp. 104-106); eine direkte Bestätigung für die Kombination von beidem gibt es jedoch nicht.

5. Opferdarbringung vor Sonnenaufgang

Daß das Kamel vor Sonnenaufgang geschlachtet werden mußte, solange der Morgenstern sichtbar war, ergibt sich aus dem Vorstehenden, ferner auch daraus, daß bis Sonnenaufgang nichts mehr von dem Tier übrig sein durfte ¹⁷². Mit den sonstigen Nachrichten stimmt diese Angabe nur insofern

¹⁶⁹ Vgl. die Belege bei HENNINGER, *Paideuma* 4. 1950. 179-190, bes. 185 f. 189 f.

¹⁷⁰ Alle diesbezüglichen Angaben über das vorislamische Arabien (WELLHAUSEN, *Reste* 119; SMITH, *Religion* 362. 491; BUHL-SCHAEDELER [wie oben Anm. 39] 84; MORITZ, *Sinaiakult* 59) stützen sich nur auf Nilus. Bei heutigen Beduinen der Sinaihalbinsel und ihrer Nachbargebiete ist allerdings für bestimmte Anlässe die Opferung von weißen Kamelen bezeugt (MORITZ, a. a. O. 59; JAUSSEN [wie oben Anm. 138] 168. 369). Nach ALOIS MUSIL, *Die Kultur* 11. 1910. 9 (im Artikel: *Miszellen zur Bibelforschung*, ebd. 1-12) wird von den Ruala vor ihrem transportablen Heiligtum, der sakralen Kamelsänfte, alljährlich „eine weiße Kamelin“ als Opfer dargebracht. In seinem großen Werk über diesen Stamm (*The Manners and Customs of the Ruala Bedouins*, New York 1928) wird das pflichtmäßige alljährliche Kamelopfer ebenfalls erwähnt, aber nicht die weiße Farbe (a. a. O. 574). Es wird nur gesagt, daß gewöhnlich ein weißes Kamel dafür ausgewählt wird, die heilige Kamelsänfte zu tragen (ebd. 572 f.). Ob man darin eine Korrektur der Angabe von 1910 sehen muß, ist nicht klar. (Über die beweglichen Heiligtümer der arabischen Stämme siehe die Literaturangaben unten Anm. 189).

¹⁷¹ WELLHAUSEN, *Reste* 18.

¹⁷² Vgl. auch SMITH, *Religion* 338. 369. — Der Ausdruck *προσοφθῆναι φαίνοντι τῷ ἡλίῳ* ist wohl als *dativus auctoris* zu verstehen („von der aufgehenden Sonne gesehen werden“). Ob der Verfasser der Erzählung damit auf eine wirkliche Personifikation der Sonne hinweisen wollte oder ob es sich um eine bloße rhetorische Wendung handelt, bleibe dahingestellt.

überein, als das Opferfleisch vielfach innerhalb einer bestimmten Zeit verzehrt sein mußte¹⁷³. Dieser Gebrauch war aber nicht allgemein; so kam es z. B. auch vor, daß Opferfleisch in Streifen geschnitten und getrocknet wurde¹⁷⁴. Dafür, daß Opfer vor Sonnenaufgang dargebracht wurden und das Tier vor Sonnenaufgang restlos verzehrt sein mußte, fehlen die Zeugnisse¹⁷⁵.

6. Fürst oder Priester als Darbringer des Opfers

Die Erzählung spricht von einem Mann, der die ganze Zeremonie leitet; dieser stimmt den Gesang an, leitet den Umlauf, tötet das Tier durch einen Hieb in den Nacken (vollzieht also die Schlachtung) und genießt als erster von dem Blut. Dieser Leiter kann einer der Fürsten (βασιλεύοντες) oder Priester (ἱερεῖς) sein, und im letzteren Falle wird dafür einer ausgewählt, der wegen seines hohen Alters besonderes Ansehen genießt. (Der Text τις . . . τῶν ἡλικία καὶ γῆρας σεμνυμένων ἱερέων könnte auch so verstanden werden, daß nur hochbetagte Männer zur Klasse der Priester gehörten). Auf jeden Fall setzt der Autor voraus, daß es eine Priesterklasse gab, und daß außer den Angehörigen dieser Klasse nur noch ein Stammesfürst (Scheich), aber kein gewöhnlicher Mann aus dem Volke für die Leitung der Zeremonien und die Darbringung des Opfers in Betracht kam.

Diese Angaben kontrastieren aber mit den sonstigen Nachrichten über das alte Arabien. Dort (gemeint ist in Nord- und Zentralarabien, nicht im Bereich der altsüdarabischen Hochkulturen) war die allgemeine Regel, daß jeder Mann sein Opfertier selbst schlachten konnte¹⁷⁶. Wo von „Priestern“ die Rede ist, handelt es sich gewöhnlich um die *sadana* (Singular *sādin*), deren Funktionen eher die von Hütern des Heiligtums als von eigentlichen Priestern (Opferpriestern) waren¹⁷⁷. Es wird vermutet, daß der *sādin* auch Orakel erteilte¹⁷⁸; dann berührt sich seine Funktion mit der des *kāhin*, des Sehers

¹⁷³ WELLHAUSEN, Reste 118. 119 Anm. 1.

¹⁷⁴ WELLHAUSEN, Reste 118 f.; SMITH, Religion 383 note 2; KLINKE-ROSENBERGER (wie oben Anm. 132) 77 Anm. 43.

¹⁷⁵ Gelegentlich versucht man durch Rückschlüsse aus islamischen Verboten eine solche Sitte nachzuweisen, z. B. MURRAY (wie oben Anm. 7) 166: "Just as one may infer from a new servant's behaviour something of his old master's habits, so too the prohibitions of a new religion give some idea of the belief that it superseded. So the rule nowadays that animals may only be killed by day suggests a former killing by night in honour of some nocturnal deity . . ." Im Anschluß daran erwähnt MURRAY den Sternkult bei den alten Hebräern und fährt fort: "In later days, the fourth-century Arabs of Sinai worshipped the morning star, and actually sacrificed captives to it." Hier stützt er sich offenkundig auf Nilus; von da aus ist möglicherweise die Interpretation beeinflusst. Vgl. dazu auch oben p. 106 f. mit Anm. 135.

¹⁷⁶ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 55. 115. 119 Anm. 3. 120. 130; BUHL-SCHAEDEER (wie oben Anm. 39) 81; HALDAR (wie oben Anm. 43) 169. Frauen durften nicht schlachten (vgl. JACOB [wie oben Anm. 165] 89 f.), also auch nicht die Opferschlachtung vollziehen.

¹⁷⁷ WELLHAUSEN, Reste 21. 130 f.; SMITH, Religion 112. 145; JACOB, a. a. O. 221; BUHL-SCHAEDEER, a. a. O. 81; HALDAR, a. a. O. 161-198 passim; vgl. auch ebd. 199-201. Siehe ferner unten Anm. 181.

¹⁷⁸ WELLHAUSEN, Reste 131-134. 143; BUHL-SCHAEDEER, a. a. O. 81 f.; KLINKE-ROSENBERGER (wie oben Anm. 132) 58. 134 Anm. 388; HALDAR, a. a. O. 162 f.

oder Wahrsagers¹⁷⁹. Jedenfalls gab es keine eigene Klasse von Priestern, denen die Darbringung des Opfers reserviert war¹⁸⁰. Besonders zu beachten ist, daß die „Priester“ nicht mit den nomadischen Stämmen wanderten, sondern an bestimmten Heiligtümern (gewöhnlich in Oasen) residierten¹⁸¹ und daher auch oft stammfremd waren, weil die Stämme weiter wanderten und neue Weidegründe okkupierten, die Priester dagegen an ihren Heiligtümern sesshaft blieben¹⁸².

Daß bei feierlichen Anlässen, wie Gemeinschaftsopfern, der Stammesfürst selbst das Opfer vollzog, würde an und für sich beduinischen Verhältnissen besser entsprechen; dafür gibt es Beispiele, allerdings nur aus neuerer Zeit¹⁸³. Wo in der Literatur angegeben wird, daß im alten Arabien (oder in bestimmten Teilen von Arabien) der Stammesfürst zugleich das Priesteramt innehatte, stützt man sich nur auf Nilus¹⁸⁴; anderswo ist niemals die Rede

¹⁷⁹ WELLHAUSEN, Reste 134-138; A. FISCHER, Art. *Kāhin*. Enzykl. des Islām II (1927) 669a-671a; HALDAR, a. a. O. 162 f. 167. 171-190. — Über allzu weitgehende Folgerungen aus dem Zusammenhang zwischen arab. *kāhin* und hebr. *kōhēn* und deren Haltlosigkeit siehe jetzt ALBRICHT (wie oben Anm. 45) 32. 409 Anm. 34.

¹⁸⁰ Über die Frage, ob die *Kāhine*, die an Heiligtümern residierten, zugleich auch Opferpriester waren, vgl. HALDAR, a. a. O. 162 f. 169-171. Er stützt sich teilweise auf Nilus (a. a. O. 169), teilweise auf indirekte Argumente, und kommt zu einer eher zurückhaltenden Schlußfolgerung: "The evidence advanced nevertheless seems sufficient to justify the conclusion that we cannot categorically deny that at least in some cases the Arab priests performed rites pertaining to sacrifice . . ." (ebd. 171). [Sperrung von mir. J. H.] Der einzige direkte Beleg, den HALDAR zitiert (a. a. O. 170 f.) ist eine Tradition, in der anscheinend vorausgesetzt wird, daß bei dem Heiligtum des *al-Jalsad* in Ḥaḍramaut die Priester das Opfer zu vollziehen pflegten. Nun gehört aber Ḥaḍramaut zum Einflußgebiet der altsüdarabischen Hochkulturen, wo — im Gegensatz zu Nord- und Zentralarabien — ein ausgebildetes, hierarchisch organisiertes Priestertum vorhanden war (vgl. Anthropos 37-40. 1942-45. 799-802. 806); von dort aus lassen sich also keine Rückschlüsse auf das übrige Arabien machen. Außerdem war es aber sogar bei diesem Heiligtum möglich, daß ein Orakelsuchender selbst das Opfer vollzog; vgl. dieselbe Tradition in ausführlicher Wiedergabe bei WELLHAUSEN, Reste 53-56, bes. 55. Daher ist dieser Beleg, ebenso wie der Nilus-Text, in seinem Wert zweifelhaft. Auch die bei HALDAR (a. a. O. 163) zitierten Stellen aus WELLHAUSEN (Reste 134) und NÖLDEKE ([wie oben Anm. 20] 667a) enthalten keinen Beweis dafür, daß das Opfer zur normalen Funktion dieser *Kāhine* gehörte. Die Ansicht, daß der *kāhin* kein Opferpriester war (ebensowenig wie der *sāḍin*) (so WELLHAUSEN, Reste 130; A. FISCHER, a. a. O. 669a; vgl. auch LAGRANGE [wie oben Anm. 24] 217; BUHL-SCHAEDE, a. a. O. 81; M. GUIDI [wie oben Anm. 46] 138; H. LAMMENS [wie oben Anm. 40] 107 f.), bleibt also immer noch bedeutend wahrscheinlicher. Dagegen hat HALDAR wohl den Beweis dafür erbracht, daß es wirkliche Gemeinschaften von Kultdienern gab. (Vgl. dazu auch LAMMENS, a. a. O. 107 mit note 2.)

¹⁸¹ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 16. 17. 18. 19. 21. 28. 29. 31. 36 f. 38. 39. 42. 45. 46. 50. 53 f. 55. 58. 60. 67. 72. 119 f. 130 f. 215; SMITH, Religion 47 f. 79. 112 f. 145; NÖLDEKE (wie oben Anm. 20) 667a; BUHL-SCHAEDE, a. a. O. 74. 81. 93; HALDAR, a. a. O. 161 f.

¹⁸² WELLHAUSEN, Reste 131. 215; SMITH, Religion 47 f. 79.

¹⁸³ JAUSSEN (wie oben Anm. 138) 168. 169. 174. 316. 326. 355. 362; ALOIS MUSIL, Arabia Petraea III (Wien 1908) 227; CURTISS (wie oben Anm. 146) p. XV. 186; COOK in SMITH, Religion 522.

¹⁸⁴ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 82. 119-121. 130; HALDAR, a. a. O. 168. 169.

davon ¹⁸⁵. Höchstens könnte man noch geltend machen, daß auch in nördlichen Randgebieten (Ituräa, Emesa, Palmyra) die Dynasten zugleich Priester waren ¹⁸⁶. Dort handelt es sich aber um Territorien, deren Kultur und Religion eine starke Mischung von Arabischem und Nordsemitischem darstellt ¹⁸⁷. Die Bildung eines eigenen Priesterstandes ist bei den Semiten eine späte Erscheinung ¹⁸⁸. So ist es etwas eigenartig, daß die Beduinen, deren barbarische Wildheit und Roheit von Pseudo-Nilus so stark betont wird (siehe unten pp. 123-128), bereits die Entwicklung zu einem eigenen Priesterstand durchgemacht haben sollten. (Dazu müßte es sich hier um ein Priesterkollegium handeln, das nicht an einer Oase im Stammesgebiet seinen Wohnsitz hatte, sondern das nomadische Leben des Stammes teilte — eine für das beduinische alte Arabien sonst ganz unbekannte Form)¹⁸⁹. Hier erweist sich der Erzähler wohl als schlecht informiert ; seine Vorstellung entspricht mehr altgriechischen oder aus dem Alten Testament bekannten religionssoziologischen Verhältnissen als denen des beduinischen Arabiens.

7. Aufgeschichtete Steine als Schlachtaltar

Daß das Kamel auf zusammengeschichteten Steinen geschlachtet wurde, ist im Text nirgends gesagt. SMITH hat den Bericht aber so verstanden ¹⁹⁰,

¹⁸⁵ WELLHAUSEN, Reste 120.

¹⁸⁶ WELLHAUSEN, Reste 130.

¹⁸⁷ Vgl. FÉVRIER (wie oben Anm. 50), passim.

¹⁸⁸ SMITH, Religion 143 ; A. J. WENSINCK, Some Semitic Rites of Mourning and Religion (Amsterdam 1917) 74 ; G. LEVI DELLA VIDA, Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse (Paris 1938) 116 note 39.

¹⁸⁹ Man könnte nun freilich darauf hinweisen, daß nach manchen Autoren die Existenz von beweglichen Heiligtümern für das vorislamische Arabien anzunehmen ist. So (gegen WELLHAUSEN, Reste 215 f. ; vgl. aber ebd. 102 Anm. 1, wo eine Einschränkung gemacht wird) : H. LAMMENS, Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites (zuerst erschienen im Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale, Le Caire. 17. 1919 ; wieder abgedruckt : L'Arabie Occidentale avant l'hégire [Beyrouth 1928] 101-179 ; nach dieser Buchausgabe wird im folgenden zitiert). BUHL-SCHAEDEER (a. a. O. 83 Anm. 228) lehnt diese Ansicht allerdings ab, aber nach den neuesten Untersuchungen von J. MORGENSTERN scheint sie doch richtig zu sein ; siehe JULIAN MORGENSTERN, The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting" (Cincinnati 1945 ; zuerst erschienen Hebrew Union College Annual 17. 1942-43 und 18. 1944 ; hier wird nach der Buchausgabe zitiert, siehe dort bes. 41-77). Diese Heiligtümer wurden aber nicht von einem Kollegium berufsmäßiger Priester begleitet. HALDAR nimmt dies allerdings an (a. a. O. 169. 195-197), setzt aber das Wort „Priester“ selbst in Anführungszeichen ; in der Tat wurde das heilige Zelt (*kubbe*) nicht von (Opfer-)Priestern, sondern von Wahrsagern und von Frauen als Kultpersonal begleitet (vgl. a. a. O. 190-193. 195-197). Das heilige Zelt befand sich in der Obhut des Stammesoberhauptes (*sayyid*) (LAMMENS, a. a. O. 103-105. 120 f. 125. 133-142. 151-163) ; das Kultpersonal bestand aus dem *kāhin* (Orakelpriester, Wahrsager ; vgl. oben Anm. 180) und aus Frauen (LAMMENS, a. a. O. 103 f. 106-110. 112-125. 132. 141). Es kam auch vor, daß eine Frau sich als Wahrsagerin (*kāhina*) betätigte (LAMMENS, a. a. O. 114-116) ; nicht selten waren die Funktionen des Stammesoberhauptes (*sayyid*) und des *kāhin* in einer Person vereinigt (LAMMENS, a. a. O. 103 f. 106-110. 135. 151. 161). Eine kurze Zusammenfassung des Ganzen siehe bei MORGENSTERN, a. a. O. 58-61. 64.

¹⁹⁰ Siehe SMITH, Religion 338 : "The camel chosen as the victim is bound upon a rude altar of stones piled together, and when the leader of the band has thrice led

und seine Interpretation ist von manchen späteren Autoren übernommen worden ¹⁹¹. Offenbar geht SMITH davon aus, daß bei dem Menschenopfer, das als normales Beuteopfer bezeichnet wird, die „schönen Knaben“ auf zusammengeschichteten Steinen geschlachtet wurden (siehe oben pp. 107-109); daher nimmt er an, das Kamelopfer, welches nur ein Ersatz für solche Menschenopfer war, habe auch nach diesem Ritus geschlachtet werden müssen. Der Text gibt dafür aber keinerlei Anhaltspunkt; es heißt nur: „Sie lassen ein Kamel niederknien“ (κάμηλον ἐπὶ γονάτων ἀνακλίναντες; andere Lesart: ἐπὶ γόνατα κατακλίναντες). Damit wäre noch vereinbar, daß man das Tier neben einem Steinhaufen hätte niederknien lassen, und zwar so, daß sich sein Hals über dem Steinhaufen befand und das ausfließende Blut die Steine benetzen konnte. Dafür gibt es aber keinen positiven Anhaltspunkt; im Text steht ja gar nichts von aufgeschichteten Steinen bei der Kamelschlachtung. Es wird also etwas in den Text hineingelesen. Da eine Opferschlachtung auf zusammengeschichteten Steinen weder für das vorislamische noch für das heutige Arabien nachweisbar ist (siehe oben pp. 107-109), für das Kamelopfer auch von Pseudo-Nilus selbst nicht behauptet wird, kann dieses Detail von jetzt ab unbeachtet bleiben; eine einmalige kurze Erwähnung war aber notwendig, weil sich seit SMITH diesbezügliche Angaben in der religionsgeschichtlichen Literatur finden.

8. Umlauf um das Opfertier

Nachdem man das Kamel hat niederknien lassen, laufen alle Anwesenden dreimal um die Wette drum herum (περιέρχονται τρίτῳ κύκλῳ κειμένην παμπληθεὶ δολιχεύοντες) ¹⁹². Dieser Ritus (*tawāf*), das Umlaufen oder Umschreiten eines Heiligtums oder überhaupt eines heiligen Gegenstandes (Altar, Stein u. ä.) war im vorislamischen Arabien bekannt ¹⁹³ (das Umschreiten der Ka'ba gehört heute noch zum islamischen Wallfahrtsritual ¹⁹⁴) und enthält daher nichts Unwahrscheinliches. Andererseits ist diese Einzelheit aber auch kein positiver Beweis dafür, daß der Autor arabische Verhältnisse gut kannte, denn das rituelle Umkreisen kam auch bei Nordsemiten vor ¹⁹⁵ und konnte dem Autor z. B. aus dem Alten Testament (die Baalspriester, 1. Kön. 18, 26) bekannt sein.

the worshippers round the altar in a solemn procession accompanied with chants, he inflicts the first wound . . .”

¹⁹¹ Geradezu grotesk ist es, wenn WENDEL ([wie oben Anm. 17] 83) die Angabe von SMITH in folgender Weise referiert: „Das Kamel wird lebendig auf einem hohen Altar [?] festgebunden.“

¹⁹² Siehe auch WELLHAUSEN, Reste 109 Anm. 4. 119; SMITH, Religion 338 (Text oben Anm. 190).

¹⁹³ Vgl. WELLHAUSEN, Reste 109 f.; SMITH, Religion 340; BUHL-SCHAEDE, a. a. O. 82 f.; BUHL, Art. *Tawāf*. Enzykl. des Islām IV (1934) 761a-b; GAUDEFRY-DEMOMBYNES (wie oben Anm. 135) 205-224 passim; HALDAR, a. a. O. 184-186. Über Reste solcher Riten im heutigen Arabien siehe z. B. JAUSSEN (wie oben Anm. 138) 351. — Daß das Opfertier selbst umkreist wird, ist wenigstens für Palästina bezeugt: ein kleines Kind wird dreimal um das Opfertier herumgetragen; wenn das Kind schon größer ist, muß es auf dem Opfertier reiten, bevor dieses geschlachtet wird (T. CANAAN, Journal of the Palestine Oriental Society 6. 1926. 39 f. 48).

¹⁹⁴ WELLHAUSEN, Reste 74. 109 f.; GAUDEFRY-DEMOMBYNES, a. a. O. 205-224.

¹⁹⁵ Vgl. SMITH, Religion 432; COOK, ebd. 671 f.; BUHL-SCHAEDE, a. a. O. 83.

9. Hymnus an die Morgensterngottheit

Der dreimalige Umlauf ist vom Absingen eines Hymnus (ὥδή, ἐφύμνιον) begleitet. Der Leiter der ganzen Zeremonie (siehe oben p. 119) leitet auch den Gesang ; die ganze Volksmenge singt mit (οὕτω τῆς ὥδης παυσαμένου τοῦ πλήθους). Dieser Hymnus ist an den Morgenstern (εἰς τὸ ἄστρον) gerichtet. Soweit die Aussage der Erzählung.

Auch hier ist wieder eine auffallende Divergenz zwischen diesen Angaben und den sonstigen Berichten festzustellen. Im altarabischen Kultus sind nirgends längere Gebetsformeln bekannt, weder gesprochene noch gesungene ¹⁹⁶. Die Opferschlachtung wurde nur mit laut ausgerufenen kurzen Formeln begleitet, dem obligaten Festjubil, Jauchzen (*tahlil*) ¹⁹⁷. (Der Ruf *labbaika*, „Zu deinen Diensten“, ist in das islamische Wallfahrtsritual übergegangen ¹⁹⁸ ; andere Formeln sind durch typisch islamisch-monotheistische ersetzt worden ¹⁹⁹.) WELLHAUSEN vermutet, der sogenannte Hymnus bei Nilus habe nur aus solchen kurzen Anrufungen bestanden ²⁰⁰. Bei dem literarischen Charakter der Erzählung liegt es aber näher, daß die Szene durch Einzelheiten aus anderen Religionen des Altertums ausgemalt worden ist, die teilweise besser zu hochorganisierten Tempelkulten als zum Barbarenmilieu passen.

10. Blutgenuß

Von Blutriten, wie sie im alten Arabien sonst üblich waren (Bestreichen von heiligen Steinen u. dgl., siehe oben p. 109), ist begreiflicherweise nicht die Rede ; man nimmt sich ja gar nicht die Zeit, das Blut ausströmen zu lassen, sondern der Opferer beeilt sich, als erster von dem hervorbrechenden Blut zu genießen (πρῶτος μετὰ σπουδῆς τοῦ αἵματος ἀπογεύεται), und dann beginnt sofort die Zerstückelung des Tieres. (Wenn sich das Kamel oder wenigstens sein Hals über dem Steinhaufen befände, wie SMITH annahm, würde natürlich auch etwas von dem Blut auf die Steine herabtropfen, aber diese Annahme ist ja, wie oben p. 121 f. gezeigt, unbegründet ²⁰¹.) Die sakrale Verwendung des Blutes besteht hier also nur darin, daß das frisch ausströmende Blut genossen wird.

¹⁹⁶ Vgl. BUHL-SCHAEDEER, a. a. O. 86 ; GOLDZIEHER (wie oben Anm. 165) 33-38 ; H. LAMMENS, *Mélanges de l'Université St-Joseph* 11. 1926. 82 ; G. RYCKMANS, *Le Muséon* 55. 1942. 172.

¹⁹⁷ WELLHAUSEN, *Reste* 110 f. 117. 123. 141 ; SMITH, *Religion* 279 note 5. 340. 431 f. ; NÖLDEKE (wie oben Anm. 20) 666a.

¹⁹⁸ WELLHAUSEN, *Reste* 110 f. ; BUHL-SCHAEDEER, a. a. O. 86.

¹⁹⁹ WELLHAUSEN, *Reste* 111.

²⁰⁰ WELLHAUSEN, *Reste* 111.

²⁰¹ Bei der Beschreibung der Kamelschlachtung ist noch eine Einzelheit zu beachten, auf die mich Herr Dr. E. GRÄF aufmerksam macht ; er schreibt (Brief vom 24. 3. 1954) : „Auffällig ist es, daß die Nackensehne durchhauen wird ; sonst ist doch für Kamele das *nahr* (für die anderen Tiere das *qabh*) üblich. Liegt vielleicht eine Verwechselung mit dem Durchhauen der Hinterfußsehnen (Flechsen) vor (siehe im Koran die Geschichte von den Thamūd mit der Kamelin) ?“ — Die betr. Stelle lautet : (Der Leiter der Zeremonie) zieht das Schwert und führt einen kräftigen Hieb gegen die Nackensehne (σπασάμενος τὸ ξίφος εὐτόνωος παῖει κατὰ τοῦ τένοντος). Nun heißt τένων an sich nur Sehne im allgemeinen, wird aber meist für Nackensehne, oft sogar für Nacken

Eine solche Praxis ist für das alte Arabien nicht ohne weiteres auszuscheiden. Gewöhnlich ließ man allerdings das Blut des geschlachteten Tieres auf den Boden oder in eine Grube fließen, bei einer profanen Schlachtung ebensogut wie beim Opfer²⁰². Blutgenuß war aber nicht unbedingt verpönt²⁰³; erst durch Mohammed wurde er streng verboten²⁰⁴. Im vorislamischen Arabien zapfte man z. B. in der Zeit der Not den Kamelen Blut ab und stellte eine Art Wurst daraus her²⁰⁵. Genuß von nicht ausgeblutetem

schlechthin gebraucht. Daß an ein Durchhauen des Halses gedacht ist, dafür scheint zu sprechen, daß man das Tier niederknien läßt (offenbar doch, um an den Hals herankommen zu können; für ein Durchhauen der Flechsen wäre diese Stellung äußerst unzumutbar), und daß gleich darauf vom Hervorbrechenden Blut die Rede ist. Möglicherweise hatte der Erzähler etwas vom Durchschneiden der Kehle (*ḡabḡ*) bei Opfertieren gehört (vgl. WELLHAUSEN, Reste 111. 114 f.) und stellte sich vor, mit einem einzigen kräftigen Hieb könne der Hals eines Kameles durchhauen werden. Tatsächlich wurde aber das Kamel durch einen Stich in den Hals von vorn getötet; vgl. T. H. WEIR, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* XI (1920) 30b (im Artikel Sacrifice [Muhammadan]): "*Nahr*. The noun denotes the upper part of the chest where the windpipe begins, which is the spot where a camel is stabbed for slaughter. The infinitive *nahr* denotes the act of stabbing a camel in this place in order to kill it." Als Vorbereitung dazu diente im alten Arabien — regelmäßig oder doch wenigstens häufig — das Durchhauen der Sehnen eines Hinterbeines bzw. beider Hinterbeine (*ʿaḡīra*); siehe WELLHAUSEN, Reste 115; JACOB (wie oben Anm. 165) 90; LE COMTE DE LANDBERG, *Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale* I (Leide 1901) 460 f.; vgl. auch WELLHAUSEN, Reste 181. 184 f. über einen solchen Ritus am Grabe. Damit ist noch zu vergleichen, daß nach der Erzählung des Korans die ungläubigen Thamūdener der Kamelstute des Propheten Šāliḡ die Flechsen durchschneiden (Hinweis von Herrn Dr. E. GRÄF, wie oben); siehe Sure 7, 75; 11, 68; 17, 61; 26, 157; 54, 29; 91, 14; vgl. auch FR. BUHL, Art. Šāliḡ. *Enzyklopädie des Islām* IV (1934) 114a-b. Übrigens wird das Durchhauen der Hinterfußsehnen, das auf eine alte Jagdmethode zurückgeht (siehe BÉLA GUNDA, *Das Abhauen der Achillessehne der Tiere in der eurasischen Jagdkultur*. *Zeitschr. f. Ethnol.* 70. 1938. 454-456 und die dort angeführten Belege, die auch Afrika und das prähistorische Europa umfassen), heute noch stellenweise in Arabien geübt (siehe MURRAY [wie oben Anm. 7] 175; J. J. HESS, *Von den Beduinen des innern Arabiens* [Zürich 1938] 31 f.), besonders in Südwestarabien; siehe LANDBERG, a. a. O. I 444. 459-461; II/3 (1913) 1778 f.; H. FIELD, *The Open Court* 1932. 868. Möglicherweise hatte der Verfasser des Pseudo-*Nilus*-Berichtes auch von dieser Praxis eine unklare Kenntnis und kombinierte sie mit anderweitigen Mitteilungen über Durchschneiden der Kehle beim Schlachten. In der Form, wie sie beschrieben wird, stellt die Schlachtung jedenfalls ein Unikum dar. So spricht auch diese Einzelheit wieder dafür, daß der Erzähler keine genaue Kenntnis vom Ritus der Opferschlachtung hatte.

²⁰² WELLHAUSEN, Reste 39. 103. 116-118. 168; SMITH, *Religion* 198. 201 f. 228; vgl. auch ebd. 229-231. 234 f. 339; siehe auch oben p. 109 mit Anm. 142. Über die Opfergrube siehe WELLHAUSEN, Reste 35. 39. 103. 116; SMITH, *Religion* 198. 228; BUHL-SCHAEFER, a. a. O. 79. 85.

²⁰³ WELLHAUSEN, Reste 68. 118. 127 Anm. 1; SMITH, *Religion* 234 f. 296; auf die bei WELLHAUSEN, a. a. O. 127 Anm. 1 erwähnte Stelle aus CLEMENS ALEXANDRINUS, *Paedagogus*, Lib. III, cap. 3 (MIGNE, *Patrologia Graeca* 8, col. 589C) bezieht sich auch LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 259 note 1.

²⁰⁴ WELLHAUSEN, Reste 118. 169 f.; SMITH, *Religion* 235.

²⁰⁵ WELLHAUSEN, Reste 68. 118; SMITH, *Religion* 234 (er vermutet, daß man das auch sonst, nicht nur zur Zeit der Hungersnot, zu tun pflegte); LAGRANGE, a. a. O. 259 mit note 1. Blutgenuß beim Opfer ist aber für das vorislamische Arabien nicht bezeugt. (Dr. E. GRÄF, Brief vom 30. 3. 1954.)

Fleisch ist aber für das vorislamische Arabien nicht direkt bezeugt. SMITH nimmt an, daß das Verzehren von rohem, nicht ausgeblutetem Fleisch zum ursprünglichen Opferritus der Semiten gehörte²⁰⁶; für die Araber kann er aber dafür außer der Nilus-Erzählung keinen Beleg beibringen, und auch für andere semitische Völker sind die Belege selten²⁰⁷. Das führt jedoch schon zur Frage nach dem Rohverzehren des Fleisches, die im nächsten Abschnitt zu behandeln ist.

11. Hastiges Zerstückeln und Rohverzehren des Opfertieres

Der oben (p. 114) zitierte Text zählt auf, wie nacheinander alle Teile des geschlachteten Kameles vertilgt werden (Haut, Fleisch, innere Organe, Eingeweide, Knochen, Mark), sodaß bei aufgehender Sonne nichts mehr davon übrig ist. Der *sensus obvius* des Textes ist, daß dies alles roh verzehrt wird. So haben es WELLHAUSEN²⁰⁸ und SMITH²⁰⁹ verstanden, desgleichen auch HEUSSI (siehe oben p. 96). Dagegen will DEGENHART den Text in einer Weise interpretieren, daß er annehmbarer und glaubwürdiger wird. Da es sich um eine wichtige Einzelheit handelt, sei die betreffende Stelle wörtlich wiedergegeben. Nachdem DEGENHART die oben (p. 96) zitierte Stelle aus HEUSSI angeführt hat, fährt er fort: „Das Ganze dürfte sich jedem unbefangenen Leser als eine ergötzliche Hyperbel darstellen, wenn der Wortlaut eine solche Auslegung nicht verböte. Da HEUSSI sich an jede Kleinigkeit anklammert, um recht viele Berührungspunkte der ‚Erzählung‘ mit dem Roman aufzudecken, müssen auch wir seinen Spuren ins einzelne folgen. In den Sätzen *Καὶ οὕτως* bis *χωροῦσι καὶ ἐγκάτων* [siehe oben p. 114] will der Erzähler, wenn man genau zusieht, nur die ungestüme Art schildern, wie die Barbaren sich einzeln ihren Anteil am Opfertier sichern, was durch die Verben *ἀποτέμνουσιν* — *ἀποκόπτουσιν* — *χωροῦσι* anschaulich gemacht wird. Nirgends aber auch nur eine Andeutung, daß sie das, was sie sich in ihrem Ungestüm angeeignet, auch in diesem Zustand genossen hätten. Viel wilder als die Kosaken unserer Tage dürften wohl jene räuberischen Nomaden auch nicht gewesen sein; haben doch jene in diesem Kriege häufig auch ein des Weges kommendes Tier einfach niedergeschossen, mit dem Säbel ein Stück mit ‚Haut und Haar‘ abgeschnitten und sich davongemacht; niemand aber hat wohl geglaubt, daß sie es sofort ohne weitere Umstände verschlungen hätten. Auch von den Sarazenen unserer ‚Erzählung‘ dürfen wir dies nicht annehmen. Denn eine andere Stelle, die HEUSSI unberücksichtigt läßt, wohl weil sie ihm unbequem

²⁰⁶ SMITH, *Religion* 338 f. 345 f.; vgl. auch ebd. 201. 212. 339-346.

²⁰⁷ Siehe SMITH, *Religion* 342 f.; vgl. auch ebd. 221 (note 7 zu p. 220). 338 f. 345; ferner FRIEDRICH SCHWALLY, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Leipzig 1901) 29 (siehe unten p. 139 f.); BUHL-SCHAEFER, a. a. O. 84.

²⁰⁸ Siehe WELLHAUSEN, *Reste* 120: „Opfern und Essen deckt sich hier vollständig, das Essen muß in geschwindester Zeit geschehen, von Blutstreichen ist keine Rede. . . . Indessen scheint es damals [sc. in der Zeit Muhammads] nicht die gewöhnliche Sitte gewesen zu sein, daß das Opfertier in tumultuarischem Concurs von der ganzen Gemeinde zerstückelt und roh verschlungen wurde [wie in der vorher erwähnten Nilus-Erzählung].“ [Sperrungen von mir. J. H.]

²⁰⁹ Vgl. oben Anm. 206 und 207; unten Anm. 220.

ist, besagt, daß sie von dem Fleisch ihrer Schlachttiere das Muskulöse in geringem Feuer erweicht hätten, immerhin nur in solchem Grade, daß es nun ihren gewaltig ziehenden Zähnen nachgab und sie (daher) sozusagen eine hündische Ernährungsweise pflegten (καὶ θέρμῃ πυρὸς ὀλίγῃ τῶν σαρκῶν χαυνοῦντες τὸ εὖτονον, ὡς μόνον εἴκειν μὴ πρὸς πολλὴν βίαν ἔλκουσι τοῖς ὁδοῦσιν ὡς εἰπεῖν, τρέφονται κυνικῶς. n. III. col. 612 C). Da ist doch anzunehmen, daß sie auch das übrige Fleisch sich am Feuer genießbar gemacht haben. — Wenn endlich noch erwähnt wird, daß die Sarazenen auch das Mark und die Knochen sich aneignen, diese zerbeißen, um zu jenem zu gelangen (denn das ist der Sinn des Satzes), so ist das bei einem kräftigen Naturvolk noch lange nichts so Absonderliches, um den Vergleich mit ‚geradezu grotesken Fabeleien der griechischen Abenteuererzählung‘ zu rechtfertigen. Sensus strictissimo ist übrigens das Zerbeißen der Knochen nicht zu nehmen. Sollten wir nicht seelenruhig die großen ausnehmen dürfen? HEUSSI hat auch hier, geblendet von der Romanhypothese, mehr gesehen, als eine unbefangene Analyse des Textes gestattet. Daher ist auch sein Argument als nicht stichhaltig abzuweisen.“²¹⁰

Was ist von dieser Antikritik zu halten? Da DEGENHART eine andere, in diesem Artikel bisher noch nicht berücksichtigte Stelle der Pseudo-Nilus-Erzählung zum Vergleich heranzieht, muß zunächst einmal diese im Zusammenhang betrachtet werden. Sie steht nahe dem Anfang des an ethnographischen Einzelheiten reichsten Abschnittes (col. 612-613), der folgendermaßen beginnt:

«Τὸ μὲν οὖν εἰρημένον ἔθνος τὴν ἀπὸ Ἀραβίας μέχρις Αἰγύπτου, θαλάσση Ἐρυθρᾷ καὶ Ἰορδάνῃ ποταμῷ παρατεταμένην νέμεται ἔρημον· οὐ τέχνην, οὐκ ἐμπορίαν, οὐ γεωργίαν ἐπιτηδεύον ποτε, μόνην δὲ τὴν μάχαιραν ἔχον τῆς τροφῆς ὑπόθεσιν. Ἡ γὰρ ἀγρεύοντες τὰ τῆς ἐρήμου ζῶα διαζῶσι σαργοφαγοῦντες· ἢ τοὺς παρατυγχάνοντας αἷς ἐφεδρεύουσιν ὁδοῖς ληϊζόμενοι τὴν ἀναγκαίαν χρεῖαν ἑαυτοῖς ἀνύουσιν ὅποσοῦν. Ὅταν δὲ ἀμφοτέρων ἀπορία ᾖ καὶ σπένσις τούτοις τὰ ἐπιτήδεια, τότε τοῖς ὑποζυγίοις (κάμηλοι δὲ εἰσι δρομάδες) πρὸς ἐδωδὴν κατακέχρηται, θηριώδη καὶ ὠμοβόρον ζῶντες βίον, κατὰ συγγενείας ἢ συσκηνίας μίαν σφαγιάζοντες καὶ θέρμῃ πυρὸς ὀλίγῃ τῶν σαρκῶν χαυνοῦντες τὸ εὖτονον, ὡς μόνον εἴκειν

„Das erwähnte Volk bewohnt die Wüste, die sich zwischen dem Roten Meer und dem Jordan von Arabien bis nach Ägypten erstreckt. Es betreibt niemals weder ein Handwerk, noch Handel, noch Ackerbau, sondern hat als Grundlage des Lebensunterhaltes nur das Schwert. Entweder erjagen sie nämlich die Tiere der Wüste und fristen ihr Leben, indem sie deren Fleisch verzehren, oder sie liegen an den Wegen auf der Lauer und plündern die dort Vorbeikommenden aus; so verschaffen sie sich das Lebensnotwendige, ganz gleich, auf welche Weise. Wenn sich aber keine der beiden Gelegenheiten bietet und dadurch das Notwendige knapp wird, dann verwenden sie hier

²¹⁰ DEGENHART 1918, 22 f. Vgl. auch ebd. 16: „In anschaulichen und zum Teil hyperbolischen Wendungen wird die Gier geschildert, mit der sich die Sippe einzelne Teile des Opfertieres aneignet. Nichts bleibt ‚unverarbeitet‘, damit die aufgehende Sonne nichts mehr bescheine.“ — Auch NÖLDEKE ([wie oben Anm. 20] 665b) verbindet die Angaben über beide Schlachtungen zu einer einzigen Schilderung, aber offenbar versehentlich.

μὴ πρὸς πολλὰν βίαν ἔλκουσι τοῖς ὀδοῦσιν ὡς εἰπεῖν, τρέφονται κυνικῶς. »

Lasttiere (diese sind Kamele, schnell im Lauf)²¹¹ zur Nahrung. Da sie ein tierisches Leben führen und sich von rohem Fleisch ernähren (wörtlich : ein tierisches und rohes Fleisch fressendes Leben führen), schlachten sie je eines für jede Sippe (συγγένεια) oder Zeltgenossenschaft (συσκηνία) und erweichen an schwachem Feuer das Muskulöse des Fleisches, aber nur soviel, daß es den zerreißen den Zähnen ohne allzu große Kraftanstrengung nachgibt, und ernähren sich sozusagen wie die Hunde.“²¹²

An diesen Text schließen sich die oben (p. 100 und 114) wiedergegebenen Texte über das Menschenopfer und das Kamelopfer zu Ehren des Morgensternes an. Der Unterschied zwischen den beiden Kamelschlachtungen ist auf den ersten Blick erkennbar ; an der soeben zitierten Stelle handelt es sich um eine Schlachtung, die keinen Opfercharakter hat²¹³ und daher auch nicht an eine bestimmte Zeit gebunden ist, im anderen Falle dagegen um eine Opferung zu Ehren des Morgensternes, die vollendet sein muß, solange der Morgenstern sichtbar ist ; wenn die Sonne aufgeht, darf von dem Opfertier nichts mehr übrig sein, daher nimmt man sich auch gar nicht die Zeit, etwas zu kochen oder zu braten, von einem Feuer ist nicht die Rede.

Darf man die beiden Szenen kombinieren, wie es DEGENHART tut ? DEGENHART wirft HEUSSI vor, er sei „geblendet von der Romanhypothese“ ; er selbst geht aber von der Auffassung aus, daß die Pseudo-Nilus-Erzählung zunächst als historisch zuverlässig zu betrachten sei, bis das Gegenteil bewiesen werde²¹⁴. Daher bemüht er sich, sie in einer annehmbaren Weise zu

²¹¹ Vielleicht ist δρομάδες hier schon im technischen Sinne zu nehmen und einfach mit „Dromedare“ wiederzugeben.

²¹² Col. 612B-C. — Der Text ist abgedruckt bei ZAPLETAL (wie oben Anm. 19) 99 Anm. 3 ; Wiedergabe des Inhaltes (ohne wörtliche Übersetzung) ebd. 99 f. ; siehe auch WELLHAUSEN, Reste 119 ; SMITH, Religion 281 ; LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 255. [Die obenstehende Übersetzung ist von mir. J. H.]

²¹³ Auf die Theorie von SMITH, der in dieser Schlachtung ein früheres Totemopfer erkennen will (siehe SMITH, Religion, passim, bes. 280-283 ; vgl. auch den ganzen Kontext 269-311 ; ferner ebd. 226. 353. 355. 360 f. ; COOK ebd. pp. LVI-LVIII. 622-626) muß in einer anderen Arbeit näher eingegangen werden ; vgl. dazu einstweilen ZAPLETAL, a. a. O., bes. 17-137. 174-176 ; LAGRANGE, a. a. O. 110-118. 248-260 ; KARL MEULI, in Phyllobolia für Peter Von der Mühl (Basel 1945) 186-188. Siehe auch unten Anm. 297.

²¹⁴ HEUSSI 1921, 7 : „DEGENHART stellt für die Narratio den Kanon auf, daß ‚die Geschichtlichkeit ihrer Berichte zu präsumieren‘ sei, ‚bis das Gegenteil erwiesen ist‘ (p. 20). Dieser Kanon ist falsch ; einer geschichtlichen Quelle wie der Narratio gegenüber, deren Charakter lediglich aus ihr selbst zu entnehmen ist, die durch keinerlei äußere Zeugnisse eindeutig nach ihrer Wesensart bestimmt wird, dürfen wir nur davon ausgehen, daß die Geschichtlichkeit zunächst ungewiß ist.“ [Sperrung von mir. J. H.]

interpretieren, erklärt, daß das Zerbeißen der Knochen „nicht sensu strictissimo zu nehmen“ sei [was ist „Zerbeißen im weiteren Sinne“?]; er nimmt „seelenruhig“ die großen Knochen aus, wozu der Text keinerlei Anhaltspunkt bietet; er behauptet, die betreffenden Beduinen seien wohl nicht viel wilder gewesen als die Kosaken des Weltkrieges 1914-1918, u. dgl. m. Es war für HEUSSI leicht, das Unmethodische eines solchen Vorgehens aufzudecken²¹⁵; er kommt dabei zu der treffenden Feststellung: „An einigen Stellen der Erzählung macht DEGENHART übrigens von der Geschichtlichkeit gewisse Abstriche. Auch da kann ich ihm nicht folgen. Er hält nämlich in diesen Fällen den Kern der Begebenheit fest. Das Verfahren erinnert an die Behandlung der Wundergeschichten durch die alte rationalistische Schule ...“²¹⁶, und aus der Analyse der Beispiele ergibt sich für HEUSSI aufs neue „ein Beweis für den papierenen Charakter der ‚Erzählung‘, die von getreuer Wiedergabe wirklich vorgefallener Ereignisse sehr weit entfernt ist.“²¹⁷ Die Versuche von DEGENHART, den geschichtlichen Charakter der Erzählung dadurch zu retten, daß die grotesken Züge möglichst reduziert werden, sind methodisch verfehlt und beweisen nur, daß es so nicht geht, daß vielmehr die richtige Bestimmung der literarischen Gattung entscheidend ist. Daß der Erzähler sagen wollte, beim Opfer an den Morgenstern sei das ganze Kamel roh verzehrt worden, kann im Ernst wohl nicht mehr angezweifelt werden.

Eine ganz andere Frage ist allerdings, ob diese Angabe mit tatsächlich bestehenden Gewohnheiten im Einklang ist. Man hat dies oft angenommen, vielfach (mehr oder weniger unbewußt) beeinflusst durch Entwicklungshypothesen, wonach das Roheste und Wildeste immer das Ursprüngliche sein sollte²¹⁸. So schreibt z. B. WELLHAUSEN: „Der Islam hat nemlich das Gesamt-opfer [= Gemeinschaftsopfer] vollständig abgeschafft und nur das Privat-opfer ... bestehen lassen ... Die Abschaffung wäre begreiflich, wenn der von Nilus beschriebene barbarische Ritus des Gesamt-opfers noch in der Zeit Muhammads verbreitet gewesen wäre. Indessen scheint es damals nicht die gewöhnliche Sitte gewesen zu sein, daß das Opfertier in tumultuarischem Concurs von der ganzen Gemeinde zerstückelt und roh verschlungen wurde ...“²¹⁹ Noch entschiedener SMITH: „Of all Semitic sacrifices those of the Arabs have the rudest and most visibly primitive character ... Now, in the oldest known form of Arabian sacrifice, as described by Nilus, ... the whole company fall on the victim with their swords, hacking off pieces of the quivering flesh and devouring them raw with such wild haste, that in the short interval between the rise of the day star which marked the hour for the service to begin, and the disappearance of its rays

²¹⁵ Siehe HEUSSI 1921, 7-9.

²¹⁶ HEUSSI 1921, 8. [Sperrungen von mir. J. H.]

²¹⁷ HEUSSI 1921, 9.

²¹⁸ Vgl. LAGRANGE, a. a. O. 258: „C'est très primitif, si barbare est synonyme d'institution primordiale ...“ Vgl. dazu WELLHAUSEN und SMITH an den gleich anschließend oben im Text zitierten Stellen.

²¹⁹ WELLHAUSEN, Reste 120. [Sperrungen von mir. J. H.]

before the rising sun, the entire camel, body and bones, skin, blood and entrails, is wholly devoured . . .” ²²⁰

Um diese Annahme glaubwürdig zu machen, hat man ähnliche Beispiele aus alter und neuer Zeit angeführt, in denen man ein Nachleben dieses „ur-semitischen“ Ritus finden wollte. So liest man etwa bei BEER: „Gelegentlich werden noch heute in abgelegenen Gebieten der semitisch-moslimischen Welt, wie einst bei den Israeliten beim Paschafest [?], die Opfertiere lebend zerrissen, und die noch dampfenden Stücke rohen Fleisches werden von den Festgenossen unter wilden Tänzen gierig verschlungen. Vgl. die von BUDDE, *Altisr. Religion* ³1912, p. 136 Anm. 26 angeführte Notiz aus der *Tägl. Rundschau* vom 13. Dez. 1911 über das Verfahren gewisser fanatischer Sekten in Tanger in Marokko am Hammelfest.“ ²²¹

Bei der von BEER aus zweiter Hand zitierten Angabe, die ich nicht im Original nachprüfen kann, handelt es sich offenbar um die eigenartige Bruderschaft der ‘Aïssaua (‘Isāwīya) in Marokko, die seitdem in der Literatur eingehend behandelt worden ist ²²². Von den Angehörigen dieser Bruderschaft (oder, wenn man will, Sekte, denn ihre Praxis widerspricht in vielem dem orthodoxen Islam) werden tatsächlich bei bestimmten Anlässen (dem alljährlichen islamischen Opferfest, dem sog. „Hammelfest“ am 10. Tage des Wallfahrtsmonats Du‘l-Hiġġa, oder bei einem spezifischen Fest der Sekte) Hammel oder Ziegenböcke lebendig zerrissen und roh verzehrt, wie wiederholt beschrieben worden ist ²²³. Ähnliche grausame und blutige Riten werden (oder wurden doch noch bis in die neueste Zeit hinein) auch sonst noch in Nordwestafrika geübt ²²⁴. Diese Tatsachen stehen also unzweifelhaft fest. Dagegen liegt kein Grund vor, diese Beispiele aus dem Kerngebiet des Berbertums als etwas spezifisch Semitisches anzusehen, das mit der arabischen Einwanderung (also erst in islamischer Zeit) nach Nordwestafrika gelangt wäre. Mit einer solchen Theorie hat sich VAN GENNEP bereits 1920 auseinandergesetzt; aus seinen

²²⁰ SMITH, *Religion* 338 f. [Sperrungen von mir. J. H.] Vgl. auch COOK, ebd. 619 f.; ferner oben Anm. 206 und 207.

²²¹ GEORG BEER, *Pesachim* (Ostern) (*Die Mischna*. II/3.) (Gießen 1912) 200 (Nachtrag zu p. 15 f.) [Sperrungen von mir. J. H.] — Vgl. auch WENDEL (wie oben Anm. 17) 83; NÖLDEKE (wie oben Anm. 20) 665b; LOISY (wie oben Anm. 27) 455 note 4.

²²² Außer in Marokko kommt sie auch in Algerien und Tunesien vor; in Tripolitanien ist sie wenig verbreitet, in Ägypten fast unbekannt. Siehe A. COUR, *Art. ‘Isāwīya, ‘Isāwa (‘Aïssaua)*. *Enzyklopädie des Islām* II (Leiden 1927) 563b-564b; weitere Literatur ebd. 564b. Beizufügen jetzt noch: RENÉ BRUNEL, *Essai sur la confrérie religieuse des ‘Aïssāoua au Maroc* (Paris 1926); GEORGES DRAGUE, *Esquisse d’histoire religieuse du Maroc. Confréries et Zaouïas* (Paris 1951), bes. 60. 75. 76. 81. 89. 115. 120. 121. 203. 243. 277. 286; MARIE-LOUISE DUBOULOZ-LAFFIN, *Le Bou-Mergoud* (Paris 1946) 107.

²²³ Siehe VAN GENNEP (wie oben Anm. 29) 249-252, der sich (wie viele andere) auf Angaben von E. DOUÏTÉ stützt (siehe ebd. 250 notes 1 et 2), aber auch weitere Belege zitiert (ebd. 250-252); LOISY (wie oben Anm. 221); BRUNEL (wie oben Anm. 222), bes. 182-189. 233-241; kurze Beschreibung einer solchen Szene beim „Hammelfest“ in Marrakesch auch bei HEINRICH SCHIFFERS, *Menschen unter Allahs Sonne* (²Essen 1949) 317. Vgl. auch J. G. FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild* (*The Golden Bough*, Part V. ³London 1912) I 21 f.

²²⁴ Siehe VAN GENNEP, a. a. O. 252-272.

Ausführungen seien hier einige Stellen zitiert: "Ce rite sauvage a été rapproché par DOUTTÉ de celui du sacrifice du chameau décrit dans la vie de saint Nil, et qui a servi à ROBERTSON SMITH de point d'appui pour sa théorie générale de l'origine totémique du sacrifice communiel; DOUTTÉ conclut: 'c'est le sacrifice du chameau de saint Nil conservé intact à quinze siècles de distance'. Tel n'est pas mon avis; outre qu'il n'y aurait aucune raison de retrouver à Tlemcen une cérémonie sinaïtique unique et bien localisée, et que quinze siècles pour une survivance isolée (tous les autres éléments sociaux ayant disparu) seraient déjà improbables, il convient de ne pas oublier que la secte des 'Aïssaoua a été fondée au début du XVI^e siècle de notre ère non pas en Orient, comme la plupart des autres, mais dans le fond du Maroc, à Meknès, et que l'explication doit avant toute autre chose être cherchée dans les règles spéciales de la confrérie..."²²⁵ "... Il convient donc d'admettre que dans le rite en usage à 'Aïn el Hout, les 'Aïssaoua qui dépècent un bouc sont ceux d'entre les membres de la confrérie qui représentent, par suite du nom acquis lors de leur initiation, des bêtes féroces telles que le lion, le chacal, etc. Dans ces conditions, il n'y a plus trace, non pas seulement de sacrifice communiel, mais même de sacrifice tout court, et le rapprochement institué par DOUTTÉ n'a plus de raison d'être..."²²⁶ "... Tous ces rites cruels sont absolument contraires aux stipulations orthodoxes musulmanes... Ce qui revient à dire que ces rites sanglants et cruels, non seulement n'ont pu être introduits par l'Islam dans l'Afrique du Nord, mais font partie d'un système cérémoniel particulier, qui est d'autant plus en usage encore de nos jours qu'on va de l'est vers l'ouest..."²²⁷ "Il serait prématuré de considérer ces cérémonies sanglantes comme spécifiquement berbères; rien ne permet d'autre part d'y voir des survivances de cérémonies introduites par les Phéniciens ou par les Gréco-Romains... Je serais plutôt tenté de chercher un lieu d'origine (s'il en faut un?) dans l'Afrique nègre..."²²⁸ Zur Begründung dieser Theorie werden dann eine Reihe von Tatsachen angeführt²²⁹ und wird besonders auf die Übereinstimmung der 'Aïssaoua-Zeremonien mit solchen, die bei den Haussa vorkommen, hingewiesen²³⁰. Wie auch immer der Ursprung dieser Riten erklärt werden mag, es ist sicher nicht berechtigt, aus ihrem Vorkommen in einem spät (und nur teilweise) arabisierten Gebiet Nordwestafrikas die Bestätigung einer in sich zweifelhaften Aussage über das vorislamische Arabien abzuleiten.

Ein anderer Ritus, der ebenso als Bestätigung der Angaben von Pseudo-*Nilus* betrachtet werden könnte, ist die besonders aus Ägypten bekannte

²²⁵ Ebd. 250. [Sperrungen von mir. J. H.]

²²⁶ Ebd. 251 f. [Sperrungen von mir. J. H.] — Vgl. dazu jetzt auch BRUNEL, a. a. O. 168-220 *passim*.

²²⁷ VAN GENNEP, a. a. O. 255. [Sperrungen von mir. J. H.]

²²⁸ Ebd. 256. [Sperrungen von mir. J. H.] — Vgl. in demselben Sinne NÖLDEKE (wie oben Anm. 20) 665b note §; BRUNEL, a. a. O. 233-241.

²²⁹ VAN GENNEP, a. a. O. 256-274.

²³⁰ Ebd. 272.

Zār-Zeremonie, eine Geisterbeschwörung, bei der manches an die orgiastischen Praktiken der 'Aïssaua erinnert²³¹. Soweit ich sehe, ist diese Zeremonie nicht zur Bestätigung des Nilus-Berichtes herangezogen worden; trotzdem soll sie aber hier berücksichtigt werden.

Die *Zār*-Zeremonie in Ägypten ist zuerst durch KLUNZINGER (1877) beschrieben worden²³². Etwas später stellte SNOUCK HURGRONJE ihr Vorkommen auch für Mekka fest²³³, und seitdem ist die Literatur über den *Zār* immer reichhaltiger geworden²³⁴. Eine ausführliche Beschreibung des gesamten

²³¹ Ebd. 272.

²³² C. B. KLUNZINGER, Bilder aus Oberägypten, der Wüste und dem Rothen Meere (Stuttgart 1877; 1878) 388 f. (die Seitenzahlen sind in beiden Auflagen gleich). Der Text ist größtenteils abgedruckt bei ENNO LITTMANN, Arabische Geisterbeschwörungen aus Ägypten (Leipzig 1950) 40-42.

²³³ C. SNOUCK HURGRONJE, Mekka II (Den Haag 1888) 124-128; vgl. auch ebd. 119 f.

²³⁴ Siehe zunächst die kurzen Hinweise von M. J. DE GOEJE, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 44. 1890. 480 und TH. NÖLDEKE, ebd. 701; ferner KARL VOLLERS, Noch einmal der *Zār*. Ebd. 45. 1891. 343-351 (druckt zwei arabische Berichte ab, die aber tendenziös sind; siehe LITTMANN, Geisterbeschwörungen 40); NIYA SALÎMA (= M^{me}. H. RUŠDÎ PASCHA; ein Teil der Auflage scheint statt NIYA den Druckfehler RIYA zu haben), Harems et musulmanes d'Égypte (Paris 1902) 255-298; PAUL KAHLE, *Zār*-Beschwörungen in Ägypten. Der Islam 3. 1912. 1-41 (vgl. auch ebd. 189 f. 318) (die erste wissenschaftliche Darstellung der ägyptischen *Zār*-Gebräuche, nach LITTMANN 40); BRENDA Z. SELIGMANN, On the Origin of the Egyptian *Zār*. Folk-Lore 25. 1914. 300-323; MAX MEYERHOF, Der Islam 7. 1917. 320-322; VAN GENNEP (wie oben Anm. 29) 261 f. 272 (stützt sich hauptsächlich auf B. Z. SELIGMANN); ANNA Y. THOMPSON - ELISABET FRANKE, The *Zār* in Egypt. The Moslem World 3. 1913. 275-289 (der Beitrag von E. FRANKE zu diesem Artikel [279-289] beruht im wesentlichen auf der Literatur, vor allem auf KAHLE; 286-288 ist ein Originalbericht eingefügt); SAMUEL S. ZWEMER, The Influence of Animism on Islam (New York 1920) 227-243 (stellt verschiedene Berichte, vor allem von NIYA SALÎMA, KAHLE und den beiden amerikanischen Missionarinnen Miss ANNA Y. THOMPSON [siehe oben] und Mrs. D. DIJKSTRA zusammen [letzterer Bericht erschien: Neglected Arabia, New York, January 1918; diese Zeitschrift war mir nicht zugänglich]; vgl. über das Buch von ZWEMER die Rezension von G. LEVI DELLA VIDA, Bilychnis. Anno 10 — Vol. 17. 1921. 75-79, bes. 79 nota 1); LOUIS MASSIGNON, Revue du Monde Musulman 44-45. 1921. 9 (vgl. auch ebd. 14 f.; stützt sich auf VAN GENNEP, verweist außerdem ebd. 9 note 3 auf G. JACOB, aber ohne anzugeben, um welche Publikation es sich handelt); WINIFRED S. BLACKMAN, The Fellāhīn of Upper Egypt (London 1927) 198-200 (kurze Beschreibung von Zeremonien aus Oberägypten); RICHARD REUSCH, Der Islam in Ost-Afrika (Leipzig 1930) 283-286 (besonders über *Zār*-Beschwörungen im Sudan); ENRICO CERULLI, Art. *Zār*. Enzyklopädie des Islām IV (Leiden 1934) 1317b-1318a; JOHN WALKER, Folk Medicine in Modern Egypt (London 1935) 62-67; H. A. WINKLER, Die reitenden Geister der Toten (Stuttgart 1936) 15 f. (kurze Schilderung einer Zeremonie aus Oberägypten; vgl. auch ebd. 29); EVA GARZOUZI, The Zaar of Egypt. Man 36. 1936. no. 253 (pp. 188-190); M. GALAL, Revue des études islamiques 1937, 146-150 (Zeremonien bei der ägyptischen Landbevölkerung); J. W. MCPHERSON, The Moulids of Egypt (Cairo 1941) 89 f. (vgl. auch ebd. 2. 88. 177. 327. 330. 341). Die ausführlichste Darstellung, wo auch die ältere Literatur fast vollständig verzeichnet ist, findet sich jetzt bei LITTMANN (wie oben Anm. 232); Literatur-Zusammenstellungen siehe auch bei C. A. NALINO, Oriente Moderno 13. 1933. 433 nota 2 (in der Besprechung von ENRICO CERULLI, Etiopia Occidentale [Roma 1929-1933], a. a. O. 430-436); ETTORRE ROSSI, Oriente Moderno 19. 1939. 350a (in der Besprechung von H. A. WINKLER [wie oben]); vgl. dazu auch noch unten Anm. 240.

Ritus gehört nicht hierher²³⁵; es sei nur so viel erwähnt: Die Teilnehmer sind meistens Frauen, die, durch Gesang und Trommelmusik in Erregung versetzt, einen sakralen Tanz aufführen. Außerdem gehört zu dieser Beschwörungsszeremonie auch die Darbringung von Opfern. Die hauptsächlichsten Opfertiere sind Huhn und Schaf. Die Kranke, aus der der böse Geist ausgetrieben werden soll, muß von dem warmen Blut des Schafes trinken und wird damit bestrichen²³⁶. Vereinzelt wird angegeben, das Schaf werde manchmal nicht rituell geschlachtet, sondern „von den tobenden Weibern zerrissen“²³⁷. Vom Rohverzehren des Tieres ist aber nicht die Rede²³⁸. Immerhin besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit der von Pseudo-Nilus beschriebenen Szene. Kann man einen genetischen Zusammenhang annehmen? Sprechen Gründe dafür, daß sich in der *Zār*-Zeremonie ein altarabischer, vorislamischer Ritus erhalten hat?

Fast alle vorliegenden Berichte aus dem arabischen Sprachgebiet beziehen sich auf Ägypten. Auf der arabischen Halbinsel ist das Vorkommen des *Zār* nur bezeugt für Mekka²³⁹, Küstengebiete im Süden und Südosten²⁴⁰ und die

²³⁵ Siehe die in Anm. 234 angeführten Belege. Das Opfer wird nicht bei allen erwähnt. Siehe darüber SNOUCK HURGRONJE II 128; NIYA SALĪMA 265. 272-274. 292; KAHLE 10-13 (vgl. auch ebd. 4. 7. 9. 31. 34); ZWEMER 233-238; BLACKMAN 199; REUSCH 285; WALKER 64; GARZOUZI 189a-b; GALAL 147; MCPHERSON 2. 89 f.; LITTMANN 1. 3. 4. 6 f. 8. 18. 63 f. (A 4. A 8). Nach GALAL (147) kann das Opfertier sein: „un chameau, un bœuf, veau, mouton, chèvre, lapin, poule, pigeon...“; meistens handelt es sich um Schafe (bzw. Widder oder Hämmel); vgl. SNOUCK HURGRONJE II 128; NIYA SALĪMA 265. 272-274; KAHLE 4. 10-13. 31. 34; MEYERHOF 321; ZWEMER 235-237; BLACKMAN 199; REUSCH 285; GARZOUZI 189a; LITTMANN 1. 3. 4. 6 f. 8. 18. 21. 63 f. (A 4. A 8) oder um Hühner (bzw. Hähne): KAHLE 10-13. 31; MEYERHOF 321; ZWEMER 231. 235; REUSCH 285; WALKER 64; GARZOUZI 189b; LITTMANN 1. 3. 6. 7. 63 (A 8). 67 (B 12).

²³⁶ Siehe NIYA SALĪMA 273 f.; KAHLE 11-13. 31; MEYERHOF 321; ZWEMER 233. 235 f. 238; REUSCH 285; WALKER 64; GALAL 147; LITTMANN 7 (A 8). 21 (B 12); dazu Kommentar: ebd. 64. 67. Bei SNOUCK HURGRONJE (II 128), BLACKMAN (199) und GARZOUZI (189b) wird nur Bestreichen mit Blut, kein Bluttrinken, erwähnt.

²³⁷ Die einzige ausdrückliche Erwähnung finde ich bei MEYERHOF (321): „... Das Essen der Eingeweide und das Trinken des Blutes des Opfertieres, das zudem oft gar nicht durch den rituellen Schnitt getötet, sondern von den tobenden Weibern zerrissen wird, ist ja auch dem Islam direkt ein Greuel...“ [Sperrung von mir. J. H.] — Zu vergleichen wäre höchstens noch die Stelle bei NIYA SALĪMA (273 f.), wo es nach der Schilderung der Schlachtung — die draußen vorgenommen wurde — von den Teilnehmerinnen heißt: „Elles se sont ruées sur la victime égorgée, ont palpée la plaie qui s'élargit sous leurs ongles...“ (Darauf folgt Bluttrinken und Blutbestreichung.)

²³⁸ Dabei ist noch zu beachten, daß die Berichterstatter zum Teil gebildete Ägypter sind, die den *Zār* als Aberglauben bekämpfen und seine Unvereinbarkeit mit den Vorschriften des Islam möglichst stark unterstreichen (vgl. KAHLE 1 f.; WALKER 62-67 — der Bericht geht auf ZAINAB EFENDĪ FAWWĀZ zurück —; GARZOUZI, passim; LITTMANN 40). Solche Berichterstatter hätten derartige abstoßende Einzelheiten bestimmt nicht verschwiegen, wenn sie ihnen bekannt gewesen wären.

²³⁹ Siehe oben Anm. 233

²⁴⁰ 'Omān: ZWEMER 228. 234. 237-239. 241; CERULLI, Enzykl. des Islām IV (1934) 1317b (Art. *Zār*); nach ZWEMER (241) auch in Bahrain. ETTORE ROSSI (Oriente Moderno 19. 1939. 350a) verweist auch auf BERTRAM THOMAS, Arabia Felix (London 1932) 44. 195 f.; dessen Bericht bezieht sich auf die Gegend von Dhofar an der süd-arabischen Küste. Dort liegt wahrscheinlich auch Einfluß von Negersklaven vor;

‘Ötābe-Beduinen im Nejd (der von J. J. HESS aufgezeichnete Bericht eines ‘Ötābī schildert aber nur den Tanz und erwähnt kein Opfer)²⁴¹. Für Mekka und ‘Omān wird die Einführung des *Zār* abessinischen und sonstigen afrikanischen Sklaven zugeschrieben²⁴². Bezüglich der Beduinen war J. J. HESS geneigt, den Ritus als autochthon zu betrachten²⁴³; da es aber auch bei den ‘Ötābe Negersklaven gibt²⁴⁴, ist die Möglichkeit afrikanischen Ursprunges dort nicht auszuschließen. Bereits 1912 stellte KAHLE fest, daß der *Zār* von Ägypten aus sich anscheinend nicht weiter nach Osten und Westen verbreitet hat (er war weder in Palästina noch in Tunis nachzuweisen), daß dagegen in Ägypten seine Verbreitung nach Süden zu immer stärker wird; im (Ost-)Sudan ist er sehr häufig²⁴⁵. Die spätere Forschung hat das bestätigt. Bereits KLUNZINGER hatte vermutet, daß der *Zār* aus Abessinien stamme²⁴⁶. Für fremden Ursprung sprach besonders auch der Umstand, daß der Name aus dem Arabischen nicht erklärt werden kann²⁴⁷. Dazu kommt, daß er in Ägypten erst seit verhältnis-

siehe die Beschreibung von Negerzeremonien ebd. 29-35. — Für das Vorkommen des *Zār*-Glaubens im Yemen verweist ROSSI (a. a. O. 350a) auf CESARE ANSALDI, *Novelle arabe* (Roma 1933) 114 nota 1 (dieses Buch war mir nicht zugänglich). Später schreibt ROSSI selbst darüber (*L’arabo parlato a Šan’ā* [Roma 1939] 183): “Si chiama *zār* una specie di genii malefici che producono fenomeni di epilessia; chi ne è posseduto (è detto *mzāwwar*) spesso è preso da attacchi epilettici e deliqui e danza al ritmo di tamburi o di un piatto di metallo.” Von einer eigenen Austreibungszeremonie ist nicht die Rede. Es handelt sich aber offenbar um den gleichen Komplex, der auch aus Mekka und ‘Omān bekannt ist und im Yemen ebensogut durch afrikanische Sklaven eingeschleppt sein kann (vgl. über die Sklaven ROSSI, a. a. O. 144).

²⁴¹ HESS (wie oben Anm. 201) 158 f.

²⁴² Vgl. SNOUCK HURGRONJE II 119; DE GOEJE (wie oben Anm. 234) 480; ZWEMER 234; CERULLI, *Enzyklopädie des Islām* IV 1318a; LITTMANN 53; siehe auch oben Anm. 240.

²⁴³ PAUL KAHLE schreibt in seiner Besprechung von LITTMANN, *Arabische Geisterbeschwörungen* (Oriens 5. 1952. 342 f.): „JEAN JACQUES HESS schrieb mir einmal (9. 4. 1914), daß der *Zār* bei den ‘Ötābe im Nejd vorkomme. Er habe eine Beschreibung desselben resp. der Erscheinungen im ‘Ötābe-Dialekt niedergeschrieben. Er fügte dabei hinzu, daß der *Zār* wohl schwerlich aus Äthiopien stamme . . .“ (a. a. O. 343; KAHLE selbst neigt aber jetzt doch stärker zu dieser Auffassung; siehe unten Anm. 254). — Zum ‘Ötābe-Text vgl. jetzt oben Anm. 241.

²⁴⁴ Das Vorkommen von Negersklaven wird z. B. vorausgesetzt in der bei HESS (wie oben Anm. 201) 14-17 wiedergegebenen Erzählung.

²⁴⁵ Vgl. KAHLE, *Der Islam* 3. 1912. 6; ELISABET FRANKE, *The Moslem World* 3. 1913. 279 f. 286. Auch KLUNZINGER (388) wies schon darauf hin, daß der *Zār* besonders in Oberägypten im Schwange sei. — Die Angaben von ZWEMER (227. 228. 240) über Verbreitung in fast der ganzen islamischen Welt gehen von einem allzu weit gefaßten Begriff des *Zār* aus (vgl. dazu auch unten Anm. 255).

²⁴⁶ KLUNZINGER 388. 389.

²⁴⁷ Vgl. SNOUCK HURGRONJE II 124 Anm. 3; CERULLI, *Enzyklopädie des Islām* IV 1317b. Als auffallend wurde bemerkt, daß das Wort *zār* keinen Plural bildet (so SNOUCK HURGRONJE, a. a. O.; auch LITTMANN [a. a. O. 46] konnte in Ägypten keinen Plural feststellen. In ‘Omān kommt ein Plural *zirān* vor, aber anscheinend sonst nirgends (ZWEMER 228; CERULLI, *Enzykl. des Islām* IV 1318a; LITTMANN 46). Nachträgliche volksetymologische Erklärungen aus dem Arabischen (vgl. z. B. ZWEMER 228; WALKER 62; GARZOUZI 188a; LITTMANN 16 f. [B 1]) sind wertlos; siehe LITTMANN 66 f. (B 1); vgl. auch B. Z. SELIGMANN (300).

mäßig kurzer Zeit, wohl kaum vor dem 19. Jahrhundert, bekannt ist ²⁴⁸. Die Beweise für eine abessinische Herkunft haben sich in den letzten Jahrzehnten verstärkt ²⁴⁹. An und für sich wäre es ja möglich, daß das vielfach bezeugte Vorkommen dieser Zeremonie in Abessinien und Somaliland (mit dem gleichen Namen) ²⁵⁰ auf den Einfluß einer arabisch sprechenden Bevölkerung zurückginge; der sprachliche Befund spricht aber dagegen. LITTMANN führt den ausführlichen Nachweis, daß das Wort *Zār* aus dem Kuschitischen stammt und von da über das Amharische nach Ägypten und Arabien gelangt ist; es war ursprünglich die Bezeichnung für „Himmelsgott“, sank aber im Sprachgebrauch der christianisierten Abessiner zur Benennung eines bösen Geistes herab ²⁵¹. „Das Wort *zār* ist also in Form und Bedeutung mit den dadurch bezeichneten Gebräuchen aus Abessinien nach Arabien und Ägypten gekommen. Es ist daher von vornherein zu vermuten, daß auch andere Wörter mit ihm gewandert sind, und diese Vermutung wird durch die Kairiner Texte [von *Zār*-

²⁴⁸ So schon KAHLE (1912) 6; vgl. auch CERULLI, Enzykl. des Islām IV 1318a; ferner B. Z. SELIGMANN (1914) 308: „It must be remembered that Mohammed Ali's conquest of the Sudan brought numbers of slaves from various black tribes into the Egyptian harems, and there is little doubt that these carried with them their cult of tribal and ancestral spirits. Analogous practices among Negro and Negroid tribes at the present day, and the A-Zande *zār* which I witnessed in the Sudan, together with the entire absence of any mention of *zār* by the earlier travellers in Egypt, all point to this conclusion. From the works of a traveller, RICHARD POCOCKE, published in 1743, to the *Aperçu Général sur l'Égypte*, by CLOT BEY, doctor to Ismail Pascha, including such observers as SAVARY, SONNINI, the BARONESS VON MANUTOLI [sic; lies: MINUTOLI], LANE himself, and also his sister, I have been unable to find any mention of *zār* or any similar ritual.“ [Sperrungen von mir. J. H. — Im Original steht: „published in 1743 in the *Aperçu Général* . . .“, was aber widersinnig ist und ein Druckfehler sein muß.] D. B. MACDONALD (bei ZWEMER 227) weist darauf hin, daß auch der an solchen Dingen sehr interessierte R. F. BURTON noch nichts vom *Zār* wußte. — Über die Beziehung des *Zār* zu Negerafrika siehe unten p. 135 mit Anm. 255. — VAN GENNEP (a. a. O. 261) zitiert diese Stelle aus B. Z. SELIGMANN, weist aber darauf hin, daß die *Zār*-Zeremonien möglicherweise doch schon früher existierten, aber Europäern (besonders Männern!) verborgen blieben. Jedoch sind unter den aufgezählten Autoren auch zwei europäische Frauen. — Interessant ist in diesem Zusammenhang noch folgende Angabe von WINKLER (wie oben Anm. 234): Nach der Aussage eines *‘abd* (Nachkomme eines Negersklaven) in Oberägypten stammt der *Zār* aus dem Sudan. „Erst mit den Europäern hat er sich im Lande [= Ägypten] verbreitet und angefangen, die Töchter der Araber zu reiten“ (a. a. O. 15). Alles in allem spricht also eine hohe Wahrscheinlichkeit dafür, daß vor dem 19. Jahrh. der *Zār* in Ägypten unbekannt oder doch nur wenig verbreitet war.

²⁴⁹ Wie schon KLUNZINGER (siehe oben Anm. 246), haben sich bereits 1890 auch DE GOEJE und NÖLDEKE dafür eingesetzt (siehe oben Anm. 234) und später noch andere Autoren (siehe unten Anm. 250-254). Auch B. Z. SELIGMANN, die so stark die negerische Herkunft des *Zār* betont, weiß, daß das Wort aus Abessinien stammt (a. a. O. 300 f.; vgl. 321-323) und läßt die Möglichkeit einer doppelten Herkunft des *Zār*, aus Abessinien und aus dem Sudan, offen (siehe unten Anm. 255).

²⁵⁰ Siehe DE GOEJE (wie oben Anm. 234) 480; NÖLDEKE (wie oben Anm. 234) 701; KAHLE, Der Islam 3. 1912. 5 f.; B. Z. SELIGMANN 300 f. 321-323; ZWEMER 233 f. 235; CERULLI, Enzykl. des Islām IV 526a (Art. Somaliland); ebd. 1317b-1318a (Art. *Zār*); LITTMANN, p. V. 42-50.

²⁵¹ LITTMANN 46 f.

Beschwörungen] bestätigt.“²⁵² „... Die Abessinier glauben, der *Zār* sei aus Arabien gekommen ... in Wirklichkeit ist ... das Umgekehrte der Fall. Er hat sich von Abessinien aus nach Arabien und nach Ägypten ausgebreitet. Zu Hause ist er bei den Heiden Abessiniens, und er weist ja auch manche afrikanische, negerhafte Elemente auf, namentlich den Tanz, der von allen, die ihn beschreiben, als ganz fanatisch und wild geschildert wird. ... Von den Heiden haben ihn die Christen und Mohammedaner Abessiniens übernommen; nach Arabien und Ägypten scheint er durch abessinische Sklavinnen eingeschleppt zu sein, und dort ist er bei den Muslimen heimisch geworden. Wie weit die Kopten daran teilnehmen, entzieht sich meiner Kenntnis.“²⁵³

Diese Erklärung ist die bestbegründete²⁵⁴. Man könnte nun noch mit der Möglichkeit rechnen, daß sich bei den semitischen Abessiniern ein alt-semitischer Brauch erhalten hätte; dagegen spricht aber die kuschitische Herkunft des Namens. Außerdem liegen ja Anzeichen dafür vor, daß der *Zār* auch bei den Kuschiten nicht bodenständig ist, sondern aus Negerafrika stammt oder wenigstens von dort her beeinflußt ist²⁵⁵. Und selbst wenn man

²⁵² LITTMANN 47.

²⁵³ LITTMANN 58. [Sperrungen von mir. J. H.]

²⁵⁴ KAHLE ist noch etwas zurückhaltend; er schreibt (anschließend an die oben Anm. 243 wiedergegebene Äußerung von J. J. HESS): „Nach dem, was LITTMANN in dem ‚Allgemeines über den *Zār*‘ betitelten Kapitel dieses Buches (S. 38-62) ausgeführt hat, ist es wohl doch sehr wahrscheinlich, daß der *Zār* aus Abessinien in die arabischen Länder — soweit in ihnen *Zār*-Beschwörungen vorkommen — eingeführt worden ist. LITTMANN hat das aus Abessinien stammende Material sorgfältig dargestellt und gründlich untersucht, und hier ist er hervorragender Kenner. Diese Abschnitte sind nach meinem Empfinden die wertvollsten Teile dieses interessanten Buches“; jedoch schließt er: „Immerhin wird es doch wohl noch einer selbständigen Untersuchung der *Zār*-Beschwörung in den verschiedenen Gegenden des arabischen Sprachgebietes bedürfen, ehe wir die Frage nach der abessinischen Herkunft mit voller Sicherheit beantworten können“ (Oriens 5. 1952. 343). — M. E. spricht der gesamte Befund auf jeden Fall stark dafür, daß der *Zār* nichtarabischer Herkunft ist (ob abessinisch oder negerisch, dazu siehe unten Anm. 255). — Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang noch, daß in Abessinien, mit Ausnahme der Tigrë-Stämme, das (nicht-sakrale) Essen von rohem Fleisch üblich ist (briefliche Mitteilung von Prof. E. LITTMANN, 26. 6. 1952). Für die nördlichen Kuschiten sei auch noch auf eine Angabe von MURRAY ([wie oben Anm. 7] 89) verwiesen: „Some ‘Ababda of my acquaintance killed an ibex, and devoured all the intestines raw ...“

²⁵⁵ So LITTMANN 58 (Wortlaut siehe oben im Text); auch MEYERHOF (wie oben Anm. 234) 321 f., vermutet (im Anschluß an KAHLE) Herkunft aus Innerafrika, besonders den Haussa-Ländern. Unter den verschiedenen Arten der *Zār*-Zeremonie und den verschiedenen Kategorien von *Zār*-Geistern wird auch immer wieder eine sudanesishe aufgezählt (SNOUCK HURGRONJE II 125: „Es giebt z. B. eine maghribinische, eine sudanesishe, eine abyssinische, eine türkische Austreibung der *Zār* ...“; vgl. auch LITTMANN 8. 13. 17. 34. 36. 54. 56); vielfach tritt diese stark in den Vordergrund (ZWEMER 230; McPHERSON 341); vgl. dazu oben Anm. 248. ZWEMER scheint Herkunft aus Westafrika anzunehmen (242 f.; vgl. auch ebd. 228). Als ein typisch negerisches Element ist auch das wiederholt erwähnte Trinken von *būza* (Negerbier) anzusehen (vgl. KLUNZINGER 388; MEYERHOF 321). Über die Verbreitung des *Zār* vom Ost-Sudan südwärts, bis in die Kenya Colony und das Tanganyika Territory hinein, handelt REUSCH

von der Beziehung zu Negerafrika absieht, bleiben die Tatsachen der Verbreitung: schwaches und auf afrikanischen Einfluß zurückführbares Vorkommen in Arabien, spätes Eindringen in Ägypten, dagegen starkes Vorkommen im Sudan und im afrikanischen Osthorn. Das alles spricht dafür, daß die *Zār*-Zeremonie von Hause aus weder arabisch noch semitisch ist, also auch keine Bestätigung für die Glaubwürdigkeit der Nilus-Erzählung liefert.

Jedoch beziehen sich einige andere Angaben über Rohessen von Fleisch auf Arabien selbst, und zwar auf die neueste Zeit. Vor allem wird hier immer wieder eine Notiz von WELLHAUSEN zitiert. Sie bildet eine Fußnote zu dem oben (p. 128) angeführten Text und lautet: „Ein Beispiel zu dem kannibalischen Herfallen einer Gesellschaft über ein Kamel, um es mit Haut und Haar zu verwältigen, findet sich indessen noch bei DOUGHTY 2, 484 s.“²⁵⁶ Diese Angabe

(283-286); allerdings sind seine Beschreibungen etwas vag, und es ist nicht immer klar ersichtlich, ob es sich bei den betr. Geisterbeschwörungen um die eigentliche *Zār*-Zeremonie handelt. — Am nachdrücklichsten hat sich B. Z. SELIGMANN für die negerische Herkunft des *Zār* eingesetzt (vgl. den oben Anm. 248 zitierten Text). Der wichtigste Teil ihrer Ausführungen sind ihre eigenen Beobachtungen von *Zār*-Zeremonien bei A-Zande (Soldaten in Omdurman) und anderswo im Ost-Sudan (305-307. 309-311. 314-321) und die Zusammenstellung von Literaturangaben über ähnliche Zeremonien bei A-Zande, im Bahr el-Ghazal, bei Dinka, Schilluk, Schir, Baganda, Nandi und A-Kamba (308-313) und in Abessinien (321 f.). Sie nimmt an, daß die Verbreitung überall (in Ägypten, aber auch in Marokko, der Türkei und Mekka) auf Negerklavinnen zurückgeht (301. 307. 308; vgl. den oben Anm. 248 zitierten Text). Die Verbreitung des Wortes *Zār* führt sie auf das Arabische als lingua franca zurück (301). So kommt sie zur Schlußfolgerung: “We have thus before us the possibility of a double origin of the *zār*, namely from Abyssinia and from the Sudan. The word without doubt is Abyssinian, and must have been recognised in Egypt before the opening of the Sudan by Mohammed Ali and the consequent importation of black slaves. How far the belief in the Abyssinian spirits had spread among the lower classes it is impossible to say ... But however long ago *zār* first reached Egypt there can be no doubt that their great popularity at the present day among the women of the upper classes is due to the influence of black slaves received into the harems ...” (322 f.). Dasselbe wird auch für die Negerinnen in Algerien, Tunesien und Tripolitanien gelten, wo die entsprechenden Praktiken *bori* heißen; vgl. B. Z. SELIGMANN 307; ZWEMER 240; VAN GENNEP 261 f. 266 f. 272 und die dort angeführten Belege, wiederholt bei MASSIGNON, *Revue du Monde musulman* 44-45. 1921. 15 f.; ferner DUBOULOZ-LAFFIN (wie oben Anm. 222) 137-145 (schon vorher veröffentlicht: *En Terre d'Islam* 16. 1941. 50-60; siehe Inhaltsangabe *Anthropos* 35-36. 1940-41. 407 f.). — Diese doppelte Möglichkeit könnte man auf sich beruhen lassen. Die Kette ist aber völlig geschlossen, wenn man annimmt, daß der *Zār* auch bei den Kuschiten nur durch Negerinfluß zustande gekommen ist, so daß Abessinien kein Ursprungsgebiet, sondern nur Ausstrahlungszentrum war. Diese Kombination wird sehr wahrscheinlich durch einen teilweise analogen Fall: auch den Kannibalismus haben die Kuschiten nur im Kontakt mit Negern kennengelernt. Vgl. VINIGI L. GROTANELLI, *Antropofagia reale ed imaginaria nel mondo camitico*. *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*. N. S. 3. 1949. 187-202 (kurze Inhaltsangabe: *Anthropos* 45. 1950. 881 f.). Während aber der Kannibalismus bei den Kuschiten, von geringen Ausnahmen abgesehen, überall abgelehnt wurde, haben die Beschwörungszeremonien weitgehend Aufnahme gefunden, sind mit dem kuschitischen Namen *Zār* bezeichnet worden und so weiter gewandert.

²⁵⁶ WELLHAUSEN, *Reste* 120 Anm. 3 (mit Fortsetzung auf p. 121). — Über die dort erwähnte Stelle aus STRABO siehe unten p. 138.

ist wiederholt von anderen Autoren übernommen worden, und zwar offenkundig, ohne daß man den Beleg im Original nachgeprüft hätte ²⁵⁷. ADA THOMSEN schreibt geradezu : „WELLHAUSEN hat auch ein Beispiel aus unserer Zeit, daß Beduinen ein Kamel roh aufgegessen haben.“ ²⁵⁸ Das sagt WELLHAUSEN an der zitierten Stelle nun tatsächlich nicht, aber seine Äußerung kann in diesem Sinne mißverstanden werden. Um was handelt es sich jedoch in Wirklichkeit ? Der Text von DOUGHTY lautet : “The *thelûl* [= Reitkamel] of one who was riding a little before me fell on a stone, and put a limb out of joint — an accident which is without remedy ! Then the next riders made lots hastily for the meat ; and dismounting, they ran-in to cut the fallen beast’s throat : and began with their knives to hack the not fully dead carcase. In this haste and straitness, they carved the flesh in the skin ; and every weary man hied with what gore-dropping gobbet his hand had gotten, to hang it at his saddle bow ; and that should be their supper-meat at Mecca ! they re-mounted immediately, and hastened forward. Between the fall of the *thelûl*, and an end of their butchery, the caravan camels hat not marched above two hundred paces !” ²⁵⁹ Wie man sieht, handelt es sich nicht um Rohverzehren, sondern nur um hastiges Zerstückeln eines verunglückten Kamels ; die abgeschnittenen Stücke werden an den Sattelnknauf gehängt, damit sie abends, nach dem Ende des Rittes, zubereitet werden können. Außerdem wurde auch in diesem Falle nur Fleisch abgeschnitten, das Skelett mit den Eingeweiden blieb liegen. Die Parallele zur Nilus-Erzählung ist also sehr unvollkommen.

Ein ausdrückliches Zeugnis für das Essen von rohem Fleisch bei heutigen Arabern finde ich nur bei MURRAY ; er schreibt : “When an animal is killed, the Arabs often eat the liver and kidney raw, adding a little salt.” ²⁶⁰ Nach dem Zusammenhang handelt es sich um das Schlachten eines Schafes und um arabische Beduinen im ägyptischen Hoheitsgebiet, wahrscheinlich auf der Sinaihalbinsel oder in der „östlichen Wüste“ (zwischen Nil und Rotem Meer) ; für letzteres spricht, daß auf der selben Seite vom Rohfleischessen bei den ‘Ababda die Rede ist (siehe oben Anm. 254). Im eigentlichen Arabien scheint etwas Derartiges aber nicht üblich zu sein. Der Syrer RĪHĀNĪ berichtet anläßlich eines Vorfalles auf seiner Karawanenreise nach ar-Riāḍ : “... Here I shocked everybody by eating raw meat. I even awed them. Indeed, as soon as I began to cut up the lamb into little pieces and eat them thus with my bread, I had established without any forethought a certain savage superiority over them ; and they became thenceforth more respectful. I do not know how the custom of eating raw meat in Syria originated ; but I am certain it did not come from the Arabs, for nowhere in Arabia

²⁵⁷ Vgl. LAGRANGE (wie oben Anm. 24) 259 note 6 : “On trouverait dans DOUGHTY (II, 284 s.) un trait analogue, mais sans caractère religieux” (hier ist die Seitenzahl falsch angegeben : 284 s. statt 484 s.). Siehe auch KLAMETH (wie oben Anm. 28) 311 Anm. 2.

²⁵⁸ ADA THOMSEN, Archiv f. Rel.-Wiss. 12. 1909. 474.

²⁵⁹ CHARLES M. DOUGHTY, Travels in Arabia Deserta (New Edition London 1936) II 517 (= ¹[Cambridge 1888] II 484 f.). [Sperrungen von mir. J. H.]

²⁶⁰ MURRAY (wie oben Anm. 7) 89. Vgl. aber auch Anm. 261.

is it known.”²⁶¹ Die syrische Gewohnheit, Fleisch roh zu essen²⁶², hat in Wirklichkeit natürlich nichts mit barbarischer Wildheit zu tun, sondern ist eher mit bestimmten europäischen kulinarischen Methoden zu vergleichen, die im übrigen eine sehr raffinierte Zubereitung (mit allerlei Gewürzen u. dgl.) nicht ausschließen. Interessant ist aber die Feststellung, daß selbst eine so „harmlose“ Art des Rohfleischessens in Arabien fremdartig wirkt.

Nun wäre es aber möglich, daß sich hier der Einfluß des Islams geltend machte, daß dagegen das vorislamische Arabien oder überhaupt das semitische Altertum, wenigstens zu einer bestimmten Zeit, keinen Widerwillen gegen das Rohessen gekannt hätte. In der Tat werden für die Praxis des Rohessens im Altertum einige Gründe geltend gemacht, teils direkte Belege, teils Deduktionen. Diese sind nun am Schluß des Abschnittes noch zu behandeln.

Zunächst kommt hier in Betracht ein Zeugnis von ARTEMIDOROS, das bei STRABO (Geographica XVI 4, 17) erwähnt wird. WELLHAUSEN weist ganz kurz darauf hin²⁶³; ausführlicher SMITH, in der Fußnote zu dem oben (p. 128 f.) wiedergegebenen Text, wo auch vom Verzehren der Knochen die Rede ist: „This must not be regarded as incredible. According to ARTEMIDORUS ... the Troglodytes ate the bones and skin as well as the flesh of cattle.”²⁶⁴ Sieht man aber bei STRABO nach, so findet man, daß die Troglodyten (die westlich vom Roten Meer lebten und keine Araber waren; vielleicht Vorfahren eines Teiles der heutigen Beja-Völker) die Knochen zerstampften, mit Fleisch zusammen in Leder einpackten, das Ganze brieten oder auf andere Art zubereiteten und so aßen²⁶⁵. Das ist etwas ganz anderes als die Szene bei Nilus und kommt daher als Bestätigung nicht in Betracht.

Die sonstigen Angaben beziehen sich auf drei verschiedene Details: die Zerstückelung des Opfertieres, das Essen von rohem Fleisch und das Zerbrechen und Verzehren von Knochen. Für die Zerstückelung des Opfertieres argumentiert SMITH aus der Etymologie eines arabischen Opferterminus, aber kaum mit Recht²⁶⁶. Direkte Zeugnisse dafür liegen, wie es scheint, aus semi-

²⁶¹ AMEEN RIHANI, Ibn Sa'oud of Arabia. His People and his Land (London 1928) 116. [Sperrungen von mir. J. H.] Eine Ausnahme wäre nur aus Südwestarabien zu erwähnen (wo auch sonst mancherlei kulturelle Besonderheiten gegenüber dem übrigen Arabien und Übereinstimmungen mit Ostafrika vorliegen, siehe Anthropos 37-40. 1942-1945. 808-810); ROSSI (wie oben Anm. 240) berichtet vom Rohverzehren der Niere bei einem dortigen Stamm: „I Hamdân mangiano crudo il rene (*kilweh* o *kulweh*)“ (a. a. O. 186).

²⁶² Vgl. AFIF I. TANNOUS, The Arab Village Community of the Middle East (Smithsonian Report for 1943, Washington) 536: „... A further observation is that the people of Lebanon are fond of eating raw meat, especially certain cuts of it.“

²⁶³ WELLHAUSEN, Reste 121 (Fortsetzung von Anm. 3 zu p. 120).

²⁶⁴ SMITH, Religion 338 note 1.

²⁶⁵ Vgl. den Text (ed. C. MÜLLER et F. DÜBNER [Parisiis 1853] p. 660). Siehe auch LAGRANGE, a. a. O. 259 note 6: „... Dans STRABON, XVI, 4, 17, les Troglodytes mangent tout, mais après une certaine cuisine.“

²⁶⁶ SMITH, Religion 491, geht von dem Ausdruck *naḥi'a* aus, der ein Opfer von der Beute (bzw. ein Mahl, das für heimkehrende Krieger oder Reisende bereitet wird), bedeutet. (Siehe dazu auch WELLHAUSEN, Reste 120 Anm. 1. 121 Anm. 2). Zur Etymo-

tischem Bereich nicht vor. Dagegen finden sich solche in orgiastischen griechischen Mysterienkulten, die auf eine altmediterrane Ackerbaukultur zurückgehen²⁶⁷ und mit denen möglicherweise auch die oben (p. 129 f.) erwähnten Riten aus dem Berbergebiet zusammenhängen.

Für die beiden anderen Details beruft man sich vor allem auf die Vorschriften bezüglich des Passahlammes (Exod. 12, 9 : Ihr sollt nichts davon roh essen, oder in Wasser gekocht, sondern nur am Feuer gebraten. — Exod. 12, 46 : Einen Knochen sollt ihr daran nicht zerbrechen). So SMITH : "The express provision that the flesh of the lamb must not be eaten raw seems to be directed against a practice similar to what Nilus describes ; and so also the precept that the passover must be eaten in haste, in ordinary outdoor attire, and that no part of it must remain till the morning, becomes intelligible if we regard it as having come down from a time when the living flesh was hastily devoured beside the altar before the sun rose. From all this it is apparent that the ritual described by Nilus is by no means an isolated invention of the religious fancy, in one of the most barbarous corners of the Semitic world, but a very typical embodiment of the main ideas that underlie the sacrifices of the Semites generally. Even in its details it probably comes nearer to the primitive form of Semitic worship than any other sacrifice of which we have a description."²⁶⁸ Andere Autoren bringen weitere Belege aus dem Alten Testament für das Rohessen von Fleisch, z. B. SCHWALLY : „Das Opferfleisch wurde im Kriege roh oder halbroh verzehrt. 1. Sam. 14, 32 sagt deutlich : ‚Da warf sich das Volk über die Beute her, schlachtete Schafe und Rinder und aß mit Blut.‘ Das Rohessen entsprach in ältester Zeit, wie bei den Arabern des heiligen Nilus, vermutlich einem herrschenden Brauche. Während man im gewöhnlichen Leben später zum Kochen ... und Braten ... über-

logie dieses Wortes schreibt SMITH (a. a. O.) : "The verb *nḵ'* is used generally of sacrificing for a guest, but its primary sense is to split or rend, so that the name of *nacī'a* [*naḵī'a*] seems to denote some peculiar way of killing the victim." Dagegen kann man zunächst sagen : Wenn der Nilus-Bericht als glaubwürdig angenommen wird, müßte als normale *naḵī'a* das Menschenopfer gelten ; dieses sollte aber nicht zerrissen, sondern verbrannt werden (siehe oben pp. 109-112). Die Erklärung scheint also, von den Realien her gesehen, einen inneren Widerspruch zu enthalten. Außerdem ist auch die Etymologie als solche fraglich. Dazu schreibt mir Herr Dr. E. GRÄF (Brief vom 30. 3. 1954) : „Ob sich alle in den Wörterbüchern s. v. *nḵ'* verzeichneten Bedeutungen auf eine Grundbedeutung zurückführen lassen, scheint mir sehr fraglich zu sein. Jedenfalls ist sie für das Arabische nicht to split, to rend (wohl für das Äthiopische, Hebräische und Syrische, aber keine religiösen Termini). Für die Bezeichnung des Tieres als *naḵī'a* scheint mir das beim Schlachten sich am Boden ansammelnde und in ihn einziehende Blut bestimmend gewesen zu sein (vgl. auch *nasika*) ...“

²⁶⁷ Vgl. NÖLDEKE (wie oben Anm. 20) 665b, note § ; VAN GENNEP (wie oben Anm. 29) 256 ; über die Omophagie (Zerreißen und Rohverzehren von Stieren, Kälbern und Ziegenböcken) in den Dionysos-Mysterien siehe FRAZER (wie oben Anm. 223) I 16-18. 22 f. ; SCHWENN (wie oben Anm. 40) 72-74 ; zurückhaltender : KARL PRÜMM, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt (Freiburg i. B. 1943) 230-237. 241-249. bes. 232. 233.

²⁶⁸ SMITH, Religion 345 ; vgl. auch ebd. 406 ; GRAY (wie oben Anm. 38) 368-371, der aber etwas zurückhaltender ist.

ging, wurde in dem alles Altertümliche konservierenden Kriege die frühere Gewohnheit beibehalten. Indessen scheint das Rohessen sogar im offiziellen Kultus des Tempels bis zum Exile hin noch gelegentlich vorgekommen zu sein. Die Polemik Zacharjas (9, 7) und Ezechiels (33, 25 ; 18, 6. 15) sowie des Gesetzes (Lev. 7, 27 ; 19, 26) kann jedenfalls so verstanden werden.“²⁶⁹ Ebenso WENDEL (der sich ausdrücklich auf SCHWALLY bezieht) : „In ältester Zeit mag das Fleisch roh gegessen worden sein. Wie der Kultus stets konservativ ist, mag sich die Sitte des Rohessens zu einer Zeit noch gehalten haben, als man im gewöhnlichen Leben das Fleisch schon zubereitet aß. Das Verbot, bei dem Passahfest das Fleisch roh zu essen, zeigt, daß diese Sitte einst üblich war. Roh aßen Sauls Soldaten das Fleisch der Tiere, deren Schlachtung das Essen zu einem Opfermahl machte.“²⁷⁰

Bei allen diesen Autoren ist die Neigung erkennbar, aus einigen Indizien auf eine frühere allgemeine Sitte des Rohessens zu schließen. Außerdem wird dabei auch immer die Tatsächlichkeit der in der Nilus-Erzählung enthaltenen Details vorausgesetzt. Dagegen hat schon WELLHAUSEN die Beweiskraft der Stelle 1. Sam. 14, 32 angezweifelt ; nach seiner Auffassung ist damit nur gesagt, daß in diesem Falle das Blut nicht (durch rituelles Ausströmenlassen) der Gottheit geweiht wurde²⁷¹ ; es wird also das Essen, von nicht ausgeblutetem, nicht aber von rohem Fleisch berichtet. (Daß es sich nicht um einen legitimen Brauch handelt, geht übrigens aus dem sofortigen Einschreiten Sauls hervor, siehe a. a. O. VV. 33-35.) So wird der Text auch von LAGRANGE verstanden²⁷². Im übrigen stimmt LAGRANGE aber SMITH noch weitgehend zu, indem er im Anschluß an den Nilus-Text schreibt : „C'est très primitif, si barbare est synonyme d'institution primordiale, mais c'est trop isolé pour qu'on tire de ce seul cas toute la théorie du sacrifice. Nous devons reconnaître cependant que l'usage de manger la chair crue doit être ancien, si le fait allégué est moderne, car R. SMITH a raison de penser que l'institution de la Pâque a précisément combattu ces pratiques brutales en défendant de manger l'agneau pascal cru et de briser ses os. Mais cette sauvagerie n'a rien de religieux ... Le fait des Arabes de Nil qui boivent le sang n'est donc point un acte rituel conservé malgré les progrès des mœurs,

²⁶⁹ SCHWALLY (wie oben Anm. 207) 29.

²⁷⁰ WENDEL (wie oben Anm. 17) 98. Vgl. auch BEER (wie oben Anm. 221) 15.

²⁷¹ WELLHAUSEN, Reste 120 Anm. 2. — Ebenso äußert sich KARL BUDDE zu 1. Sam. 14, 32 (Die Bücher Samuel. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, 8. [Tübingen und Leipzig 1902] 99) : „Ein Rohverschlingen ist damit keineswegs gemeint, wie SCHWALLY, Sem. Kriegsaltertümer I p. 29, unsere Stelle deutet. Denn das kann man auch, nachdem man das Blut auf die Erde fließen lassen oder auf den Altar gebracht hat.“ BUDDE äußert dann weiter die Vermutung, es sei nicht ein Essen mit dem Blut, sondern ein Essen über dem Blut gemeint. — Den Hinweis auf diese Stelle aus BUDDE verdanke ich Herrn Prof. W. BAUMGARTNER (briefliche Mitteilung vom 24. 10. 1953 ; daselbst bemerkt er : „Rohessen ist gegen SCHWALLY aus 1. Sam. 14, 32 nicht mit Sicherheit zu entnehmen. So ausdrücklich gegen ihn K. BUDDE im KHC [1902] 99 zur Stelle ; stillschweigend ebenso DRIVER, Books of Samuel, und G. B. GRAY, Sacrifice in the Old Testament [1925] 370“).

²⁷² LAGRANGE, a. a. O. 259.

mais un acte de barbarie contre lequel les idées religieuses ont toujours protesté, du moins chez les Sémites, avec une extrême vigueur.”²⁷³ Anschließend nimmt LAGRANGE noch Stellung zu den von SCHWALLY (oben p. 139 f.) zitierten sonstigen Stellen aus dem Alten Testament²⁷⁴: “A supposer que dans ces cas le sang ait été bu par un principe religieux, cela touchait au culte secret, prohibé, attrayant par ce qu’il avait d’outré et de bizarre: ‘presumably, indeed, it was confined to certain mystic initiations, and did not extend to ordinary sacrifices’ ([SMITH,] *Rel. Sem.*, p. 343). Nous ne demandons pas davantage, car il ne s’agit pas d’expliquer les anomalies mais les institutions normales ou du moins répondant à l’instinct général.”²⁷⁵ Diese Argumentation wird allerdings keinen überzeugen, der in solchen „Anomalien“ Spuren einer früheren, roheren Entwicklungsstufe sieht. Tatsächlich hat aber LAGRANGE mehr zugestanden, als aus den Quellen zu entnehmen ist. Der Genuß von Blut oder von nicht ausgeblutetem Fleisch ist offenbar bis zum Exil noch öfters vorgekommen, weil dagegen polemisiert werden mußte (Zach. 9, 7 bezieht sich übrigens auf die Philister, nicht auf israelitische Gesetzesübertreter!); es ist aber nicht aus den Texten zu entnehmen, daß dieses „Fleisch mit Blut“ roh genossen wurde. Vor allem aber gibt es keinerlei Beweis dafür, daß irgendwann und irgendwo im semitischen Altertum auch Knochen verzehrt wurden. SMITH will einen Beweis dafür in Exod. 12, 46 finden: “There is so much that is antique about the Paschal ritual, that one is tempted to think that the law of Ex. 12. 46 ‘neither shall ye break a bone thereof’, may be a prohibition of some usage descended from the rule given by Nilus, that the bones as well as the flesh must be consumed.”²⁷⁶ Hier ist zunächst zu beachten, daß diese Vorschrift an einer ganz anderen Stelle steht als das Verbot, Fleisch roh zu essen, ferner, daß das Zerbrechen der Knochen auch mit einem Werkzeug geschehen konnte und in keiner Weise die Gewohnheit des Zerbeißen voraussetzt. Vor allem aber: solange die Vorschrift Ex. 12, 46 ganz isoliert war, und solange man den Nilus-Bericht als zuverlässige Quelle betrachtete, lag die Kombination von beiden einigermassen nahe. In den letzten Jahrzehnten ist aber ein so umfassendes Material über das Nichtzerbrechen der Knochen

²⁷³ LAGRANGE, a. a. O. 258 f.

²⁷⁴ Diese sind schon erwähnt bei SMITH, *Religion* 342 f.; SCHWALLY (a. a. O. 29 Anm. 1) gibt noch folgenden Beleg an: „Über das Essen von rohem Opferfleisch durch die Priester vgl. nach LEVY, *Neuhebr. Wörterbuch* II 228 f.“ An der angegebenen Stelle (JACOB LEVY, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* II [Leipzig 1879] 228 f.) findet sich aber nichts Einschlägiges. Gemeint zu sein scheint ebd. III (1883) 321; vgl. auch ebd. II 41. All das ergibt aber keinen durchschlagenden Beweis (nach Privatmitteilung von Prof. W. BAUMGARTNER, siehe oben Anm. 271). — Angebliches Rohfleischessen bei den nomadischen Amoritern nach einem sumerischen Text ist erwähnt bei ALBRIGHT (wie oben Anm. 45) 164. Dadurch wird nur bewiesen, welche Vorstellungen man sich im damaligen Babylonien von den wilden Steppenbewohnern machte, aber nicht die Tatsächlichkeit der Einzelheiten (ebd. 165).

²⁷⁵ LAGRANGE, a. a. O. 259 note 7 (mit Fortsetzung auf p. 260). Vgl. dazu Cook in SMITH, *Religion*, p. LVI.

²⁷⁶ SMITH, *Religion* 345 note 1..

bei Jäger- und Hirtenvölkern bekannt geworden ²⁷⁷, daß sich die Deutung aus einem ganz anderen Ideenbereich unwiderstehlich aufdrängt ²⁷⁸ und die an sich schon zweifelhafte Angabe der Pseudo-Nilus-Erzählung dadurch keine Bestätigung erhält.

Als tatsächliches Ergebnis bleibt: Wie der Blutgenuß im semitischen Altertum in gewissem Umfang vorkam, so sind auch für das Essen von rohem Fleisch Indizien vorhanden. Diese gestatten aber nicht, auf eine einst allgemeine Sitte zu schließen. Vor allem aber läßt sich kein einziges Beispiel nachweisen, das dem Rohverzehren eines ganzen Tieres mit Haut und Haar, Fleisch, Knochen und Eingeweiden auch nur entfernt entspräche ²⁷⁹. Es bleibt also auch hier wieder die bestbegründete Annahme, daß bei der Ausmalung dieser Szene der Verfasser der Pseudo-Nilus-Erzählung aus gewissen Schemata der Barbarenschilderung im griechischen Roman oder aus seiner Phantasie geschöpft hat.

²⁷⁷ Vgl. A. GAHS, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern. Festschrift P. W. Schmidt (Wien 1928) 231-268; W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee III (Münster i. W. 1934) 527-543; W. SCHMIDT, *Ethnos* 7. 1942. 137 f. 140. 144. 145. 148; W. KOPPERS, *Anthropos* 24. 1929. 1086 f.; 30. 1935. 22; ders., Wiener Beiträge 4. 1936. 300 f.; KARL MEULI, Griechische Opferbräuche, in: *Phyllobolia* für Peter Von der Mühl zum 60. Geburtstage (Basel 1945) 185-288; W. SCHMIDT, Die Primitiaalopfer in der Urkultur, in: *Corona Amicorum*. Emil Bächler zum 80. Geburtstag (St. Gallen 1948) 81-92; H. NACHTIGALL, Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien. *Anthropos* 48. 1953. 44-70. Vgl. zum Ganzen auch HENNINGER, *Revista do Museu Paulista*, Nova Serie 4. 1950. 417 f. mit note 128. 429 mit note 208.

²⁷⁸ Vgl. darüber die in Anm. 277 zitierten Publikationen. GAHS, SCHMIDT und KOPPERS sehen in den betreffenden rituellen Vorschriften Anzeichen für ein Primitiaalopfer von Hirn und Mark, wobei Kopf und Langknochen nur die Rolle von Gefäßen spielen, MEULI will alles lediglich auf den Glauben an die Wiederbelebung der getöteten Tiere zurückführen. NACHTIGALL verbindet Opfer- und Wiederbelebungsgedanke durch den Begriff der „Knochenseele“; siehe NACHTIGALL, a. a. O. bes. 61-64. 68; auch D. SCHRÖDER, *Anthropos* 48. 1953. 205-208. Bei den vielen sonstigen Übereinstimmungen zwischen Semiten einerseits, nord- und zentralasiatischen Hirtenvölkern andererseits (vgl. HENNINGER, *Intern. Archiv für Ethnographie* 42. 1943. 157-162; ders., *Paideuma* 4. 1950. 179-190, bes. 188-190; ders., *Revista do Museu Paulista*, Nova Serie 4. 1950. 389-432, bes. 422-430) erscheint eine solche Erklärung auch für den semitischen Bereich als durchaus plausibel, auf jeden Fall besser begründet als das Postulat eines früher geübten Knochenzerbeißens.

²⁷⁹ Nach Ex. 12, 10 muß alles, was nicht verzehrt wird, verbrannt werden. Selbst wenn man darin eine spätere Anordnung sehen wollte, ist es doch nicht nötig, anzunehmen, daß früher alles verzehrt wurde; es bestand ja immer noch die Möglichkeit, Reste zu vergraben. — Zur Erklärung des Passahrituals aus dem Nomadenleben, ohne Rekurs auf die phantastische Szene bei Nilus, siehe E. DHORME, *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937) 211 f.; vgl. auch ebd. 58. 208. 210; HENNINGER, *Revista do Museu Paulista*, N. S. 4. 1950. 410-421. — Direkte Zeugnisse für das vorislamische Arabien fehlen vollständig; dazu schreibt mir Herr Dr. E. GRÄF (30. 3. 1954): „Rohverzehren u. ä. wird unter den Unsitten der *Ġāhiliyya* [= der vorislamischen Zeit] nie erwähnt. Die muslimischen Gelehrten behaupten nur, man habe von lebenden Tieren Fettschwänze und Höckerpartien ausgeschnitten (zum Essen, nicht Opfer!), aber manierlich zubereitet. Aber auch das war keine allgemeine Sitte. Sie kann auch aus dem Koran herausgelesen worden sein. — Zum Zerreißen vgl. noch folgendes, oft zitiertes Propheten-*Hadīṭ* [= Tradition] (z. B. BUḤĀRĪ, ed. KREHL, Bd. IV, no. 36. p. 19): „Was auch

Zusammenfassung

Von den 11 Einzelheiten, in die hier die Beschreibung des Kamelopfers zerlegt wurde, ist Punkt 7 (aufgeschichtete Steine als Schlachtaltar) auszuscheiden, weil sich diese Angabe nicht im Text findet, sondern nur aus der Analogie zum Menschenopfer deduziert worden ist (vgl. dazu oben pp. 107-109 und 121 f.). Von den übrigen 10 Punkten ist für das vorislamische Arabien direkt nur nachzuweisen, daß das Kamel oft als Opfertier diente und daß die Opfertiere fehlerlos sein mußten; daß in manchen Fällen weiße Kamele geopfert wurden, läßt sich wenigstens wahrscheinlich machen. Die Darbringung zu Ehren der Morgensterngottheit und die dreimalige Umkreisung des Opfertieres vor der Schlachtung läßt sich durch kein ausdrückliches Zeugnis stützen, widerspricht aber nicht den sonstigen Angaben. Blutgenuß ist gelegentlich bezeugt, aber nicht als sakrale Handlung. Die Hälfte dieser 10 Einzelheiten kann also als glaubwürdig betrachtet werden oder hat wenigstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, obwohl auch davon manches zweifelhaft bleibt. Dagegen fällt aus dem Rahmen dessen heraus, was wir sonst wissen: das Tieropfer als Ersatz für ein regelmäßiges Menschenopfer — Darbringung und völliges Verzehren des Opfers vor Sonnenaufgang — Auftreten eines Fürsten als Opferer — Vorkommen eines eigenen Standes von Opferpriestern bei Beduinen — Absingen eines Hymnus — hastiges Zerstückeln und Rohverzehren des ganzen Tieres. Gerade die gewichtigsten und charakteristischsten Einzelheiten passen also nicht in das sonstige Bild des vorislamischen Beduinenlebens hinein, widersprechen teilweise sogar den sonstigen Nachrichten. Auffallend ist auch die merkwürdige Diskrepanz der Einzelheiten untereinander: von demselben Stamm werden einerseits Züge barbarischer Wildheit und Roheit, andererseits Einzelheiten, die eher einen nach Art einer höheren Kultur organisierten Kultus voraussetzen, behauptet. Obwohl das an sich möglich wäre (man braucht nur an die Menschenopfer der Nordsemiten zu denken), ist doch bei dem schon anderweitig feststehenden romanhaften Charakter der Erzählung die Milieuschilderung fragwürdig. Sie erklärt sich am zwanglosesten, wenn der Autor zwar einige Kenntnisse von Arabien hatte, im übrigen aber die Szene aus seiner Phantasie oder mit Einzelheiten aus anderem

immer das Blut ausströmen macht und die Halsschlagadern durchschneidet, iß (das so Getötete), solange nicht Zähne und Fingernägel (das Schlachtinstrument) sind, denn die Zähne sind Knochen und die Fingernägel sind die Messer der Ḥabaša [= Abessinier; oft überhaupt = Schwarze].’ Auch in diesem Zusammenhang werden die heidnischen Araber nicht genannt, obwohl gerade die nicht-arabischen Fuḡahā [= islamische Rechtsgelehrte] deren Sünden recht offen nennen. — Das Kochen von Fleisch wird nicht besonders eingeschärft, sondern immer stillschweigend vorausgesetzt. — Bei der ‘aḡīḡa [Opfer für ein neugeborenes Kind am 8. Tage] empfehlen manche Rechtsgelehrten, die Knochen des Opfertieres vor dem Kochen nicht zu brechen, weil das als ein günstiges Omen für das Wohlergehen des Neugeborenen angesehen wird; andere dagegen empfehlen das Brechen der Knochen, weil man in der vorislamischen Zeit die Knochen nicht zerbrochen, sondern das Tier in den Gelenken zerteilt habe.“ — Auch hier zeigt sich wieder die Isoliertheit der Angaben des Nilus-Berichtes gegenüber allen sonstigen Nachrichten aus dem vorislamischen Arabien.

Kulturmilieu ausgemalt hat. Absichtlich falsche Information des Erzählers durch einen den Sinaibeduinien feindlich gesinnten Gewährsmann (etwa einen Oasenbewohner) würde manche Züge der Schilderung erklären (alles, worin sich Wildheit und Grausamkeit zeigt), aber nicht diejenigen Einzelheiten aus der Beschreibung des Ritus, die besser in den Opferkult einer Hochkultur als in das Beduinenleben passen; für letztere darf man wohl eher biblische und klassisch-griechische Reminiszenzen vermuten ^{279a}.

IV. Sonstige Angaben über das Leben der Sinai-Beduinen

Außer der Schilderung des Menschen- und Kamelopfers können aus den bisher zitierten Texten und sonstigen Stellen der Erzählung noch einige weitere, allerdings nur dürftige, Angaben über die Lebensweise der Beduinen entnommen werden. Zur Abrundung des Gesamteindrucks ist aber auch die Beachtung dieser Einzelheiten nicht ohne Wert.

Es handelt sich um Vollbeduinen, Kamelnomaden; andere Haustiere als Kamele werden nicht erwähnt. Sie wandern mit ihren Herden umher und lagern vorübergehend dort, wo sie Weide und Wasser finden (col. 613 C). Wenn sie zu einer Quelle kommen, singen sie entsprechende Lieder (col. 648 C); diese Einzelheit könnte für Sachkenntnis des Verfassers sprechen, weil sie heutigen ²⁸⁰ wie altarabischen ²⁸¹ Beduinengewohnheiten entspricht; es könnte aber auch

^{279a} Auf eine Einzelheit, die vielleicht bei der Deutung auch noch zu berücksichtigen wäre, macht mich Herr Dr. E. GRÄF in einer Zuschrift vom 22. April 1954 aufmerksam: „Will Pseudo-Nilus seinen christlichen Lesern vielleicht andeuten, daß es sich bei diesem heidnischen Opfer (mit Blutgenuß) um eine abscheuliche Parodie des christlichen Abendmahles handelt? ... Das wäre ein weiterer Beweis für den romanhaften Charakter des Ganzen ...“ Tatsächlich findet sich ja die Auffassung, daß heidnische Kulte (und Mythen) zum Teil ein — durch dämonischen Einfluß zustandekommenes — Plagiat aus der biblischen Offenbarungsreligion sind, bei verschiedenen christlichen Schriftstellern des Altertums; siehe PINARD DE LA BOULLAYE (wie oben Anm. 30) §§ 29. 30. 32. 35. 37. 39. 40. 52. 56 (¹I pp. 54-56. 58 f. 63. 65. 67-69. 86. [= ³I 90]. 97 [= ³I 102]); über die Wiederholung dieser These im 16. und 17. Jahrh. siehe ebd. § 91 a (¹I pp. 163-166 = ³I 177-180) und Index s. v. Plagiat de la Bible (¹II 512 a). Zur Frage, inwieweit tatsächlich außerchristliche Kulte, z. B. die Mysterien der *Kybele*, christlichen Einfluß erfahren haben, vgl. FRANZ CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (4Paris 1929) pp. IX-XII. 66 f.; dazu 207 note 4 (zu p. IX). 230 note 80 (zu p. 67); HUGO RAHNER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1945) 69-72. Ob eine solche Auffassung über den Ursprung heidnischer Kultformen (vgl. dazu auch oben p. 109 f. mit Anm. 141. 141a. 143a, über die Teilnahme der Dämonen an heidnischen Opfern) den Verfasser des Pseudo-Nilus-Berichtes tatsächlich beeinflußt hat, wird sich schwer entscheiden lassen; auf die Möglichkeit sollte aber hier doch hingewiesen sein.

²⁸⁰ Siehe ALOIS MUSIL, *Arabia Petraea III* (Wien 1908) 258-261; vgl. auch ebd. I 298; ders., *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York 1928) 340-347; vgl. auch HESS (wie oben Anm. 201) 65; SMITH, *Religion* 169 note 3. 183 note 2; COOK, ebd. 559.

²⁸¹ Beispiele von Brunnenliedern in frühislamischer Zeit, aus denen auf einen vorislamischen Brauch geschlossen werden darf, finden sich in der Mohammed-Biographie von IBN ISHĀK († 767 n. Chr.) in der Redaktion von IBN HIŠĀM († 834 n. Chr.; ed. F. WÜSTENFELD, Göttingen 1858-1860), p. 742, und im *Kitāb al-Aġānī* (4. Auflage, Kairo

eine bloße Reminiszenz an eine biblische Angabe sein (Num. 21, 17 f.). Auffallend ist jedoch, daß der Verfasser außer dem Lastentragen keine wirtschaftliche Verwendung der Kamele zu kennen scheint; denn als Mittel, sich den Lebensunterhalt zu beschaffen, werden nur Jagd und Ausplünderung von Reisenden (nicht Raubzüge gegen andere Stämme) erwähnt. Bereits SMITH fühlte sich veranlaßt, ergänzend beizufügen, daß zur normalen Nahrung auch die Milch der Herden gehört haben muß²⁸². Tatsächlich spielen ja Milch und Milchprodukte (vor allem Butter, weniger dagegen Käse) eine wichtige Rolle im beduinischen Nahrungsmittelhaushalt²⁸³. Als Jäger sind die Beduinen in der Regel nicht hervorragend²⁸⁴; in größerem Ausmaß und mit bedeutenderem Erfolg wird die Jagd vielmehr von bestimmten Pariastämmen betrieben²⁸⁵. Auch im vorislamischen Arabien scheint es eine eigene, sozial tiefstehende Klasse von professionellen Jägern gegeben zu haben²⁸⁶. Dazu wird das Jagdwild nicht näher bezeichnet, sondern es ist nur in ganz allgemeiner Weise von den „Tieren der Wüste“ die Rede. Solche Einzelheiten sprechen dagegen, daß der Verfasser klare Vorstellungen vom wirklichen Alltagsleben der Beduinen hatte.

Außerdem lassen sich manche sonstige Aussagen schwer untereinander in Einklang bringen. Aus dem bisher meist zitierten, an ethnographischen Details besonders reichen Stück col. 612-613 erhält man den Eindruck, daß diese „Barbaren“ in ihrer Wildnis in ständigem Kriegszustand, ohne jede friedliche Beziehung zu den seßhaften Nachbarn, leben (sie kennen Handel ebenso wenig wie Handwerk und Ackerbau, leben nur von Jagd und Raub, siehe oben p. 126 f.); an einer späteren Stelle wird dagegen vorausgesetzt, daß zwischen ihnen und den Bewohnern der Stadt Pharan Vertragsbeziehungen (σπονδαί) bestehen (col. 664 A): die Gesandtschaft des Rates von Pharan kann bei dem „König“ der Nomaden mit Erfolg Rückgabe der Gefangenen und Schadenersatz verlangen, denn für die Beduinen sind die Beziehungen zu den Pharaniten sehr vorteilhaft, weil sie von diesen (wenigstens in Notzeiten) Nahrungsmittel erhalten (col. 665 A)²⁸⁷. Hier sind wohl disparate Angaben etwas gedankenlos zusammengefügt worden.

Ferner ist es auch wenig glaublich, daß die Beduinen gerade in der Nacht vor dem geplanten Menschenopfer außerordentlich tief schlafen und erst

1345 H. = 1927 n. Chr.) I 334 f.; II 287, 3. (Nach freundlicher brieflicher Mitteilung von Herrn Prof. ALFRED BLOCH, Basel, 18. 1. 1954 und 21. 3. 1954). Vgl. auch SMITH, Religion 183 note 2; COOK, ebd. 559, und die dort angeführten Belege. — Bei E. BRÄUNLICH, The Well in Ancient Arabia (Islamica 1. 1925. 41-76. 288-343. 454-528) wird der Brunnen nur als Denkmal materieller Kultur behandelt; daher ist ebd. 498-517 die Rede von der Technik des Wasserschöpfens, aber nicht von Brunnenliedern.

²⁸² SMITH, Religion 281.

²⁸³ Vgl. DOUGHTY (wie oben Anm. 259, New Edition) II, Index s. vv. Butter (596b), Cheese (598b), Milk (648b-649a); MUSIL, Arabia Petraea III 140-145; MUSIL, Rwala Bedouins 87-90; HESS, a. a. O. 115 f.; JACOB (wie oben Anm. 165) 95; HENNINGER, Festschrift St. Gabriel (Wien-Mödling 1939) 516 Anm. 115.

²⁸⁴ DOUGHTY, a. a. O. I 406 f.; vgl. auch ebd. 325; JACOB, a. a. O. 113 f.

²⁸⁵ Siehe Belege bei HENNINGER, Festschrift St. Gabriel 501-539, bes. 504. 513-515.

²⁸⁶ Siehe JACOB, a. a. O. 114 f. mit Nachtrag 254.

²⁸⁷ Vgl. den ganzen Kontext col. 661-673; siehe dazu HEUSSE 1917, 136.

erwachen, als die Sonne schon am Himmel steht (col. 688 A); das entspricht nicht allgemeinen beduinischen Lebensgewohnheiten²⁸⁸. Zur Erklärung dieses tiefen Schlafes (ὕπνω κεκαρωμένους) wird freilich angegeben, daß sie betrunken waren (καὶ γὰρ ἦσαν βεβαπτισμένοι μέθη πολλῇ, col. 641 B). Das Ganze scheint aber nur eingefügt zu sein, um die Rettung des Theodulos zu ermöglichen²⁸⁹. Man müßte ja auch annehmen, daß von der ganzen Gruppe — die wir uns wohl nicht allzu klein vorstellen dürfen; es ist die Rede von einem Lager (παρεμβολή, col. 641 A-B)^{289a} — kein einziger rechtzeitig erwacht wäre, um die anderen wecken zu können.

Auf das letzterwähnte Detail soll jedoch nicht allzu viel Gewicht gelegt werden, weil es eher zu der romanhaften Handlung als zur Milieuschilderung gehört (vgl. die oben pp. 96-99 unterschiedenen Möglichkeiten). Dagegen soll noch an letzter Stelle eine andere Einzelheit erwähnt werden, die das soziale Leben näher berührt.

Nach seiner Rettung erzählt Theodulos, er sei aufgefordert worden, „Unreines zu essen und mit den Frauen zu tändeln“ (μαροφαγεῖν καὶ γυναῖξιν προσπαῖζειν, col. 688 A). Unter dem „Unreinen“ ist vielleicht Opferfleisch zu verstehen, und die Nebeneinanderstellung dieser beiden Einzelheiten macht es plausibel, daß das „Tändeln“ mit den Frauen auf eine Art kultischer Prostitution anspielt. Der Zweck von beidem sollte (nach SMITH) die Aufnahme des Theodulos in die Stammesgemeinschaft sein²⁹⁰. Nun sind sexuelle Orgien im

²⁸⁸ Im allgemeinen sind die Beduinen eher Frühaufsteher; siehe LUDWIG FERDINAND CLAUSS, Als Beduine unter Beduinen (Freiburg i. B. 1933) 105-108; dasselbe: Semiten der Wüste unter sich (Berlin 1937) 131-133; vgl. auch HESS, a. a. O. 122: „Vor Sonnenaufgang wird Milch getrunken . . .“ Es kommt allerdings auch vor, daß man um die Zeit des Sonnenaufgangs schläft, aber nur dann, wenn man einen Teil der Nacht gewacht hat (vgl. MUSIL, Rwala 412 f.).

²⁸⁹ Vgl. HEUSSE 1917. 142: „Die gesamte Handlung ist eine Kette von Zufälligkeiten. Auf reinem Zufall beruht insbesondere die Peripetie der Handlung; daß Theodulos vor dem Schicksal, geopfert zu werden, bewahrt bleibt, beruht auf der bloßen Zufälligkeit, daß die Barbaren in den Tag hinein schlafen und so die Zeit unmittelbar vor Sonnenaufgang, wo das Opfer dem Morgenstern dargebracht werden mußte, verstreichen lassen . . .“ — Die Beduinen der vorislamischen Zeit kannten freilich den Wein; er war aber vorwiegend ein importiertes Luxusgetränk und wurde vor allem in den städtischen Weinbuden getrunken, wo auch Beduinen als Gäste einkehrten, aber wohl nicht regelmäßig in den Beduinenlagern. Vgl. JACOB, a. a. O. 96-109; dazu die Nachträge 248-254; ferner WELLHAUSEN, Reste 231; BUHL-SCHAEDE (wie oben Anm. 39). 51. 65.

^{289a} Zu diesem Lager gehörten auch Frauen (siehe oben Anm. 133 und hier unten p. 146 f. — Über den Begriff παρεμβολή im palästinischen Grenzgebiet der arabischen Beduinen siehe CHARLES (wie oben Anm. 112) 40-49. 96.

²⁹⁰ SMITH, Religion 363 mit note 1. — Eine weiter hergeholte Erklärung gibt SCHWALLY (wie oben Anm. 207) 45 f.: „Manche Völker scheinen sich bemüht zu haben, Kriegsgefangene, welche geopfert werden sollten, durch eine Fiction zu Stammesgenossen zu machen. So pflegten die Tupi und Guarani, eingeborene Stämme Brasiliens, sowie die Mexikaner solche Gefangene von Frauen bedienen zu lassen und den geschlechtlichen Umgang mit ihnen freizugeben. Man war dabei wahrscheinlich von der Absicht geleitet, den Wert der Opfer in den Augen des Kriegsgottes zu erhöhen. Der Sohn des heiligen Nilus wurde von den Saracenen, in deren Gefangenschaft er geraten war, aufgefordert, unreine Speisen zu essen und mit den Frauen zu tändeln, allerdings erst, nachdem er durch einen Zufall dem Opfertod entgangen war. Doch war dieses Ansinnen

Kult aus den Randgebieten Arabiens bezeugt ²⁹¹; es erscheint jedoch wenig glaublich, daß freie Beduinen ihre Frauen oder Töchter einem zur Opferung oder zum Verkauf als Sklaven bestimmten Kriegsgefangenen preisgegeben haben sollten ²⁹². Auch die Absicht, ihn in den Stamm aufzunehmen, kann nicht vorausgesetzt werden; wie der weitere Verlauf der Erzählung zeigt, will man Theodulos entweder verkaufen oder — im Falle, daß niemand bereit wäre, ihn zu kaufen — töten (col. 688 B), anscheinend deshalb, weil er nicht imstande wäre, das Wanderleben des Stammes mitzumachen. Die plausibelste Erklärung ist vielmehr folgende: Bei einem griechischen Autor (THEODORET im Leben des hl. Simeon Stylites) findet sich eine Angabe über Orgien zu Ehren der Venus bei Ismaeliten (= arabischen Beduinen) ²⁹³. Da auch der Zusammenhang zwischen Venusplanet - Morgenstern und Aphrodite - Venus als Göttin der unreinen Lust in der Erzählung des Theodulos ausdrücklich ausgesprochen wird (col. 684 A) ²⁹⁴, hat der Autor wahrscheinlich die Angabe des THEODORET gekannt und diese Einzelheit benutzt, um auch unter dieser Rücksicht die Barbaren in einem ungünstigen Lichte erscheinen zu lassen ²⁹⁵ und die Überwindung der Versuchung durch Theodulos zu feiern. Der Gesamteindruck von den Einzelheiten des Lebens der Beduinen (außer dem Opferkult), wie es hier geschildert wird, spricht also auch wieder mehr für Büchergelehrsamkeit als für persönliche Kenntnis aus eigener Anschauung.

Schluß

Aus der vorstehenden Analyse der Milieuschilderung in der Pseudo-Nilus-Erzählung ergibt sich: Nicht nur der allgemeine Eindruck, sondern zahlreiche Einzelheiten sprechen dagegen, daß ihr eine persönliche, umfassende Kenntnis des Beduinenlebens zugrundeliegt. Zweifellos waren dem Verfasser manche

vielleicht schon früher an ihn gestellt worden.“ — Der letzte Satz beweist, wie fraglich dieser Erklärungsversuch ist. Übrigens ist es auch zweifelhaft, ob die betr. Gewohnheit bei brasilianischen Indianern wirklich die Aufnahme in den Stamm bezweckte. Vgl. darüber jetzt FLORESTAN FERNANDES, *Journal de la Société des Américanistes*, N. S. 41. 1952. 144 f. — Der Begriff der „Miarophagie“ (Essen von Unreinem), eines Deliktes, das besonders in griechischen Kirchenrechtsquellen eine große Rolle spielt, war sehr umfassend und vielgestaltig und ist durchaus nicht auf kultisch Unreines einzugehen; vgl. BÖCKENHOFF, *Das apostolische Speisegesetz* (wie oben Anm. 101) 126-138; ders., *Speisesatzungen* (wie oben Anm. 101), besonders 1-36; über ähnliche Observanzen im Abendland ebd. 50-124 (unter griechischem Einfluß: 65-72. 81-83. 91. 94-114). SMITHS Deutung „eating of idolatrous meats, presumably camel's flesh“ (Religion 363 note 1) ist daher durchaus nicht sicher.

²⁹¹ Vgl. SMITH, Religion 363 mit note 1; SMITH, Kinship 301; WELLHAUSEN, *Reste* ¹⁴⁰ (= ²⁴²).

²⁹² Vgl. WELLHAUSEN, *Die Ehe bei den Arabern* (Nachrichten von der Ges. der Wiss. zu Göttingen 1893) 447 f. 452. 457. 471 f., über die Überwachung der Frauen und Töchter; ebd. 439 f. über die Ablehnung der Verbindung mit Sklaven und Freigelassenen.

²⁹³ Vgl. WELLHAUSEN, *Reste* ¹⁴⁰ (= ²⁴²).

²⁹⁴ Vgl. dazu jetzt auch HENNINGER, *Zeitschrift für Ethnologie* 79. 1954. 101-110.

²⁹⁵ Damit wäre zu vergleichen, wie immer wieder die Grausamkeit der „Barbaren“ geschildert wird, bes. col. 641-648. 652-653. 656.

Tatsachen über die arabischen Beduinen bekannt, aber dabei handelte es sich entweder um gewisse elementare, allgemein verbreitete Kenntnisse, oder sie konnten aus der griechischen und syrischen Literatur entnommen werden. Andere Einzelheiten, und zwar gerade die auffallendsten und für die Schilderung charakteristischsten, weichen stark von allem ab, was uns sonst über das vorislamische Arabien bekannt ist, oder widersprechen anderen (und zwar zuverlässigen) Berichten. So kann hier, obwohl unsere Kenntnis vom vorislamischen Arabien lückenhaft ist, mit Recht das ethnologische Kriterium der Übereinstimmung mit dem Gesamtbestand unserer sonstigen Kenntnisse angewandt werden ²⁹⁶. Dazu sind wir angesichts der literarischen Gattung der Erzählung um so mehr berechtigt. Es ist ja nicht so, daß Angaben eines an sich glaubwürdigen Historikers auf Grund innerer Unwahrscheinlichkeiten in Zweifel gezogen würden. Vielmehr ist der romanhafte Charakter der Erzählung schon vom literaturhistorischen Standpunkt aus, ganz unabhängig von der ethnographischen Kritik, festgestellt worden (siehe oben pp. 95-97). Die ethnographische Kritik bestätigt das Urteil der Literaturhistoriker und verleiht ihm ein größeres Gewicht. Daraus ergibt sich, daß man in Zukunft besser daran tun wird, von einer Verwertung des sogenannten Nilus-Berichtes als religionshistorische (oder überhaupt ethnographische) Quelle ganz Abstand zu nehmen ²⁹⁷.

²⁹⁶ Vgl. dazu F. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie* (Heidelberg 1911) 49 f. (II 3 B, § 8); WILHELM SCHMIDT, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie* (Münster i. W. 1937) 113 f. — Als Grundlage für GRAEBNER ist auch zu vergleichen ERNST BERNHEIM, *Lehrbuch der historischen Methode* ⁵⁻⁶ (Leipzig 1908) 533-536: Übereinstimmung eines Quellenzeugnisses mit dem uns sonst bekannten allgemeinen Zusammenhang der Tatsachen.

²⁹⁷ Auf die Folgerungen, die sich daraus für die Totem-Kommunion-Opfertheorie von SMITH (und die davon beeinflussten Theorien von S. FREUD) ergeben, soll in einer anderen Arbeit noch näher eingegangen werden. Es kann aber schon jetzt darauf hingewiesen werden, daß durch die vorstehende quellenkritische Untersuchung diesen Theorien eine wichtige Stütze entzogen worden ist. Die Bedeutung der Nilus-Erzählung für den Aufbau des Systems von W. R. SMITH ist weit größer, als COOK (in SMITH, *Religion*, pp. LVI-LVIII, 619) zugeben will. — Für bibliographische Angaben und sonstige Hilfe bei der Fertigstellung des vorstehenden Artikels bin ich außer H. H. Prof. P. DE MENASCE (siehe oben Anm. 83) vor allem den Herren Professoren OTHMAR PERLER (Freiburg/Schweiz), WALTER BAUMGARTNER (Basel), ALFRED BLOCH (Basel), ENNO LITTMANN (Tübingen), WERNER CASSEL (Köln) und Herrn Dr. ERWIN GRÄF (Köln) zu Dank verpflichtet; letzterer hat das ganze Manuskript durchgelesen und eine Reihe wichtiger Bemerkungen dazu gemacht, die in den Fußnoten berücksichtigt wurden.

Aves y almas de difuntos en la mitología guaraní y guajakí

Por LEÓN CADOGAN ¹

En respuesta a una pregunta que le hiciera sobre el concepto guajakí de « alma », FEDERICO C. MAYNTZHUSEN me suministró, en 1947, los siguientes informes :

« Alma de difunto » se expresa, en idioma guajakí, con *krei* (comp. del artículo *ki* y *rei*, sombra, nube, ánima). Hay ánimas buenas y malas ; pero no creen en una bipartición del alma. La mayor parte de las ánimas están en las nubes y manifiestan su presencia, al prepararse una tormenta, en aquel ruído

¹ En « El *Urutaú* en la Prehistoria Guaraní » — trabajo periodístico escrito al correr de la pluma destinado al público en general, el autor se refirió a la tesis sustentada por CARLOS ABREGÚ VIRREIRA en « Tres Mitos Indígenas », de acuerdo a la cual la leyenda del *Urutaú* o *Cacuy*, *Nyctibius cornutus*, el mito pilagá del ave incandescente, y la Lechuza divina : *Urukure'á*, de la mitología guaraní, tendrían un mismo origen incáico, pudiéndose, además, considerar como pruebas de la expansión de la cultura andina. Al admitir que él mismo había aventurado esta hipótesis hace años, el que escribe citó unos mitos y leyendas mbyá-guaraníes poco conocidos — además de otros datos — que demostraban la necesidad de que se practicaran entre los restos de parcialidades guaraníicas sobrevivientes, investigaciones minuciosas antes de poderse llegar a una conclusión definitiva al respecto. Argumentos adicionales que, aparentemente, refuerzan la tesis de ABREGÚ VIRREIRA, podrían indudablemente hallarse en los anales mbyá-guaraníes ; y el mismo nombre *Kandire*, empleado por los Guaraní en la época de la Conquista para designar a una tribu o nación andina, implica que éstos eran considerados por los Guaraní como seres superiores dotados de atributos divinos ; v. g., que los Guaraní posiblemente hayan sido tributarios de ellos ; porque *Kandire*, en la mitología guaraní, es el nombre de los héroes nacionales divinizados que ingresaron al Paraíso : *Tvy Marā Eỹ*, sin sufrir la prueba de la muerte ; (ABREGÚ VIRREIRA ; 1 y 2 CADOGAN ; en cuanto a *Kandire* figura en las crónicas citadas, entre otros, por DOMINGUEZ. Como nombre de los héroes divinizados, v. 3 CADOGAN, p. 675, y SAMANIEGO, p. 47).

Aunque el autor, al subrayar el hecho de que la Lechuza divina : *Urukure'á*, de la mitología apapokúva-guaraní, posiblemente constituya un nexo entre la mitología mbyá y la guajakí, se arriesga a que se le acuse de buscar prematuramente correspondencias donde posiblemente no existan, el objeto del presente trabajo es exclusivamente el de llamar la atención de los especialistas sobre algunas figuras poco conocidas de los mitos y leyendas mbyá-guaraníes y guajakíes.

sordo de la lejana tempestad, *iva-yabu*. Son ellos los que tiran el trueno, y les acompaña el ave candente *bebika*. La palabra *yabu* es compuesta de *ya*, voz, y *bu*, ruido; *yabu*, voz ruidosa; partic. *a*, *yabua*. Se llaman así animales de voz gruesa: tigre, perro, jabalí; a la vez, en otros nombres propios, p. ej., *vaipu*, tigre, etc. — Con referencia al *ayvu*, *ayvu-kue* que Vd. menciona, existe en guajakí la palabra *aibu*, que quiere decir: ruido secreto, v. g., el crugir dentro del tronco de un árbol próximo a caer. Me parece que *ne'eng* al que Vd. se refiere, podría corresponder al guajakí *naẽ*, referir, contar un cuento; empleada también para formular preguntas: *Ikúma naẽ?* han venido, diga? Existe también un sufijo *ã* que, agregado a una dicción, significa: dice; v. g.: *goeima ã*, está bien, dice ².

Unos tres años despues de recibir la carta citada de MAYNTZHUSEN, y mientras recopilaba informes referentes a los restos guajakíes dispersos, me entrevisté con Saturnino Verdún, de Tava'í (población situada entre San Juan Nepomuceno y el Alto Paraná). Verdún es un habilitado de los obrajes o explotaciones madereras, y utiliza los servicios de Kandégi y Tevu, dos Guajakí que tomó hace unos diez años. Él habla su idioma, y aunque los dos indígenas poseen suficiente guaraní como para hacerse entender, no lo hablan bien. Tanto Kandégi como su patrón me informaron que los dos indígenas penetran periódicamente en la selva para visitar a los de su tribu. — Habiendo Verdún ordenado a Kandégi me contestara verídicamente todas mis preguntas, sostuvimos con el Guajakí la siguiente conversación:

Señalando una nube grande, pregunté qué era.

Respuesta: *Ara vai* (guaraní: *arai*).

Pregunta: ¿Vive alguien allá?

R.: Si, *manongue*. (Esta palabra se compone del vocablo guaraní: *mano*, morir; *kue*, *ngue*, pretérito. La misma palabra la da BERTONI, con idéntico significado en guajakí. *Manongue*, evidentemente fué creado por Kandégi, cuyo conocimiento de guaraní « clásico » es limitado, para designar a « los que han muerto »; su equivalente en guaraní clásico sería: *omano va'ekue*).

P.: *Manongue* es lo que decimos nosotros. Cuando tú hablas con tus hermanos ¿cómo dices *manongue*?

R.: *Kyrei*. (Esta palabra corresponde al *krei* de MAYNTZHUSEN porque él, como lo dice, omite el acento en las palabras agudas. Pero pronunciada por Kandégi, contiene una breve *y* = sexta vocal guaraní, y la *i* es acentuada.)

P.: ¿Vive alguien más allá arriba?

R.: Si, *Beibiká*. (MAYNTSHUSEN escribe: *Bebika*, la *e* subrayada indicando que esta vocal es « gutural »; la pronunciación de Kandégi es la que doy, con el acento sobre la última sílaba.)

P.: ¿Qué hace *Beibiká*?

² MAYNTZHUSEN me informó tambien que tenía una obra inédita, de 19 capítulos sobre los Guajakí. Una hija suya me informó, despues de la muerte del gran indigenista que había entregado la obra a una comisión de hombres de ciencia argentinos para su eventual publicación.

R. : *Verá*, brillar, relampaguear ; *guejy*, descender ; *jupí jevy*, ascender nuevamente ; *vevé*, volar. (Es de notarse que Kandégi omite los prefijos pronominales ante los verbos, característica según MAYNTZHUSEN, del guajakí.)

P. : ¿Has visto tú a *Beibiká*?

R. : Sí.

P. : ¿Es grande ; es chico ; qué tamaño tiene?

R. : *Jakúcha*, como un faisán ; *uruvúcha*, como un cuervo. (En correcto guaraní se diría : *jakúicha* ; *uruvúicha* (o : *yryvúicha*).

P. : *Beibiká* es como *jakú*, como *uruvú* ; vive allá arriba entre las nubes con *Kyreí*. ¿Hay alguien más que vive allá arriba?

R. : Sí, *Berendy*. (BERTONI incluye la palabra *Mba'erendy* en su Diccionario con el significado de : Demonio ; la pronunciación de Kandégi es la escrita, con el acento sobre la y.)

P. : Cuéntame algo de *Berendy*.

R. : *Tuvicha*, es grande ; *sunú*, trueno ; *verá*, relámpago, brillar ; *ová ová*, se traslada de un lugar a otro. Al mismo tiempo Kandégi, con ademanes, indicaba que *Berendy* se traslada de un lugar a otro por el cielo.

P. : ¿Hablas tú con *Berendy*, con *Beibiká*?

R. : No ; el jefe (*mburuvichá*) habla con *Berendy*, con *Beibiká* ; también habla con *Kyray* (señalando el sol). (Según el Diccionario de BERTONI, sol en guajakí es : *keraky-kraky*. Kandégi pronuncia la palabra como está escrita, con la última sílaba acentuada.)

P. : *Kyray* vive allá arriba ; *Berendy*, *Beibiká*, *Kyreí* viven también allá arriba. ¿Hay alguien semejante a ellos, a quien no se puede matar, no se puede comer, que vive en la selva?

R. : Sí, *Jakarendy*.

P. : ¿Quién es *Jakarendy*?

R. : *Avá í*, hombre chico, indicando una estatura de más o menos cincuenta centímetros. *Morotĩ sakã*, de un blanco brillante, señalando el papel en que yo tomaba mis notas. *Guereko rapa*, tiene arco ; *guereko hu'y*, tiene flechas.

P. : ¿Qué hace *Jakarendy*?

En respuesta, Kandégi imitó el silbido del *Chochi* (*Saci*), llamado también *Jasyjatero guyra* y, por los Mbyá : *Andyrá*, ave de la familia Cuculidae, el *Tapera naevia*. Luego agregó : *Mo kañy tape* (hace que se pierda el camino ; v. g., hace que uno se extravíe o se pierda).

Siendo en extremo limitados mis conocimientos de la lengua y de mitología guajakíes, proseguir el interrogatorio hubiera sido inútil ; y me limitaré a agregar que *jaka*, *aka*, tanto en guaraní « clásico » (MONTAYA), como en mbyá-guaraní, significa : castigar, reprender con violencia ; constituyendo una de las radicales de que se compone el nombre del Dios de la Primavera mbyá-guaraní : *Jakairá*. *Endy* (*hendy*, *rendy*) en guaraní significa : arder, llama ; en guajakí, según BERTONI, significa : quemarse ; pero ni Verdún ni Kandégi (ni la limitada bibliografía que tengo a mano) pudieron explicarme el verdadero significado que encierra *Jakarendy*³.

³ MONTAYA, voz « *acá* » 4 CADOGAN, voces *jaka* y *Jakaira*.

Por ser poco conocido el mito mbyá-guaraní correspondiente — mito que explica a la vez el origen del *Urutaú* o *Cacuy*, objeto del libro de ABREGÚ VIRREIRA — lo transcribo a continuación :

Un hombre próximo a obtener *Aguyjé*, la perfección, estado que le permitiría ingresar en el Paraíso con los suyos sin sufrir la prueba de la muerte, envió a su familia compuesta de su madre, dos hijas y su hermana — ésta con niño de pecho en brazos — a la capuera a recoger maíz y porotos. Se les ordenó volviesen antes de aproximarse el sol al cenit : *Kuaray oguerovy eỹ mboyve í yvã mbyté*. La hija menor llenó su canasto y volvió a la casa paterna a tiempo ; la hija mayor, recorriendo embelesada los liños de maíz y porotos, sufrió la metamorfosis en pájaro, el *Piri-taú*, *Piri* embrujada o hechizada. Arrepintiéndose de su desobediencia al sufrir la metamorfosis, gritó : *Te'õ aí, te'õ aí*, muerte desgraciada, muerte desgraciada ; por cuyo motivo obtuvo el privilegio de acompañar también a su familia al cielo, pero en la forma de *Piri-taú* eterno o indestructible : *Piri-taú Ju*. (El ave *Piri-taú* que habita en la tierra es una imagen : *ta'angá*, del *Piri-taú-Ju* eterno o indestructible que tiene su morada en el Paraíso.) — La anciana, a quien se había asignado la tarea de observar el sol y llamar a sus compañeras en cuanto llegase la hora de regresar, se durmió, prendida del árbol en que se había apostado ; y, despertándose al ponerse el sol, ya desaparecidas sus compañeras, fué convertida en *Urutaú*, ave embrujada, el *Nyctibius griseus cornutus*, llamado también, tanto en guaraní « clásico » como en mbyá-guaraní, *Guaimingué*, ex anciana. Hasta el presente, observa el trayecto del sol durante el día y, al ponerse, prorrumpe en gritos que continúan hasta el amanecer. — La mujer con el niño de pecho en sus brazos, se introdujo en una capuera vecina, llenando su canasto con porotos robados, siendo convertida en venado (a los venados les gustan muchísimo los porotos verdes y a menudo son cazados en las plantaciones de esta leguminosa). Su hijito, a quien hubiera sido injusto convertirlo en animal, fué convertido en *Guachú Ja Eté*, el verdadero dueño de los venados ; y la pequeña porción de impureza : *eko achy kue*, ya existente en él, asumió la forma de *Andyrá* (nombre mbyá-guaraní del *Chochi* o *Saci*), llamado también por estos indígenas : *Guachú Ja Eté Pyrongá*, el lugarteniente del verdadero dueño de los venados ⁴.

El ave incandescente *Beibiká* o *Bebiká* que, según MAYNTZHUSEN y mi informante Kandégi, acompaña a las almas en la mitología guajakí, evoca varias aves de la mitología mbyá-guaraní ; podemos sin embargo prescindir de todas menos una : *Urukure'á*, la Lechuza, porque en los mitos de las demás aves « divinas » no se trasluce ninguna relación entre el ave y las almas de los difuntos. *Urukure'á* es, sin duda, el ave más importante de la mitología mbyá-guaraní ; existía ya « en medio de las tinieblas primigenias = *pytũ ymã mbyte re* », resguardando al Creador :

⁴ CADOGAN (5), pp. 14/16 y 31/33. V. también MONTÓYA, voz *andyra*, nombre de pájaro que, por un ejemplo que da el autor de su empleo, tiene que haber sido ave agorera. SCHMIDT, p. 100, N° 327, dice que *andira* significa « murciélago » en el dialecto chiriguano-izozo.

<i>Namandú Ru Eté tenondé gua</i>	El verdadero Padre Namandú, el Primero,
<i>yvytú yma i re oiko.</i>	existía en medio de los vientos originarios.
<i>O pytu'ú ápy oiny</i>	En donde paraba a descansar
<i>Urukure'á i omo-pytú oikovy,</i>	la lechuza producía oscuridad,
<i>omo-ñendú ma pytú rupá.</i>	haciendo ya que se tuviese presciencia del lecho de las tinieblas (noche) ⁵ .

En otro mito — la versión mbyá-guaraní del Mito de los Gemelos — un dios desciende a tierra en forma de *Urukure'á*, se deja coger en una trampa por una doncella, y engendra en ella el padre de la raza mbyá: *Pa'i Reté Kuaray*, el Señor (sacerdote, «shaman») del cuerpo como el sol, v. g., el sacerdote de cuerpo brillante como el sol ⁶.

Otra leyenda contiene indicios fehacientes de la relación entre *Urukure'á*, la Lechuza, y las almas de difuntos en los anales mbyá-guaraníes, siendo, en breve, como sigue:

Un Indio viajó a tierras lejanas, en donde murió. Una lechuza gritó en las cercanías de la vivienda de su madre, preguntándole ésta acerca de su hijo ausente. Su hijo se le apareció en sueños, diciéndole: «No interrogues al ave que abrigó a Nuestro Padre acerca de mí.» Volvió la lechuza a la noche siguiente, y le interrogó nuevamente la mujer. Se le apareció nuevamente el alma del hijo, advirtiéndole nuevamente que no preguntase a la Lechuza por él. Pero, al aparecer el ave por tercera vez, la volvió a interrogar, y cayó muerta al suelo ⁷.

Los anales de los Apapokuva-Guaraní, sin embargo, son mucho más explícitos en este sentido, y demuestran claramente la estrecha relación existente entre la Lechuza divina de la mitología guaraní y las almas de difuntos. Dice NIMUENDAJÚ:

«El *ayvukue* (alma de origen divino) de los niños pequeños, vuelve enseñada a la tierra sin maldades: *Yvy Marã Eỹ*. El alma tiene que prestar atención al pasar por la morada de *Añay*, que éste no se despierte. Este demonio... tiene su hamaca tendida, atravesada en el camino, y está allá durmiendo. El alma tiene que pasar por encima de él, con todo cuidado para no despertarle, porque si ésto sucede, *Añay* la toma y la devora. — Después de este obstáculo, llega la vez de la Lechuza, *Urukure'á*, pero ésta las deja pasar si se trata de almas infantiles. Llega finalmente a la tierra sin maldades: *Yvy Marã Eỹ*... Pasa diferentemente con los adultos. Ellos no pueden alcanzar *Yvy Marã Eỹ*, porque la morada de *Urukure'á* queda enfrente. Cuando tienen la felicidad de pasar desapercibidos por encima de la hamaca de *Añay*, la Lechuza se pone a gritar para llamar las almas de los que murieron

⁵ CADOGAN (3), pp. 679-680.

⁶ CADOGAN (6), p. 37.

⁷ CADOGAN (7), pp. 17/40. Leyenda interesantísima, siendo uno de sus personajes la perdiz portadora de lumbre, comparable con el mito del fuego de los Tupinambá recopilado por ANDRÉ THÉVET. De este aspecto del mito me he ocupado en: *Divagaciones en torno a una parábola del Folklore Guaireño*. La Tribuna (Asunción), Febr. 1952.

antes. Estas acuden en tropel, circundan al recién llegado, saludan al pariente o viejo amigo y no le dejan proseguir.⁸»

Al exponer estos datos — algunos de ellos poco conocidos por haberse publicado en revistas de limitadísima circulación en los círculos científicos — es porque demuestran, a mi parecer, la importancia que tendría para el estudio de la mitología americana la realización de investigaciones minuciosas, de carácter etno-lingüístico, entre los dispersos restos sobrevivientes de las parcialidades guaraníticas — investigaciones que debieran ser practicadas por conocedores del guaraní « clásico » y al menos uno de los dialectos vivos.

Bibliografía

- ABREGÚ VIRREIRA CARLOS : Tres Mitos Indígenas. Espasa Calpe (Buenos Aires 1950).
 BERTONI GUILLERMO TELL : Diccionario Guayakí-Castellano. Rev. de la Sociedad Científica del Paraguay 4. N° 5, Agosto 1939.
 CADOGAN LEÓN (1) : El Urutaú en la prehistoria guaraní. Suplemento especial de : El Surco, Villarrica (Paraguay), Dicbre. 27 de 1950.
 — — (2) Del Folklore Guaireño : Urutau. Cultura (Asunción), Octubre 1945. pp. 25/26.
 — — (3) Las Creencias religiosas de los Mbyá-Guaraníes. Boletín de Filología del Instituto de Estudios Superiores (Montevideo) 5. 1949. pp. 671/683.
 — — (4) La lengua mbyá-guaraní. id. pp. 649/670.
 — — (5) Tradiciones guaraníes : Piri-taú-yu, y : Guachu Ya Eté. Cultura (Asunción), Setiembre y Octubre 1946. pp. 14/16 y 29/33.
 — — (6) Tradiciones religiosas de los Indios Yeguaca Tenonde pora gue í del Cuairá, Paraguay. Rev. de la Soc. Científica del Paraguay 7. N° 1. pp. 15/47.
 — — (7) Ynambú tataupá. Cultura. Dicbre 1945. pp. 18-40/41.
 DE NINO BERNARDINO : Etnografía Chiriguana (La Paz 1912). pp. 51/52. cit. por ABREGÚ VIRREIRA.
 DOMINGUEZ MANUEL : El Alma de la Raza (Asunción 1926).
 SAMANIEGO MARCIAL : Mitología de los Ava de Ibypyté. Revista de Turismo. (Asunción), 26. Feb. 1944, pp. 46/49 ; y 44, Agosto 1945, pp. 45/52.
 MAYNTZHUSEN FEDERICO C. : Carta al autor fechada Capitán Meza (Alto Paraná), Agosto 1° de 1947.
 MÉTRAUX ALFRED : Algunos Mitos y Cuentos de los Pilagá. Anales del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) 2. pp. 169/188, citado por ABREGÚ VIRREIRA.
 DE MONTOYA ANTONIO RUIZ : Tesoro de la Lengua Guaraní (Leipzig 1887).
 NIMUENDAJÚ CURT : Religión de los Apapokuva-guaraní, trad. de J. F. RECALDE (São Paulo 1944).
 SCHMIDT MAX : Los Chiriguanos e Izozos. Rev. de la Soc. Científica del Paraguay 4. N° 3. Abril 1938.

⁸ NIMUENDAJÚ, pp. 20/21. Creo de interés recordar que la Lechuza, en la mitología chiriguana, es guardián del cosmos ; v. Etnografía Chiriguana de BERNARDINO DE NINO, pp. 50/51, cit. por ABREGÚ VIRREIRA.

Zur Sprache und Kultur der Belu (Timor)

Von WILCO WORTELBOER S. V. D.

Inhalt :

- I. B. Vroklages Ethnographie der Belu
- II. Einige Wörter und Sachen in Vroklages Belu-Werk
 - 1. Beschreibung des Landes
 - 2. Materielle Kultur
 - 3. Soziale Kultur
 - 4. Religion
- III. Die Bewohner der Südebene
 - 1. Allgemeines zur Geographie der Südebene
 - 2. Die einzelnen Bevölkerungsgruppen und ihre Dialekte
 - 3. Das Brauchtum in Wehali und Suai-Kamanassa
- IV. B. Vroklages Tetum-Texte
 - 1. Allgemeines zur Sprache des Tetum
 - 2. Allgemeines zu Vroklages Tetum-Texten
 - 3. Zur Interlinearübersetzung
 - 4. Zur sinngemäßen Wiedergabe
 - 5. Quelle der Übersetzungsfehler
 - 6. Proben neuer sinngemäßer Wiedergaben

I. Vroklages Ethnographie der Belu

Die ethnologische und linguistische Literatur über Timor, die größte der Kleinen Sunda-Inseln, ist nicht sehr umfangreich. Die beste Information liegt noch über Portugiesisch-Timor vor ¹.

Die über Indonesisch-Timor erschienene Literatur behandelt besonders die Umgebung der Hauptstadt Kupang und das sich anschließende Innere, beschränkt sich dabei aber im wesentlichen auf den Westen dieses Insel-

¹ Literatur ist zu finden bei : RAYMOND KENNEDY, *Bibliography of Indonesian Peoples and Cultures* (Yale Anthropological Studies [New Haven] 4, 1945. pp. 180-182). — A. A. MENDES CORRÊA, *Timor Português. Contribuições para o seu estudo antropológico*. (República Portuguesa, Ministério das Colónias. Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais. Memórias, Série Antropológica e Etnológica I). Lisboa 1944. pp. 173-178. — C. R. BOXER, *Some Sources for the History of Timor*. *The Far Eastern Quarterly* (New York) 9, 1949. 1. pp. 63-65.

teiles, d. h. praktisch auf das Sprachgebiet des Dawan. Dieser Umstand erklärt die Tatsache, daß das Dawan als das Timoresische schlechthin bezeichnet worden ist ².

Der östliche Teil von Indonesisch-Timor wird hauptsächlich von dem großen Stamm der Belu eingenommen, die das Tetum sprechen. Er umfaßt ungefähr 100 000 Seelen, bildet aber nur den kleineren Teil des Gesamtvolkes, dessen Mehrheit in Portugiesisch-Timor wohnt, und zwar auf drei getrennte Gebiete verteilt. Dort ist das Tetum — neben dem Portugiesischen und unter Ausschluß des Malaiischen — die herrschende Sprache geworden, während in Indonesisch-Timor das Malaiische schon zur holländischen Zeit die Schulsprache war. Es ist daher selbstverständlich, daß für das Tetum ein großes portugiesisches Lexikon vorliegt ³. Auf holländischer Seite ist das Wörterbuch von P. A. MATHIJSEN S. J. erschienen ⁴, das etwa 3000 Wörter verzeichnet, während das portugiesische 8000 enthält.

Über die Kultur der Belu im indonesischen Gebiet liegen ein umfassender Bericht von GRIJZEN ⁵ und einige Mythen mit Übersetzungen von A. MATHIJSEN ⁶ vor. So wertvoll die Arbeit von GRIJZEN auch ist, so ist das Material doch — verglichen mit der Bedeutung der Belu und ihrer Kultur — überaus spärlich. Um so mehr zu begrüßen ist es daher, daß B. VROKLAGE ein umfangreiches Werk mit über 900 Seiten Text und über 400 Abbildungen zusammengestellt hat ⁷. Der Verfasser selbst hat die Drucklegung noch zum größeren Teil überwachen können. Dann wurde er im Oktober 1951 durch einen Verkehrsunfall, der seinen Tod herbeiführte, aus seiner Arbeit herausgerissen ⁸. Das Manuskript war aber abgeschlossen, so daß die Drucklegung ungestört fortgesetzt werden konnte ⁹.

² ALB. C. KRUIJT, *De Timoreezen. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* ('s-Gravenhage) Deel 79. 1923. pp. 347-490. — A. CAPELL, *Peoples and Languages of Timor*. Oceania (Sydney) 14. 1943/44. p. 314.

³ *Dicionário Tetum-Português*. Impreso em Macau sob a direcção do COÑEGO MANUEL PATRICIO MENDES. X + 307 pp. Macau 1935.

⁴ A. MATHIJSEN, *Tettum-Hollandsche Woordenlijst met beknopte Spraakkunst*. (Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel 56, 2.) XIV + 138 pp. Batavia, 's-Gravenhage 1906.

⁵ H. J. GRIJZEN, *Mededeelingen omtrent Beloe of Midden-Timor*. (Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel 54, 3.) 145 pp. Batavia, 's-Gravenhage 1904.

⁶ A. MATHIJSEN, *Eenige fabels en volkslegenden van de onderafdeeling Beloe op het eiland Timor*. Met een aanhangsel door N. ADRIANI. (Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Deel 61, 2.) Batavia, 's-Hage 1915. 96 pp.

⁷ BERNARDUS ANDREAS GREGORIUS VROKLAGE † S. V. D., *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*. Teil I: Beschreibung des Landes. Die materielle Kultur. Die soziale Kultur. XI + 688 pp. in 8°. Mit 18 Abb. — Teil II: Religion. Tänze und Spiele. Psychologische Beobachtungen. 228 pp. in 8°. — Teil III: 426 Bilder, zumeist nach Photographien des Verfassers. 106 Taf. in 4°. Leiden 1952. [Umschlagtit.: 1953]. E. J. Brill.

⁸ Cf. A. MULDER, *In memoriam Prof. Dr. B. A. G. VROKLAGE S. V. D.* Het Missiewerk 30. 1951. p. 236. — F. BORNEMANN, *In Memoriam B. Vroklage*. Anthropos 48. 1953. pp. 292-295.

⁹ Cf. Vorwort zu B. A. G. VROKLAGE, *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*, p. IX.

Das Werk ist die Frucht einer Arbeit von nur acht Monaten ¹⁰.

Es wird die gesamte Kultur der Belu, ihre materielle und wirtschaftliche Seite, das soziale Leben und die Religion dargestellt. Dieses Kulturbild wird ergänzt durch ausführliche, über das ganze Werk verteilte Tetum-Texte mit wörtlicher und sinngemäßer Übersetzung. Die Aufzeichnung von einheimischen Texten, Abstammungsmythen, religiösen Riten und feierlichen Ansprachen, die Angaben über den Brautpreis sowie die Beschreibung des Kunstgewerbes und der Ornamentik (in Geweben und Schnitzereien) bilden die starke Seite von VROKLAGEs Buch. Als Schwächen sind hingegen zu verzeichnen: a) Mangelnde Kenntnis der Eingeborensprache, so daß deren Darstellung in der mechanischen Wiedergabe des dem Verfasser Mitgeteilten besteht; b) Lücken in der Beschreibung der materiellen Kultur, da VROKLAGE nicht lange genug im Lande war, um umfassende eigene Forschungen anzustellen, sondern in vielen Fällen auf das angewiesen war, was die Gewährsleute ihm sagten; c) einige verallgemeinernde Urteile, die nicht hinreichend begründet sind.

Als Ganzes betrachtet ist das Werk jedoch eine gewaltige Pionierleistung. Überraschend viel neues Material wird geboten, selbst für diejenigen, die sich schon jahrelang auf Timor aufhalten.

II. Einige Wörter und Sachen in Vroklages Belu-Werk

Während ich im III. Abschnitt dieses Aufsatzes insbesondere auf die Bewohner der Südebene eingehen möchte (siehe unten, Seite 167), möchte ich in diesem II. Abschnitt das gesamte von den Belu bewohnte Gebiet berücksichtigen.

Ich gehe dabei von dem Werk P. VROKLAGEs aus und zwar halte ich die Reihenfolge seines Buches ein ¹¹. Ohne der Leistung des hochgeschätzten verstorbenen Verfassers Abtrag zu tun, möchte ich aus eigener Erfahrung und aus eigener Sachkenntnis eine Auswahl der in Frage kommenden Stellen nach Möglichkeit verbessern und ergänzen. Ich betrachte hier das ganze Werk VROKLAGEs, d. h. meine Ausführungen beziehen sich auf das gesamte, von den Belu bewohnte Gebiet; im dritten Teil gehe ich im besonderen auf die Bewohner der Südebene ein.

Grundlage vorliegender Ausführungen sind meine persönlichen Erfahrungen bei den Süd-Belu. Ich verbrachte acht Jahre auf Timor, davon ein Jahr (1939-1940) im Dawan-Gebiet; 1940-1942 und 1945-1950 — also insgesamt sieben Jahre — lebte ich im Gebiet der Süd-Belu. Nach dem Kriege, d. h. Ende 1945, habe ich sechs Monate im Hause des Radja von Wehali (bei Tabene), Edmundus Taek, gewohnt. Die Zeit meines Aufenthaltes auf

¹⁰ VROKLAGE war von Januar bis August 1937 im Lande. Seine Angaben über den Aufbau der Verwaltung, Regierungsmaßnahmen, Zahlungsmittel, Marktwerte, Fronarbeit usw. stammen aus dieser Zeit.

¹¹ Zur Zitationsweise: Die römische Zahl bezieht sich auf den betreffenden Teil des Belu-Werkes von VROKLAGE, die arabische Ziffer bezeichnet die Seiten, die Zahl in Klammern gibt die Nummer eines Verses an.

der Insel fiel zwar nicht mit der VROKLAGE zusammen, lag jedoch nur zwei bis drei Jahre später. Da meine Kritik somit ähnliche, wenn nicht gleiche Verhältnisse berücksichtigt, halte ich sie für berechtigt ¹².

1. Beschreibung des Landes

Bisweilen verrät die Darstellung der Geographie von Timor einen gewissen Mangel VROKLAGE an geographischen Kenntnissen, z. B. I 193 : „Naitimu“ liegt nicht in der „Südebene“, sondern in Nord-Belu; hingegen ist Haitimu in Süd-Belu gelegen. (Es handelt sich hier vielleicht um einen Druckfehler.) — I 194 f. spricht VROKLAGE von Töpfen, die in „Wai Wiku“ hergestellt werden, und läßt dabei die Meinung aufkommen, als ob Wai Wiku (die Radjaschaft westlich des Mota-Benain), nicht zum Belu-Gebiet gehöre. (Der Ort der Verfertigung dieser Töpfe ist jedoch Lakulo.) — I, 595 : Okkes und Foho-rua können nicht, wie VROKLAGE sagt, auf dem Lakàn in Lakekun gesucht werden, sondern gehören tatsächlich zu Maukattar (im portugiesischen Gebiet), da, wie GRIJZEN ausdrücklich sagt ¹³, die Kinder nicht auf dem Berg Lakàn bleiben wollten. — I 643 (4 u. 5) : „Maubessi“; wörtliche Übersetzung : „(Ortsname)“; I 643 oben, Anm. 3 : „Maubessi, das am Meere liegt.“ Maubesi ist jedoch kein Ort am Meer, sondern ein Meerbusen.

Es ist bei VROKLAGE im übrigen nicht immer klar, was er mit dem Begriff „Belu“ meint, cf. z. B. I 16 f. In dessen Definierung ist GRIJZEN in seiner Arbeit ¹⁴, die VROKLAGE so häufig zitiert, genauer.

Den Laubwechsel hat VROKLAGE wohl nicht genau beobachtet. Er schreibt I 8 : „... Sofern die Bäume ihre Blätter nicht verlieren, werden diese hellgrün.“ — Das ist kaum richtig. In derselben Zeit nämlich, in der die Bäume ihr altes Laub abwerfen, treiben sie junge, frischgrüne Blätter. Man könnte also eher sagen : „... wenn die Bäume ihre Blätter verlieren, setzen sie gleichzeitig neues Grün an.“

Zu dem, was VROKLAGE I 7 über Erdbeben sagt, möchte ich folgendes hinzufügen : Bei Erdbeben laufen die Leute laut schreiend ins Freie, schlagen auf kleine Trommeln und rufen : *ami sei iha*, wir leben noch. — Das Erdbeben geht nach Auffassung der Belu darauf zurück, daß der Riese, der die

¹² Ich habe selbst beim Korrekturlesen des Werkes von VROKLAGE geholfen. Da aber schon 400 Seiten gesetzt waren, konnten manche Korrekturen nicht mehr angebracht werden, z. B. die Verschiebung der Texte. Aber auch in den übrigen Teilen bin ich mit den Korrekturen zurückhaltend gewesen, sobald es feststand, daß die mir zweifelhaft erscheinenden Stellen im Manuskript VROKLAGE nicht Schreibfehler oder Flüchtigkeiten waren, sondern die Auffassung des Autors darstellten. Das gilt um so mehr, als der Verfasser persönlich den ersten Teil des Werkes druckfertig erklärt hatte.

¹³ GRIJZEN p. 27.

¹⁴ GRIJZEN p. 17 : (aus dem Holländischen übersetzt) : Belu bedeutet im Tetum „Freund“. Wahrscheinlich ist der Ausruf *hei belu*, „hei, Freund“, womit die *emma tetun* [die Tetum sprechenden Leute] die Fremden anrufen, der Ursprung des Namens *attoni Belu* gewesen, der ihnen von den *emma dawan* [die Dawan sprechenden Leute] gegeben wurde. Der Ausdruck *emma belu* an Stelle von *emma tetun* wird von den letzteren, den *emma tetun* nämlich, gut verstanden, jedoch nicht oder selten gebraucht.

Erde trägt, die Last von der einen auf die andere Schulter wechselt. Die Leute schreien nun, um den Riesen darauf aufmerksam zu machen, dabei vorsichtig zu sein und die Erde nicht achtlos fallen zu lassen oder gar wegzuerwerfen. Diese Vorstellung, die für Timor bereits von SALOMON MUELLER¹⁵ berichtet wird, ist auch heute noch bei den Belu lebendig.

Im Abschnitt „Bodenrecht“ möchte ich die Charakterisierung der Persönlichkeit des *makleat* („Baumhüter“) berichtigen. VROKLAGE schreibt I 26, 27 über ihn: „Nur in den beiden nördlichen Radjaschaften Djenilu und Silawan kennt man den Herrn, der die Rechtsansprüche auf das Land regelt . . . In der Südebene wird der *makleat* ‚kapitan‘ genannt. Höchstwahrscheinlich ist dieser *rai nain*, der in Djenilu und Silawan noch bekannt ist . . .“ Der *rai nain* tritt zwar auch im Süden auf, ist aber nicht identisch mit dem *makleat*, sondern mit dem *fukun* (I 554 ff.). Das Amt eines *makleat* trägt einen ganz anderen Charakter. Es steht in engem Zusammenhang mit den sogenannten Verbotszeichen (I 29). Durch sie wird nicht ein Eigentum bezeichnet, sondern auf das Verbot, in einen Baum zu klettern, aufmerksam gemacht. Ein solches wird zu bestimmten Zeiten für eine ganze Baumart, z. B. für Pinang, Kokos, erlassen, um das Stehlen der Früchte oder ein vorzeitiges Ernten zu verhindern. Jeder, der zu dieser verbotenen Zeit in den Baum klettert, muß, auch wenn er Eigentümer ist, eine Strafe bezahlen. Der *makleat* wacht über diese Vorschriften und gibt auch, wenn besondere Gründe dafür vorliegen, dem Eigentümer die Erlaubnis, zur Verbotszeit in den Baum zu steigen. Man kann also den *makleat* nicht als Stellvertreter des *rai nain* ansehen oder sein Amt als eine Art Rudiment der Funktionen desselben auffassen.

2. Materielle Kultur

Bei der Bezeichnung von Bäumen und Pflanzen sind VROKLAGE einige Ungenauigkeiten unterlaufen.

I 181: „*padan*“ muß heißen *pandan*. Der Pandan-Baum wird hier als „Palmsorte“ bezeichnet. Gemeint ist der Pandanus-Baum (*hedan*), dessen Früchte der später eingeführten Ananas ähnlich sehen und daher dieser den Namen *hedan malae*, „fremde Pandanusfrucht“ eintrugen. — Zu I 136: Die *ubi kaju* oder die *katela* (malaiisch) ist keine Yam (die fast gar nicht angebaut wird) und auch keine Schlingpflanze, sondern Cassave, ein Strauch mit etwa fünf 2 m hohen Stengeln, die Blätter tragen. Diese Pflanze, deren Knollen eßbar sind, wird im Tetum nicht *ai ubi*, sondern *ai uhi* oder häufiger *jeuk ai* genannt.

I 137 bemerkt VROKLAGE über den Sagobaum: „In ihrer Sprache heißt der Baum *tali*, malaiisch *areng*, bei den Europäern bekannt als *arenga saccharifera* oder Zuckerpalme.“ — Dem Tetum-Wort für die hier gemeinte

¹⁵ SALOMON MUELLER, *Reizen en onderzoekingen in den Indischen Archipel*, Amsterdam 1857. Deel II, p. 264 f., zitiert bei G. A. WILKEN, *Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel*. De Indische Gids (Amsterdam) 7. 1885. p. 236. — Cf. A. BASTIAN (Timor. Berlin 1885. p. 3), der den Ausruf in dieser Form bringt: *Amsä ihenne*, wir sind noch hier.

Sagopalme (*Corypha umbraculifera*) entspricht das malaiische *gebanga*. Die amit bezeichnete Palme wird nicht angepflanzt, sondern wächst wild¹⁶.

I 198 schreibt VROKLAGE über „die schwarzen Haare der Sagopalme“. Hier ist aber die I 137 erwähnte *Arenga*-Palme (*arenga saccharifera*) gemeint. Die Seile, die aus deren Fasern hergestellt werden, sind weder stark noch elastisch, doch haben sie den Vorzug, wasserbeständig zu sein.

Die Art der Gewinnung von Sago, die VROKLAGE I 137 beschreibt, ist auf den Molukken gebräuchlich¹⁷. In der Südebene hingegen habe ich diese Methode noch nirgendwo feststellen können. Dort wird der Sago wie folgt gewonnen: Der Baum wird umgehauen und sein Stamm in Stücke von etwa 1 m Länge zerlegt. Ein solches Stück wird entweder an Ort und Stelle gleich zerkleinert oder auch ganz mit in den Kampong genommen. Um es transportieren zu können, stößt man einen Stock in der Längsrichtung durch das Mark, befestigt an seinen Enden Stricke und zieht es so in das Dorf. Beim Zerkleinern wird die Rinde abgeschlagen, so daß nur das Mark übrigbleibt. Die kleinen Brocken werden in der Sonne getrocknet und dann von den Frauen in einem hölzernen Mörser, der bis zu 2 m lang ist, zerstampft. So können an demselben Mörser drei bis sechs Frauen gleichzeitig im Takt stampfen¹⁸. Das geschieht meistens abends und nachts, bei Vollmond die die ganze Nacht hindurch; es wird dabei nicht gesungen. Zuletzt wird das Mehl in mittelgroße Beutel gefüllt und dann gründlich geschüttelt, und zwar so, daß der feine Mehlstaub herausfällt, während die groben Körner zurückbleiben. Nachdem das Feinmehl geschlämmt wurde, ist der Teig für den Sagokuchen fertig.

Das Kapitel „Viehzucht“ möchte ich in einigen Punkten ergänzen. VROKLAGE sagt I 141: „Hunde, Hühner, Ziegen und Karbuen werden niemals gefüttert“, und I 153: „Das Huhn wird selten gefüttert.“ — Nach meiner Erfahrung bekommen die Hühner regelmäßig abends ihr Futter, um sie in der Nähe des Hauses zu halten. Man nennt das *kari manu*, „den Hühnern streuen“; cf. I 229 (18). So legen sie denn auch die Eier nicht in die Sträucher, wie VROKLAGE (I 153) meint, sondern man findet sie im Hause,

¹⁶ Nach ALB. C. KRUIJT, *Reis door Timor* (Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap [Amsterdam] 2e s. 38. 1921, p. 782) soll die eigentliche Sagopalme (*Metroxylon*) nicht auf Timor anzutreffen sein. In der Nähe von Manu-mutin Benai wuchs jedoch eine bestimmte Sorte, die ich selbst nicht gesehen habe, die mir aber der Lehrer Hendricus Cornelis als die Sagopalme von Ambon beschrieb. Bäume dieser Art stehen auf dem Besitz des *fukun*, bei dessen Haus erst ein Opfer dargebracht werden muß, bevor der Sago geholt werden kann. — Cf. auch folgende Bemerkung VROKLAGES (I 304): „GRIJZEN verstand unter *kesak* fälschlicherweise Bambusstäbchen“. VROKLAGE meint hingegen, es sei der „Mittelnerv des Kokosblattes“, doch stimmt das auch nicht ganz. Eigentlich ist *kesak* die Mittelrippe des *gebang*-Blattes, wird aber gebraucht von jedem Stock in der Dicke einer Blattrippe, also auch von einem „Bambusstäbchen“.

¹⁷ B. ALKEMA en T. J. BEZEMER, *Beknopt handboek der volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. Haarlem 1927. p. 364.

¹⁸ Der Reismörser hingegen — der zugleich auch für den Mais dient — ist rund und hoch und gestattet nur, daß eine oder zwei, höchstens drei Frauen zur gleichen Zeit stampfen. Der Stößel für den Sago ist derselbe wie für den Reis.

und zwar in einem Korb oder in einem zusammengezogenen Palmblatt, das als Nest (*manu knuuk*, Hühnerneſt) dient. — Auch die Hunde werden regelmäßig gefüttert. Beſonders für gute Jagdhunde haben die Leute ſehr viel übrig.

I 141 : „... die Pferde (werden) ſelbſt dann nicht (gefüttert), wenn ſie auf weiter Fahrt ſchwere Laſten ſchleppen müſſen.“ — In den Gegenden, wo die Pferde als Arbeitstiere verwendet werden, erhalten ſie auch ihr Futter. Man geht ſehr ſorgfältig mit den Tieren um, im Kampong Kletek Suai fällt das geradezu auf. Tagsüber ſtehen die Pferde angebunden im Graſe, und ein Hütjunge hat dafür zu ſorgen, daß der Platz rechtzeitig gewechſelt wird. Jeden Abend führt man mit den Pferden auch ihr Futter nach Hauſe.

In dieſem Zuſammenhang iſt noch eine Berichtigung anzuschließen.

I 10 ſchreibt VROKLAGE, die Belu ſeien inſolge der Anlage von Wegen des Verdienſtes, der ihnen aus Pferdetransporten zufloß, verluſtig gegangen. Dazu iſt zu ſagen, daß vor dem Kriege meißtens nicht die Belu, ſondern die Atoni den Transport mit Pferden durchführten. Da im Kriege viele Pferde umgekommen ſind, iſt jetzt die Miete für ein Pferd derart hoch, daß ſich ein ſolcher Transport nicht mehr lohnt.

Zu dem Wort für „Pferd“ iſt folgendes zu bemerken : VROKLAGE ſchreibt I 149 : „In Wehali heißt das Pferd *kabau malae* (fremd), nicht zu verwechſeln mit *krau*, was Büffel bedeutet.“ — Pferd heißt in Wehali tatſächlich *kabau malae*, d. h. wörtlich „fremder Büffel“. Dort nennt man den Büffel immer *kabau* oder auch *kabau wai*, im Gegenſatz zu *kabau baka* (= portugieſiſch *vaca*), dem ſogenannten *sapi* (= Rind). Das Wort *krau* hingegen iſt nur in Nord-Belu für „Büffel“ gebräuchlich.

I 145 : „Karbauen oder Schweine ... werden manchmal kaſtriert. Wie die Leute behaupten, ſollen die Tiere nach der Kaſtration dicker und fetter werden.“ — Die männlichen Schweine werden jedoch ſämtlich kaſtriert, und zwar erſt, wenn ſie geſchlechtsreif geworden ſind und ſchon Nachkommenſchaft erzeugt haben. Die beſeitigten Teile wirft man aufs Dach und ruft dabei : *hat nulu tama*, *hat nulu sai*, „vierzig kommen, vierzig gehen“. Das bedeutet : Das Schwein möge ſo groß werden wie das Hauſe, und vierzig Männer ſollen jeweils nötig ſein, um ein ſolches Tier abwechſelnd zu tragen.

Das Mäſten der Schweine iſt nicht, wie VROKLAGE I 149 ſagt, unbekannt. Wenn ein Schwein für ein Feſt gemäſtet werden ſoll, bindet man es unter dem Hauſe feſt.

Zu I 154 : Zwei Sorten von Katzen ſind zu unterſcheiden : Solche, die immer im Hauſe bleiben und ſolche, die ſich ſtändig draußen aufhalten. Als ich einmal verſuchte, eine Hauskatze ins Freie zu bringen, rannte das Tier wie toll ins Hauſe zurück. Nur dieſe Hauskatze wird von den Leuten geſchätzt, dagegen kann man eine andere Katze ſchon für eine leere Blechdoſe haben. Nach meiner Meinung handelt es ſich nicht um zwei verſchiedene Arten, ſondern um verſchiedene Gewöhnungen.

Die Aussagen VROKLAGES über das Trocknen von Fleiſch ſind ſowohl im Hinblick auf das Wort als auch auf die Sache zu berichtigen. Er meint I 142 : „*Dengdeng* iſt ein malaiiſches Wort ; die Tettumſprache hat dafür keinen eigenen Ausdruck, da dieſe Art der Fleiſchkonſervierung früher

in Belu unbekannt war. Übrigens findet man sehr wenige, die diese Methode anwenden.“ — Im Tetum gibt es wohl ein Wort für malaiisch *dendeng* (nicht : *dengdeng*), nämlich *naan mara, naan dadain*, „Fleisch in Streifen geschnitten, um es zu trocknen“. Dieses Verfahren habe ich überall, wohin ich gekommen bin, angetroffen. Getrocknet wird Kerbau-Fleisch¹⁹, nicht Schweine-Fleisch.

Zu dem Kapitel „Fischfang“ (I 203 f.) ist folgendes zu ergänzen : Bevor man in den Buchten bei Kletek fischen geht, wird dem Krokodil ein Opfer dargebracht und ihm mitgeteilt, daß man nur kommt, um ein paar Fische zu fangen, nicht aber, um ihm lästig zu fallen. Beim Fischen selbst binden sich die Leute einen Gürtel aus den grünen Blättern der *Lontar*-Palme um den Leib, um so gegen das Krokodil geschützt zu sein. Dieses wird nämlich nicht wagen, den sich bewegendenden grünen Blättern zu nahe zu kommen. Beim Gespräch in der Nähe des Wassers und beim Fischen selbst bedient man sich einer Sondersprache²⁰. — Man fischt mit Vorliebe in den kleinen Buchten, in deren Wasser man Zäune aus Bambus oder *lidi* (Blattrippen) anbringt. Bei Ebbe stellen sich die Frauen hinter dieses Wehr (d. h. auf der Seite des Meeres) und fangen mit kleinen Netzen die Fische, die darüber springen wollen. Zuweilen werden die Fische auch vor dem Zaun durch Speere erlegt.

Daran möchte ich noch eine Bemerkung über Garnelenfang anschließen, wie er besonders in Loosina betrieben wird (cf. VROKLAGE I 204). — Während das Fischen sonst keinen Beschränkungen unterworfen ist, sind in der Garnelenzeit bestimmte Küstenstrecken für die einzelnen Dörfer reserviert. Jedem Fremden, der um diese Zeit in die Nähe eines Fangplatzes kommt, nimmt man alles ab, was er bei sich trägt. Später gibt man ihm die Sachen wieder zurück mit einer Vergütung, die in Garnelen besteht. Die Chinesen nützen diese Sitte aus und gehen mit ihren Netzen absichtlich an reservierte Küstenplätze, um sich die Netze abnehmen zu lassen, die die Einwohner gerne benutzen und sie später mit einer reichen Bezahlung wieder zurückbringen.

In diesem Zusammenhang ist auch VROKLAGES Aussage über den Einbaum zu berichtigen, wenn er I 204 schreibt : „An der Südküste kommt nur der Einbaum vor.“ — Meines Wissens war noch in der jüngsten Vergangenheit der Einbaum an der Südküste nicht bekannt. Einer unserer Lehrer, Hendricus Cornelis, baute sich, wie er mir selbst erzählte, das erste Fahrzeug dieser Art : Es war ein ausgehöhlter Baumstamm, ohne jeden Ausleger. Andere Eingeborene sind später seinem Beispiel gefolgt.

¹⁹ Ich möchte „Kerbau“ sagen, nicht „Karbau“, wie VROKLAGE. Die Aussprache ist nämlich deutlich : *kərbau*. Das Wort stammt aus dem Malaiischen.

²⁰ VROKLAGE meint I 688 : „daß das Krokodil in Belu nicht zu den Totemtieren gerechnet werden darf“, und es „wird ... verehrt, weil es so gefährlich ist, und man es lieber zum Freunde haben will“. — P. F. J. J. CORNELISSEN, *Totemisme op Flores en Timor* (Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw [Amsterdam] 13. 1928/29 p. 343) sagt hingegen vom Totem-Krokodil, es handle sich 1. um Krokodile, die vom Menschen abstammen, und mit denen die Leute einen Bund schließen, 2. zweimal im Jahr, beim Pflanzen und Ernten, werde dem Krokodil geopfert, 3. wenn die Leute zum Fischen ins Meer gehen, bekleiden sie sich mit langen Blättern, damit die Krokodile wissen, daß sie zu ihrer Familie gehören.

Im Kapitel „Genußmittel“ ist die Beschreibung der Herstellung von Palmwein (*tua*) in zwei Punkten zu korrigieren. VROKLAGE sagt I 209: „Den Gärungsprozeß fördert er [= der Belu] dadurch, daß er Bast von einem bestimmten Baume ²¹ oder ein Stück Pferdeschwanz in die Flüssigkeit legt.“ Was man dem Saft der *Tua*-Palme beigibt, hat zwar das Aussehen eines Pferdeschwanzes, ist jedoch nichts anderes als die Fäden der *Arenga*-Palme. Das Getränk wurde nicht, wie VROKLAGE (ib.) meint, vor dem Kriege aus Java eingeführt, sondern auf Timor selbst gebrannt, und zwar hauptsächlich in Oilolok, Maubesi und Ponu in Beboki. Der Handel mit *tua* wird von Chinesen betrieben.

Für einzelne Geräte ist VROKLAGE die richtige Bezeichnung entgangen. So ist I 34: *badi* nicht „Grabstock“, sondern „Jäteisen“. „Grabstock“ heißt *ai suak*. — I 169: *kabeti* ist ein Bogen, mit dem die Baumwolle gelockert wird. Das Werkzeug jedoch, mit dessen Hilfe der Kern herausgeholt wird, ist eine Art Mangel und heißt *ledu* ²².

An einer anderen Stelle zeigt es sich, daß VROKLAGE über den Gebrauch der Waffen nur mangelhaft unterrichtet worden ist. Er schreibt I 199: „Das Schießen mit Pfeil und Bogen ist fast ganz außer Gebrauch gekommen. Ich ließ mir diese Waffen einmal zeigen; sie waren ganz mit Staub bedeckt, die Pfeile sogar voller Wurmlöcher.“ Es steht hingegen fest, daß die Belu auch heute noch sehr gut mit den genannten Waffen umgehen können. Wenn sie auf der Reise ein durch Diebe und Räuber gefährdetes Gebiet durchqueren müssen, haben sie außer dem Speer auch Pfeil und Bogen bei sich. In der Trockenzeit, in der sie sich vor Dieben fürchten, liegen des Nachts meist Pfeil und Bogen an ihrer Seite.

I 201 bemerkt er: „Auch bei dieser Waffe [Blasrohr, *kahuk* W W.] gebraucht man niemals Gift.“ Es werden jedoch in Kateri z. B. vergiftete Pfeile mit dem Blasrohr geschossen.

3. Soziale Kultur

An verschiedenen Stellen ²³ betont VROKLAGE, daß die Heiratsordnung ²⁴ fast ausschließlich (zu 99 Prozent) mutterrechtlich sei. Er stellt in sehr vager Weise sogenannte „Übergangsformen“ auf für die vielen Fälle, in denen kein Brautpreis gezahlt wird. GRIJZEN hingegen sagt nirgends ausdrücklich, nach welchem Recht die Ehen geschlossen werden, und enthält sich des Urteils über die Geltung von Vater- oder Mutterrecht. Wohl beschreibt er den Brautpreis und spricht dabei auch über die Möglichkeit einer erzwungenen mutterrechtlichen Ehe, für den Fall nämlich, wenn das *feto folin* — die Gabe, auf Grund deren der Mann die Frau mit in sein Haus nehmen darf —

²¹ Gemeint ist der Larubaum (*Caesalpinia ferruginea*). (W. W.)

²² Cf. KÄTHE TIETZE, Sitten und Gebräuche im Sikka-Gebiet. *Ethnologica* (Leipzig) 5. 1941. pp. 20 ff.

²³ I 264, I 304.

²⁴ Cf. dazu CAPELL, *Oceania* 14. 1943/44. p. 201. — MENDES CORRÊA, *Timor Português*, p. 142.

noch nicht bezahlt ist. Davon unterscheidet GRIJZEN scharf den *sirih-pinang* — den Preis, der entrichtet werden muß, bevor noch die Ehe als geschlossen angesehen wird²⁵. Da VROKLAGE diese Unterscheidung nicht macht, sind auch seine Ausführungen über diese beiden Begriffe (I 283 ff. ; I 300 ff.) nur schwer oder kaum verständlich.

Zur Beschneidung (I 465 ff.) möchte ich ergänzen, daß sie in Wehali *tama ai sina* („Einstecken chinesisches Holz“) heißt²⁶. Nach der Operation wohnen die Knaben außerhalb des Kampongs im Feld. CAPELLS²⁷ Angabe, daß die Knaben im Alter von 8 bis 12 Jahren beschnitten werden, trifft nicht zu. Sie sind gewöhnlich 16 bis 18 Jahre alt.

Im Abschnitt „Häuserbau“ zeigt VROKLAGE bei der Definierung der Wörter *lor* und *rae* eine gewisse Unsicherheit. Er schreibt I 546 : „Der Hauptpfahl des Hauses heißt *lor*. Das Wort bedeutet Tiefsee im Gegensatz zu dem seichten Strandwasser. Der zweite Hauptpfahl heißt *rae*. In den alten Gebeten bedeutet *rae* Land. (Jetzt heißt Land *rai*.)“ — Diese Erklärung ist m. E. nicht befriedigend. Die Interpretation des Wortes *rae* als altes Wort für *rai* stammt offenbar von VROKLAGE selbst. Als Beweis führt er an, daß der hintere Hauptpfahl (*kakuluk rae*) in den Häusern „auch wohl *hai* (Feuer) genannt“ wird. „Dies Wort [*hai*] bedeutet aber auch trockenes Land.“ — Eine darauf hinweisende Äußerung habe ich noch nirgends gehört. Die nächstliegende Erklärung für die Übertragung des Wortes *hai* auf „Pfahl“ dürfte wohl die Tatsache sein, daß sich neben diesem Pfahl die Feuerstelle des Hauses befindet.

Nach VROKLAGE (ib.) soll der vordere Pfahl *lor* heißen, weil die Hausfronten dem Meere zugewandt seien. In den mir bekannten Dörfern habe ich das nicht bestätigt finden können²⁸.

Im Abschnitt „Gerichtsbarkeit“ ist mir aufgefallen : I 615 (2) : *mon metan*, buchstäblich : „hell, schwarz“. In Anmerkung 1 erklärt VROKLAGE : „Hell und schwarz sind Ausdrücke für Himmel und Erde“. Das Wort bedeutet jedoch „Gericht, Gerichtssitzung“. Deshalb ist die sinngemäße Wiedergabe von I 615 (2) : *atu kalo emi rua ba mon bot, ba metan bot* „Ihr, die ihr voll Licht und Dunkel seid!“ (I 616 [2]) verkehrt und müßte durch : „Ich mache euch zu dem höchsten Gericht“ oder „Ich berufe mich auf euch als auf das höchste Gericht“ ersetzt werden. Ebenso ist die sinngemäße Wiedergabe von I 623 (40) : *mon kaliuk mak ita, metan kaliuk mak ita* als „Du makelloser Gott, ihr rechtschaffenen Geister der Erde (I 627 [40]) in „Ihr, die ihr das höchste Gericht seid“ zu verbessern.

²⁵ GRIJZEN, p. 55-60.

²⁶ Die Entstehung dieses Ausdrucks kann ich nicht erklären.

²⁷ CAPELL, Oceania 14. 1943/44. p. 200.

²⁸ Nur in zwei Dörfern in Wehali sind die Häuser nach einer bestimmten Richtung orientiert, und zwar zum heiligen Hain vor dem Dorfe.

4. Religion

Zur Gottesvorstellung der Belu habe ich mich schon einmal geäußert, und zwar im Gegensatz zu VROKLAGE'S Auffassung²⁹. Ich vertrat die Ansicht, daß die höchste Gottheit bei den Belu nicht ein einziges Wesen, sondern ein Götterpaar ist, und zwar Mann und Frau: der männliche Himmel, die weibliche Erde. Übrigens spricht von ihnen schon P. W. SCHMIDT (1910)³⁰, wenngleich ihm bedeutend schwächeres Material zur Verfügung stand. Für den genannten Aufsatz benutzte ich nur die Belege, die VROKLAGE in „Primitieve mentaliteit en zondebesef“³¹ und in „Godsdienst der Primitieven“³² veröffentlicht hatte. Im vorliegenden Belu-Werk geht er auf neue Quellen zurück, und zwar auf Tetum-Texte.

VROKLAGE nimmt II 155 ohne weiteres an, daß die Belu in *Nai Maromak* ihr höchstes Wesen sehen³³. II 158 wiederholt er einige Äußerungen der Belu zu der Frage, ob *Nai Maromak* ein Mann oder eine Frau sei. Einige Belu betonen ausdrücklich, er sei ein Mann und spende der Erde den Regen, semen virile. Das wird auch in einigen Gebeten um Regen deutlich, so z. B. in dem von Wilaen I 87 (21): *lu maromak, kus maromak* (Tränen Gott, Nasenschleim Gott). — *kus* ist nach Aussage der Belu „Nasenschleim, Schleim“, bedeutet aber auch, was VROKLAGE hier nicht sagt, semen virile. Dieselbe Wendung findet sich auch in den Gebeten von Lidak I 117 (15) wieder. Dessen ungeachtet ist VROKLAGE der Ansicht, man müsse das Firmament auffassen als „regnerische Luft“ (II 134), und meint: „Da die Belu Gott mit dem Firmament nicht gleichgesetzt haben, wird folglich Gott auch nicht als der Gemahl der Erde betrachtet“ (ib.).

Ähnliche Unklarheiten wie für *Maromak* sind VROKLAGE bei der Definierung von *Rai* unterlaufen. I 259 (3) wird in *Maromak muti mos natene na, Rai metan sama ba natene* (Gott weiß sauber³⁴ kennen schon, Erde schwarz

²⁹ W. WORTELBOER, Monotheisme bij de Belu's op Timor? *Anthropos* 47. 1952. pp. 290-292. Hier habe ich auch (p. 291) die „weiblichen *pomali*-Häuser“ genannt. Daß VROKLAGE sich mit dieser Frage wenig beschäftigt hat, zeigt I 596.

³⁰ P. W. SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. (Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse. Bd. 53, III.) Wien 1910. p. 91.

³¹ B. VROKLAGE, *Primitieve mentaliteit en zondebesef bij de Beloenezen en andere volken*. 144 pp. in 8°. Roermond-Maaseik 1949. J. J. ROMEN & ZONEN.

³² Id., *Godsdienst der Primitieven*. (De Godsdiensten der Mensheid.) 404 pp. in 8°. Roermond-Maaseik 1949. J. J. ROMEN & ZONEN.

³³ Cf. WORTELBOER, *Anthropos* 47. 1952. pp. 290-292. — Man beachte VROKLAGE'S Wendung II 155: „Manchmal verschmelzen die beiden Wörter zu *Naromak*, was aber selten vorkommt.“ (Von mir gesperrt. W.)

³⁴ Zu der Frage, warum *Maromak* das Attribut „weiß“ zugeschrieben wird, cf. A. C. KRUIJT, *Reis door Timor*, p. 788. — Ich selbst habe bei Opfern in Süd-Belu auch gesehen, daß die Leute ein *hanematan* (eine Art geflochtenes Körbchen) trugen, in dem ein Stück weißes Tuch und eine goldene Scheibe lagen, welche sie — wie sie mir erklärten — dem *Maromak* darbringen wollten. — Über „schwarz“ als Attribut der Erde cf. J. G. F. RIEDEL, *Bijdragen tot de kennis der dialecten op het eiland Timor*.

treten auf kennen schon) der Ausdruck *Rai metan sama ba*, obgleich wörtlich gut übersetzt, frei mit „Erdgeister“ wiedergegeben (I 260 [3]) statt mit „schwarze Erde, auf der wir stehen“. Wie hier übersetzt VROKLAGE auch in anderen Texten *Rai* häufig mit „Erdgeister“, ohne eine Erklärung hinzuzufügen. Daß mit *Rai* nicht „Erdgeister“, sondern „Erde“ gemeint ist, geht auch aus den I 639 (1 f.) abgedruckten Versen hervor: *A nai maromak, a nai rai / maninu tun mai, manae sae mai* — *maninu tun* bedeutet „sehen von oben“, *manae sae* „von unten herauf schauen“, beide Ausdrücke stehen in der 2. Pers. Sg. Ebenso wird die 2. Pers. Sg. in I 634 (16 f.) angewandt: *rai sama ba, rai tur ba, / bolu mola nia, malia mola nia* (Erde, auf der ich stehe und sitze, rufe ihn, sprich und hole ihn)³⁵.

Die Darstellung der Traueritten ist — im Gegensatz zu den Beschreibungen von Opfern bei Krankheiten und der Interpretation von Auffassungen über Seele und Tod — oberflächlich.

II 28: „Es kommt selten vor, daß man den Toten begräbt und erst viel später das Totenfest feiert.“ Tatsächlich jedoch wird das Totenfest häufig verschoben, besonders dann, wenn jemand stirbt, solange die Ernte noch nicht eingeholt ist und man daher die nötigen Mengen für ein Leichenmahl nicht zur Verfügung hat. Man feiert in diesem Fall zunächst ein kleines Fest beim Begräbnis und holt später das große Fest nach. So finden in der Trockenzeit Totenfeste für Familienmitglieder und Bekannte statt, die schon seit längerer Zeit begraben sind. — In diesem Zusammenhang stellt VROKLAGE II 27 fest: „Frauen dürfen kein Bad nehmen“. Es ist jedoch auch den Männern das Baden während der Trauerzeit verboten.

Bei der „Totenwache“ (II 28) wird das „Fadenspiel“ (*rokat, rokas, kabirokat*) nicht erwähnt, mit dem sich die Leute die Zeit vertreiben; es ist nicht nur ein Spiel der Kinder. Die Totenklage wird nicht nur von Frauen, sondern auch von Männern angestimmt (cf. ib.). Wenn die Verwandten das erste Mal zum Sterbehause kommen, werden alle, Männer wie Frauen, vor dem Hause begrüßt. Gute Bekannte oder nahe Blutsverwandte des Verstorbenen beginnen zuweilen schon am Eingang des Dorfes laut zu wehklagen. — Die Beobachtung, daß nachts die *Lakukmerin*-Lieder angestimmt werden, ist richtig, doch singen nicht nur die Männer und Jungmänner, sondern auch die Frauen (cf. II 37). — Die Wendung II 61 „... legt man die Gebeine in ein Tuch“ erweckt den Eindruck, als ob der Tote nur in einem einzigen Tuch

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië ('s-Gravenhage) V^e Volgreeks, 4^e Deel. 1889. pp. 5-6. In der dort angeführten Erzählung wird der Erde ein schwarzes Huhn als Opfer dargebracht. Für weitere Übereinstimmungen im Dawan cf. KRUJIT, I. c. pp. 787, 788, 804, 805 und H. ZONDERVAN, Timor en de Timorezen. Tijdschr. van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. 2^e s., 5. 1888. 2. p. 397. — Cf. P. MIDDELKOOP, Gegevens over het Timoreesche adathuwelijk. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. 88. 1931. pp. 276, 280, 281, wo die Teile der Leber, die für *Usi Neno* und *Usi Pah* bestimmt sind, beschrieben werden. Cf. für die Belu GRIJZEN pp. 53, 99, über *Rai Bot*.

³⁵ Weitere Beispiele bei VROKLAGE I 635-642. Von *nai loro* und *nai rai* wird in der Eidesformel gesagt: *emi rua* (ihr beiden); cf. VROKLAGE I 614 (7) und 615 (2, 6 u. 7).

begraben würde. Für Verstorbene aus Radjafamilien nannte man mir hingegen eine Zahl von 50 bis 100 Tüchern. Wenn diese Angabe vielleicht auch übertrieben sein mag, so spricht sie doch dafür, daß eine größere Anzahl von Tüchern in Gebrauch ist.

II 117 spricht VROKLAGE über „die Bedeutung von *luli* oder *lulik*“. — Es handelt sich aber um zwei verschiedene Wörter. Das *k* wird nicht willkürlich ausgestoßen³⁶. *luli* heißt „verboten“ oder „etwas, dessen man sich enthalten, von dem man fernbleiben muß“. Abgeleitet vom Adjektiv *luli* ist das Verbum *haluli* „sich enthalten von“. So muß man *Maromak luli waik manas waik* in dem Sinne verstehen, daß man sich von *Maromak* fernhalten muß, ähnlich wie man etwas Heißes nicht berührt. Hier liegt also nicht „die Bedeutung von Lebenskraft, Macht nahe“, wie VROKLAGE sagt. Das läßt sich auch aus der Tatsache beweisen, daß *luli* gebraucht wird, um den Abbruch der Beziehung zwischen dem jungen Mann und dem Mädchen auszudrücken, indem nämlich von dem letzteren gesagt wird: *haluli hamanas hikar* (cf. I 232; II 117). — *lulik* stimmt überein mit dem lat. „sacer“. Für das Wort „sanctus“ haben die Belu keinen Ausdruck. Deshalb ist *lulik* nicht einfach unserem Wort „heilig“ gleichzusetzen (II 118), das sowohl für „sacer“ als auch für „sanctus“ gilt, meistens aber für das letztere gebraucht wird. — Da VROKLAGE *luli* und *lulik* nicht deutlich scheidet, kann er auch bei dem Versuch, die Grundbedeutung zu finden, nur sehr unsicher vorgehen (II 118)³⁷.

III. Die Bewohner der Südebene

1. Allgemeines zur Geographie der Südebene

In VROKLAGES Werk wird wiederholt von der Südebene gesprochen. Sie umfaßt die große Fläche, die im Westen mit dem Gebiet Waiwiku beginnt und nach Osten bis an die portugiesische Grenze reicht, die mit dem Lauf des Mota Masin zusammenfällt. Die Ebene wird durch mehrere Flüsse, die auf den Bergen im Norden entspringen und ins Meer münden, gegliedert. Der größte unter ihnen, der Mota Benain (auch Mota Besikama genannt), welcher auch die Wasser des Mota Noilmutin und des Mota Bain ins Meer führt, teilt das genannte Gebiet deutlich in zwei große Hälften. Westlich vom Mota Benain liegen fünf Radjaschaften, die man häufig kurz mit „Waiwiku“ bezeichnet, welcher Name tatsächlich aber nur für eine, wenn auch die einflußreichste, der fünf Radjaschaften, gilt. Östlich vom Mota Benain liegen

³⁶ So ist z. B. *Moru* ein Mädchenname, *Moruk* ein Knabename.

³⁷ Noch drei kleine Bemerkungen möchte ich zu meinen Ausführungen über „Wörter und Sachen“ hinzufügen: Bei den Namen für Sternbilder ist zu ergänzen (cf. II 138): *fore nain* ist ein anderer Name für die Plejaden; *fahi hasan* ist ein Teil vom Sternbild des Stieres; *makleban* ist „ein Mann mit einem Tragstock“; damit wird der Gürtel des Orion bezeichnet. — Im Kapitel „Tänze und Spiele“ ist zu verbessern (II 207): Hahnenkämpfe finden nicht mittags um 12 Uhr, sondern am Nachmittags zwischen 4 und 6 Uhr statt. — Zu II 209, Anm. 1: Würfeln kommt nach meiner Erfahrung tatsächlich selten vor.

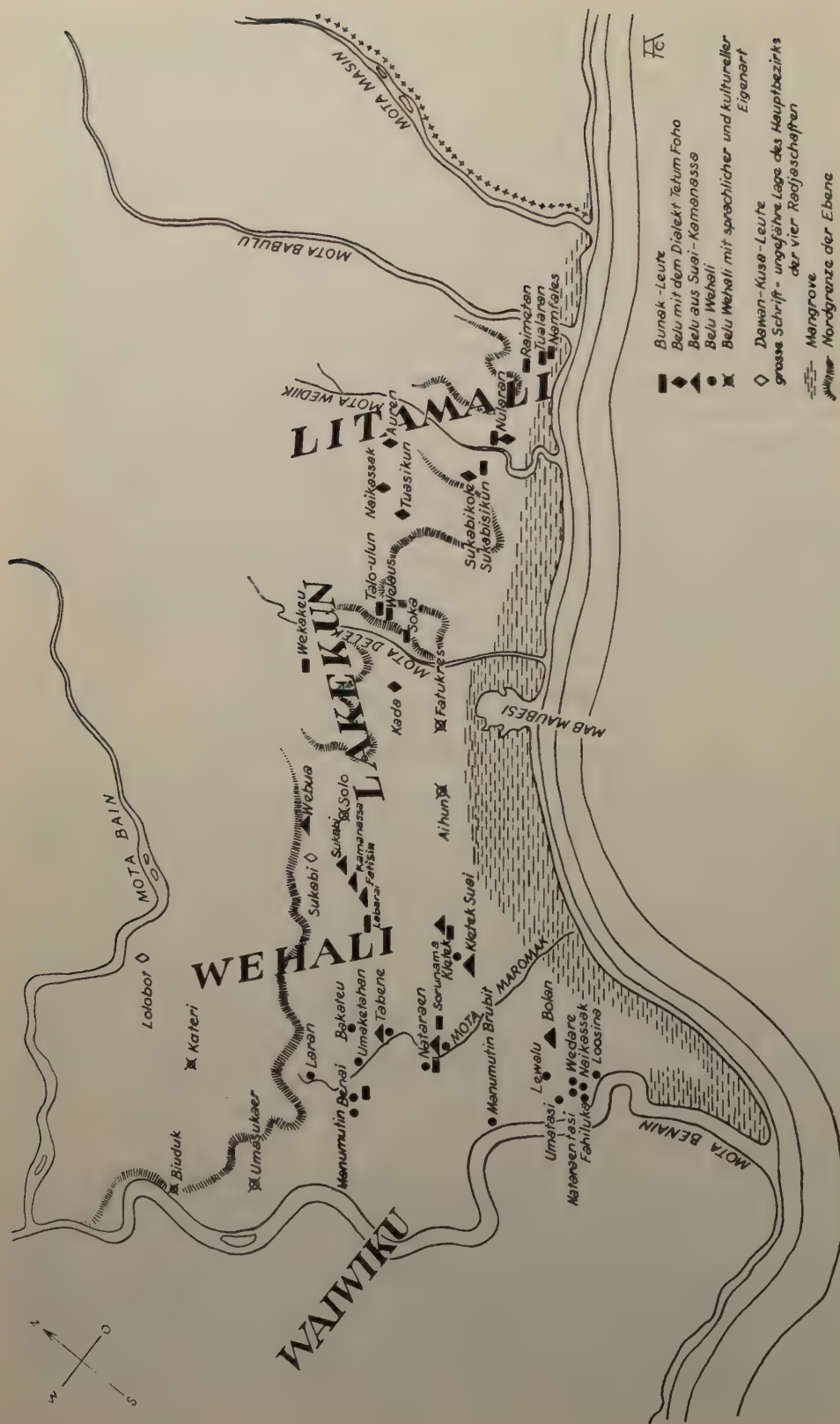


Fig. 1. Bevölkerungsgruppen der Südebene

die Radjaschaften Wehali, Lakekun und Litamali; Teile von ihnen erstrecken sich nach Norden bis in die Berge, die sich weiter östlich immer näher an die Küste herandrängen. Jenseits der indonesisch-portugiesischen Grenze (d. i. östlich des Mota Masin) liegt eine zweite Ebene, das Gebiet der (portugiesischen) Radjaschaften Suai und Kamanassa³⁸.

Die Bevölkerung dieser Südebene zu beiden Seiten des Mota Benain ist nach VROKLAGE — diesem Eindruck wird man sich bei der Lektüre seines Werkes nicht entziehen können — sprachlich und kulturell homogen. So spricht er z. B. schlechthin von der „Südebene“ oder vom „Adat der Süd-



Fig. 2. Jüngere Einwanderungen in die Südebene: Ursprungszentren

ebene“. Das ist m. E. eine Vereinfachung, die leicht zu Irrtümern Anlaß geben könnte. Daher möchte ich im folgenden auf einige Unterschiede hinweisen, die bei einer Darstellung der kulturellen Verhältnisse der Südebene eine möglichst genaue Lokalisierung erforderlich machen. Dabei ergeben sich

³⁸ Die Namen Suai und Kamanassa werden zum ersten Mal erwähnt bei PRIGGETTA (1522), der die Nordküste bei Balibo anlief: Feestbundel uitgegeven door het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150-jarig bestaan, 1778-1928. Weltevreden 1929. Deel 2, p. 31 ff. Bahali und Wywiku werden in dem Bericht von PARAVICINI (1756) genannt. Es waren also schon früh in der Südebene Radja-Familien ansässig, die unter christlichem Einfluß standen und portugiesische Namen trugen. Wenn VROKLAGE (I 11) sagt, daß die Südebene von ausländischem Einfluß unberührt geblieben sei, so läßt sich diese Feststellung nur daraus erklären, daß er die ältere Literatur im allgemeinen nur sporadisch benutzt hat. VROKLAGE veröffentlichte zwar einen Artikel: Resten van Portugeesche missionneering in Beloe en Noordmidden Timor. Het Missiewerk (Nijmegen) 21. 1940. 5. pp. 223-235; 21. 1941. 1. pp. 34-44; 22. 1941. 4. pp. 80-90; für das Beluwerk benutzte er aber nur sehr wenig, und, wie mir scheint, lediglich zufällige Literatur, während doch schon damals bedeutend umfangreicheres Material zu dieser Frage in jeder Bibliothek zugänglich war. Hingewiesen sei nur auf HUMBERTO LEITÃO, Os Portugueses em Solor e Timor 1515-1702. 1948. Cf. auch C. R. BOXER, Some Sources for the History of Timor. The Far Eastern Quarterly (New York) 9. 1949. 1. pp. 63-64.

von selbst einige Ergänzungen und Richtigstellungen. — Bei meinen Ausführungen beschränke ich mich allerdings auf einen Teil der Südebene, und zwar auf den östlich vom Mota Benain gelegenen, wie sich ja auch die beigefügte Karte nur auf diesen Teil bezieht. Das Gebiet mit den Siedlungen derjenigen Belu, die von Waiwiku her über den Fluß gekommen sind, die aber rechtlich noch zu einer Radjaschaft von „Waiwiku“ gehören, übergehe ich dabei. — Wenngleich meine Kenntnis des westlichen Teiles der Ebene sehr beschränkt ist, so möchte ich doch ziemlich sicher annehmen, daß auch dort die Verhältnisse komplizierter sind, als es nach VROKLAGE Darstellung scheinen möchte.

Den östlichen Teil der Ebene überschaut man fast ganz von einem bestimmten Punkt im Nordosten, auf der Straße bei Sulit. Bei diesem Rundblick fällt die Bucht von Maubesi auf, die im Erzählgut der Bewohner der Ebene eine ähnliche Rolle spielt wie die einzelnen Berge in den Geschichten der Bergbevölkerung³⁹. Von dieser Bucht aus dringt das Wasser des Meeres in zahlreichen kanalartigen Vertiefungen, die bei Flut mit Wasser gefüllt sind, bei Ebbe aber trocken liegen, ziemlich weit in das Land hinein, so daß es z. B. die Dörfer Aihun und Kletek erreicht. Diese Gewässer — nicht die Küstengebiete — sind die Hauptplätze für den Fischfang und für die Salzgewinnung.

Die Küste ist auf weite Strecken hin unzugänglich, da lange Küstenstreifen in wechselnder Breite mit Mangroven bewachsen sind. Dort leben auch die fliegenden Hunde, die tagsüber zu Tausenden in dem wilden Buschwerk hängen und am Abend gleich unzähligen Flugzeuggeschwadern ausschwärmen.

Die wenigen Stellen, an denen man ans Meer gelangen und auch Fischfang betreiben kann, liegen zwischen den Mündungen des Mota Wediik und des Mota Babulu in Litamali sowie bei Motadikin an der Mündung des Mota Benain, wo auch vor dem Kriege Schiffe vor Anker gingen.

Der schon erwähnte Mota Benain ist ein schmaler Wasserlauf; in der Regenzeit aber tritt er über seine Ufer, so daß man oft tagelang warten muß, bis man ihn überqueren kann. Starke Regenfälle verursachen dann Überschwemmungen, die, wie z. B. im Mai 1939, einen großen Teil der Ebene verwüsten können⁴⁰. Am meisten haben die Dörfer am Ostufer des Unterlaufes des Mota Benain unter diesen Katastrophen zu leiden. Dort überschreitet das Wasser jedes Jahr bei Manumutin Brubit die Ufer.

Seit der Flut von 1939 haben viele Leute ein neues, stabiles Haus in ihren Feldern gebaut und kommen nur selten mehr ins Dorf. Durch diesen Umstand wird das gesamte Dorfleben in der Gegend von Aintasi umgestaltet, und eine neue Form der Gemeinschaft ist im Entstehen begriffen.

Politisch wird das zu besprechende Gebiet in die Radjaschaften Wehali, Lakekun und Litamali eingeteilt. Auf der hier nach BRUYNIS wiedergegebenen

³⁹ Sie gilt z. B. als Wohnsitz der Seelen der Abgestorbenen; cf. VROKLAGE II 119; GRIJZEN p. 85; für die Dawan-Kusa-Leute cf. KRUIJT, Bijdragen 1923, p. 412; für Port. Timor cf. Flores de Coral, pp. 177 und 194.

⁴⁰ Bei dieser Überschwemmung wurde das Land von einer Schlammschicht überdeckt, die an einigen Stellen bis zu 1 m dick war, wie ich selbst feststellen konnte. Cf. P. H. SCHMITZ, Die Sündflut von Besikama. Steyler Missionsbote 67. 1939/40. p. 54 f.

Karte der Südebene ⁴¹ wurden die Grenzen zwischen den Radjaschaften weggelassen, denn die in der Vorlage eingezeichneten Grenzen stimmen nicht mehr mit den gegenwärtigen politischen Verhältnissen überein. So erhielten z. B. die Bewohner von Aihun nach ihrer Auswanderung aus dem portugiesischen Gebiet ein Stück Landes zugewiesen, das ursprünglich zu Wehali gehörte. Sie haben aber jetzt weder eine politische noch eine steuerrechtliche Beziehung zu Wehali, sondern unterstehen Lakekun. Ferner ist Litamali ein Unterdistrikt von Lakekun. Der Boden aber, den die Litamali-Leute bewohnten, gehörte eigentlich zu Dirma im Norden ⁴². — Aus demselben Grunde wurden auch die Dörfer der Bevölkerungsgruppe, die zwar auf dem Boden der Radjaschaft Wehali, am Ostufer des Mota Benain, wohnt, aber rechtlich der Radjaschaft Waiwiku unterstellt ist, auf der Karte nicht eingezeichnet ⁴³.

Der hier behandelte (östliche) Teil der Südebene zählt 13 000 Einwohner, von denen 11 000 das Tetum sprechen ⁴⁴. — Die Belu der Radjaschaft Wehali werden gewöhnlich in zwei Gruppen zusammengefaßt:

1. die Kampongs im Norden der Ebene am Fuße der Berge (*joho-hun*, am Fuß der Berge): Manumutin Benai, Laran, Bakateu, Umaketahan, Tabene;
2. die Gruppe von Aintasi (d. h. die am Meere gelegene) mit den Dörfern Manumutin Brubit, Lewalu, Umatasi, Fahiluka, Natarantasi, Wedare, Naikassak, Loosina.

Zu jeder dieser Gruppe gehören etwa 2000 Leute. Dazu kommen in Kletek und Kamanassa zusammen mehr als 2000 Einwohner, die nach dort eingewandert sind. In dem bergigen Teil im Norden wohnen wiederum 2000 Leute, die Tetum sprechen. Mit der anderssprachigen Bevölkerung in der Ebene beträgt die Gesamtzahl der Einwohner von Wehali ca. 10 000. — Lakekun zählt insgesamt ca. 1300 Einwohner, während Litamali eine Bevölkerungsziffer von 1500 aufweist. — Westlich des Mota Benain wohnen wenigstens 20 000 Tetum sprechende Leute.

2. Die einzelnen Bevölkerungsgruppen und ihre Dialekte

VROKLAGE faßt die Bevölkerung der Südebene als eine Einheit auf. Die Südebene wird jedoch nicht nur von Tetum sprechenden Belu bewohnt, sondern auch von anderen Bevölkerungsgruppen, die von den Belu durch Sprache und Brauchtum getrennt sind. Es sind dies

- a) die Bunak- (oder Marai-) Leute,
- b) die Dawan-Kusa-Leute.

⁴¹ BRUYNIS, Schetskaart van Zuid-Beloe. Tijdschr. Kon. Nederl. Aardr. Genootschap, 2. Ser. 36. 1919. opp. p. 192 (Kaart No. IV).

⁴² Nach mündlicher Mitteilung des Loro von Dirma.

⁴³ Erst später, als die Emigranten in die Ebene kamen, interessierte man sich für eine Grenzziehung, die mehr nach den Gesichtspunkten der politischen Zugehörigkeit der Bewohner als nach eigentumsrechtlichen Rücksichten vorgenommen wurde.

⁴⁴ Auf Indon.-Timor wird das Tetum von insgesamt 80 000 Menschen gesprochen.

Selbst die Belu (d. h. die Tetum sprechende Bevölkerung) sind nicht einheitlich, sondern scheiden sich deutlich in drei Gruppen, von denen jede ihren eigenen Dialekt und ihre eigene Kultur hat :

- c) die Belu aus Kamanassa-Suai (die Belu, die aus dem portugiesischen Gebiet — aus Kamanassa und Suai — gekommen sind),
- d) die Belu mit dem Dialekt Tetum Foho (die Belu, die aus den Bergen kamen),
- e) die Belu Wehali (die alteingesessenen Belu).

Diese fünf Gruppen, die sich durch Sprache und Kultur unterscheiden und keine in sich geschlossenen Wohngebiete innehaben, sondern in mehreren Siedlungen über das Land verstreut wohnen, betrachtet VROKLAGE als homogen. Eine in sich einheitliche Kultur gibt es in der Südebene nicht. Wenn man einen Kulturkomplex in der Südebene im Gegensatz zu der Kultur der Belu im Norden darstellen wollte, müßte man sinnvollerweise von der Kultur der eingewanderten Bevölkerung (d. h. der Bunak- und Dawan-Kusa-Leute, der Belu mit dem Dialekt Tetum Foho und der Belu aus Suai-Kamanassa) absehen und sich auf die Belu Wehali, die alteingesessene Bevölkerung, beschränken.

Im folgenden werde ich versuchen, die einzelnen Bevölkerungsgruppen herauszustellen, indem ich jeweils ihre Siedlungen und ihr Herkunftsgebiet bezeichne und sie nach Sprache und Brauchtum charakterisiere.

a) Die Bunak-Leute

Die Bunak-Leute der Südebene sind aus dem portugiesischen Gebiet eingewandert, wo sie einen geschlossenen Siedlungsraum bewohnten, aber keine einheitliche Sprache, sondern deutlich voneinander zu unterscheidende Dialekte besaßen. Ihre Übersiedelung nach der Südebene erfolgte nach 1910. Sie nahmen kein geschlossenes Wohngebiet in Besitz, sondern ließen sich in einer Reihe von Kampongs nieder, die über den größeren Teil der Ebene verstreut liegen: Zehn Siedlungen liegen in den Radjaschaften von Lakekun und Litamali, fünf in Wehali ⁴⁵.

Die Leute vom Kampong Welaus in Lakekun sind z. B. nach ihrer eigenen Aussage aus dem Gebiet Maukatar eingewandert, also aus der früheren niederländischen Enklave im portugiesischen Gebiet. Als diese Enklave 1916 mit der portugiesischen Enklave auf niederländischem Gebiet ausgetauscht wurde, siedelten einige Bunak-Leute in den nur dünn bevölkerten Raum von Lakekun über ⁴⁶. — Die Einwanderer aus Fohoterin im portugiesischen Berg-

⁴⁵ Auf der Karte bei MENDES CORRÊA p. 110 steht für diese Gruppe in Indonesisch-Timor die Bezeichnung Marai, während sich für das portugiesische Gebiet die Bezeichnung „Bunaque“ findet. Von dort könnte man auf eine Verschiedenheit der beiden Sprachen schließen; diese ist jedoch nicht vorhanden. Marai ist nur ein anderer Name für die Bunak sprechenden Leute, ein Name, den sie selbst nicht gerne hören. Noch merkwürdiger ist die Erklärung von José S. MARTINHO, Timor-Quatro séculos de colonização portuguesa. Pôrto 1943. p. 23.

⁴⁶ Die Leute erzählen, daß sie von dem alten niederländischen Kommandanten eine 2 m lange Fahne bekommen hätten. Es findet sich dabei noch eine Bescheinigung des ehemaligen Kampong-Vorstehers. Fahne und Ausweis werden wie Heiligtümer im

gebiet haben sich in Wehali gut akklimatisiert, nicht aber in Lakekun, wo sie sogar degeneriert zu sein scheinen, wie ihre niedrige Kinderzahl vermuten läßt, die auf Geschlechtskrankheiten zurückzuführen ist.

Gleich nördlich von Welaus liegt eine andere Bunak-Siedlung, Talo-ulun. Die Bewohner, die zusammen mit denen von Welaus aus dem portugiesischen Gebiet einwanderten, leben dort erst seit wenigen Jahren: Die große Überschwemmung im Jahre 1939 veranlaßte sie, ihre weiter westlich am Mittellauf des Mota Maromak in Nataraen gelegenen Wohnsitze zu verlassen und nach Talo-ulun überzusiedeln. — Bunak-Leute sind auch in Raimetan (Litamali) anzutreffen. In ihrer Nähe (in Tualaran) wohnen weitere Bunak-Leute, die von Labarai (Wehali) stammen, ursprünglich aber mit ihrem Häuptling vom portugiesischen Labarai gekommen sind, und zwar zusammen mit den Leuten von Kamanassa. Ein größerer Teil von ihnen zog später nach Litamali, weil dort noch Felder frei waren. — Die stille Einwanderung setzt sich Jahre hindurch fort. Die Siedlung Soka am Mota Delek z. B. wurde erst nach dem letzten Krieg 1946 von neuen Einwanderern gegründet.

Die Bunak sind lebhaft und unternehmungslustig. Sie haben, wie mir scheint, ein großes Anpassungsvermögen. Ihre Webarbeiten haben charakteristische Muster. Ihre Häuser erkennt man sofort ⁴⁷. Die Sprache der Bunak-Leute ist völlig verschieden vom Tetum und Dawan. Während diese zu den indonesischen Sprachen gehören, ist das Bunak eine Papua-Sprache oder doch vom Papua stark beeinflusst ⁴⁸.

b) Die Dawan-Kusa-Leute

Die Dawan-Kusa-Leute sind nach ihrer Heimat benannt, nämlich nach der Radjaschaft von Kusa, die 20 km nördlich von Wehali liegt. Wann sie eingewandert sind, steht nicht fest, es ist aber sicher noch keine 100 Jahre her. Sie bewohnen zwei Ortschaften mit zusammen 300-400 Leuten: Sukabi am Nordrand der Ebene und Lolobot in den Bergen. Weder bezüglich der Sprache noch in ihren Bräuchen haben sie sich den Wehali-Leuten angepaßt. Noch heute sprechen sie Dawan, und zwar den Kusa-Dialekt. Sie heiraten fast nur unter sich, und nur im eigenen Dorf. Die Dawan-Frauen haben eine Haar-

Stammhaus in Welaus streng gehütet. Nur wenn das Haus ein neues Dach erhält, darf die Fahne während des Einweihungsfestes nach draußen gebracht werden. Für ähnliche Verhältnisse im Stammhaus zu Maubara (in einem portugiesischen Gebiet, das vor 1859 holländisch war), cf. ALB. OSORIO DE CASTRO, Flores de Coral. 1910. p. 220. — Über die Wertung dieser Gegenstände durch die Eingeborenen und die Aufbewahrung in einem Stammhaus cf. VROKLAGE, Resten van Portugeesche missionneering in Beloe en Noordmidden Timor. Het Missiewerk 21. 1940. 5. p. 234 f.

⁴⁷ Über ihr Brauchtum beim Maisfest siehe unten p. 179 f.

⁴⁸ Siehe darüber CAPELL, Oceania 14. 1943. p. 314. — VROKLAGE I 648 (II) bringt „Liedchen, um Vorkämpfer zu verherrlichen“. Das zweite davon ist ein Bunak-Text. Es ist richtig übersetzt, wird aber wohl, da keinerlei Anmerkung auf den ganz anderen Sprachcharakter der beiden Verse hinweist, vom Verf. als Tetum-Text betrachtet. Einer seiner Gewährsmänner war A. A. BERE TALLO, der jetzige Radja von Kewar (im Marai-Gebiet), der einen Bunak-Text sprach. Sein Vater war ein Marai, seine Mutter eine Belu-Frau (cf. VROKLAGE, Ethnographie der Belu. Vorwort des Herausgebers, p. IX). Der Text gehört demnach — als Bunak-Text — nicht in die Tetum-Texte.

tracht wie die Bergbewohnerinnen. Auch ihre Kleidung ist von deren Kleidung beeinflußt. — Im Hausbau unterscheiden beide Orte sich deutlich von den Wehali-Siedlungen. Auffallend sind auch die Steinsetzungen an ihren Gräbern ⁴⁹.

In Lolobot wohnt ein Sohn des früheren Radja von Wehali. Da die Nachfolge in der Linie der Mutter ist und seine Mutter eine Dawan-Frau war, wurde er nicht Nachfolger seines Vaters. (Nachfolger wurde der Schwestersohn des Radja.) Er heiratete wieder eine Dawan-Frau in Lolobot, das ganz unter seinem Einfluß steht. Das Tetum, das er spricht, trägt einen starken Akzent, da seine Muttersprache ja Dawan ist. Auch die übrigen Leute in den beiden genannten Siedlungen sprechen meist als zweite Sprache ein gebrochenes Tetum ⁵⁰.

c) Die Belu mit dem Dialekt Tetum Foho

In der Radjaschaft Wehali haben sich keine Belu aus den Bergen niedergelassen, wohl aber in den Radjaschaften Lakekun und Litamali. Ihr Stamm-Kampong ist Naikassak ⁵¹. Früher wohnten sie auf den Hügeln am Rande der Ebene, erst in den letzten Jahren haben sie Felder in der eigentlichen Ebene angelegt. Ihre Sprache ⁵² und ihr äußeres Erscheinungsbild weist Gemeinsamkeiten mit den Berg-Belu auf. So haben z. B. die Frauen das Haar hinten am Kopf geknotet und tragen das kurze Jäckchen.

d) Die Belu aus Suai und Kamanassa

Auch diese Gruppe der Belu ist aus dem portugiesischen Gebiet eingewandert, vielleicht 1911 und 1912. Der größere Teil stammt von Kamanassa und Suai und gründete Dörfer gleichen Namens in Wehali. Die Kamanassa-Leute haben sich auch in Bolan niedergelassen, wieder andere wohnen ungefähr 20 km südwestlich von Besikama in Waiwiku. Die von Fatisin oder Matai Eingewanderten gründeten gleichnamige Siedlungen in Wehali. Die Suai- und Kamanassa-Leute wählten das Gebiet von Wehali, weil dorthin

⁴⁹ Siehe VROKLAGE III 208-209. Die Unterschrift „Gräber mit Karbauenhörnern und Schweinekiefern in Sitrua (Süd-Belu)“ zeigt, daß VROKLAGE sie den Belu zuschreibt. Auch im Text (I 510) kommt er auf Gräber dieser Art zu sprechen: „Man wirft hier, wie dies heutzutage in Belu mehr geschieht, die Büffelhörner weg und bewahrt nur den Unterkiefer von Karbau und Schwein, die beim Eingang an der Innenseite des Daches aufgehängt werden. Dagegen befestigt man die Büffelhörner in Dirma an einem Pfahl in der Nähe des Grabes, um anzugeben, wieviel Karbauen beim Totenfest geschlachtet wurden.“ Er macht also in keiner Weise darauf aufmerksam, daß sie nur bei den Dawan-Leuten gebräuchlich ist, wie ich es in den beiden Dörfern Sukabi und Lolobot feststellen konnte.

⁵⁰ Anfügen möchte ich hier noch eine Bemerkung über Photos, die VROKLAGE III 420, 422, 424 bringt. Sie stellen im ganzen acht Kinder dar mit Namen, von denen mir drei oder vier als Dawan-Namen bekannt sind.

⁵¹ Nach GRIJZEN p. 37 sind sie im vorigen Jahrhundert von Sisi in Tahakay (holl.) durch Bunak-Leute, die von Lamaknen kamen, vertrieben worden.

⁵² Den Dialekt Tetum Foho hat MATHIJSEN durch sein Wörterbuch „Tettum-Hollandsch Woordenlijst“ bekanntgemacht (cf. oben Anm. 4). Das Tetum Foho wird auch von der Mission im ganzen Gebiet gesprochen.

schon alte Verwandtschaftsbeziehungen bestanden⁵³. — Soweit mir bekannt ist, haben auch die Kamanassa-Leute einen Teil ihrer alten Stammesbesitztümer mitgebracht. Das gilt auch von den Leuten von Fohotérin.

Die Frauen sind gekleidet wie die Wehali-Frauen, tragen aber keinen Kamm im Haar, sondern nur eine Nadel, an deren Ende eine Münze angebracht ist. Diese Tracht ist also nicht, wie VROKLAGE (I 181) meint, die Kleidung der vornehmen Damen bei feierlichen Anlässen.

Ein Bevölkerungsaustausch findet auch heute noch zwischen Portugiesisch-Timor statt, und zwar besonders bei Anlaß von Sterbefällen und Heiraten. Es kommt auch vor, daß eine Familie ihren Wohnsitz wechselt, weil ihre Angehörigen von den Kampong-Genossen für schwarze Zauberer angesehen werden. Um der Diffamierung und noch Schlimmerem zu entgehen, verläßt man die Heimat. So leben heute verschiedene Familien, die aus Kletek vertrieben worden sind, bei Sorunama, andere von Tabene und Namfales haben sich bei Solo angesiedelt.

Die oben angeführten größeren Gruppen wohnen in eigenen Dörfern oder doch in mehr oder weniger geschlossenen Gemeinschaften innerhalb eines Dorfes. In letzterem Fall trennen sie ihren Bezirk meist durch einen Zaun oder durch eine Hecke ab. Diese strenge Absonderung von den Alteingesessenen ist auch dadurch bedingt, daß weitaus die meisten Einwanderer erst während der letzten 50 Jahre gekommen sind. Doch werden in letzter Zeit verschiedentlich schon Ehen zwischen den einzelnen Gruppen geschlossen.

Der Dialekt der betreffenden Kampongs ist identisch mit dem von Kamanassa und Suai des portugiesischen Gebietes. Er ist nur wenig verschieden vom Dialekt der Berg-Belu; der Wortschatz weist nur vereinzelte Varianten auf, an der Aussprache ist er hingegen sofort zu erkennen. Vor allem die Satzmelodie ist charakteristisch.

e) Die Belu Wehali

Die Leute von Wehali sind offenbar diejenigen Belu, die zuerst im Lande waren⁵⁴. Das Fürstentum Wehali war einst das mächtigste der ganzen Insel. Dem Fürsten unterstanden drei *liurai*, die die höchste Exekutive in den betreffenden Distrikten des Fürstentums innehatten. Deshalb wurde Wehali in den angrenzenden Gebieten häufig auch Liolai oder Leolai genannt.

In den Kampongs von Wehali fällt dem Fremden zuerst die typische Haartracht der Frauen auf, und zwar vor allem die großen Kämme, die aus

⁵³ Cf. GRIJZEN p. 21. — H. LA LAU, Toestanden in Port. Timor. Ind. Militair Tijdschrift 1912, pp. 657-660. Er beschreibt da die Ankunft der ersten Leute von Suai und Kamanassa über die Grenze und gibt die Gründe für die Umsiedlung an. — JOSÉ MARTINHO, Timor, pp. 59-60.

⁵⁴ Nach GRIJZEN p. 25 entstand die Sprache der Bevölkerung von Wehali — das Tetum — aus einer Mischung der Sprache der ersten Bewohner — der Melu — mit der der einwandernden Belu. VROKLAGE I 18 widerspricht dieser Hypothese, da zwischen dem nördlichen und südlichen Tetum in Satzbau und Aussprache nur geringe Unterschiede bestünden.

⁵⁵ Cf. VROKLAGE I 165, Fig. IV; III 333, 334, 351.

Kerbau-Hörnern hergestellt werden⁵⁵. Diese Kämme werden aber nicht, wie VROKLAGE sagt, aus dem portugiesischen Gebiet eingeführt, sondern in der Ebene selbst verfertigt. Die Frauen von Wehali tragen statt des kurzen Jäckchens und des Halsschmuckes, wie er den Frauen der Berge eigen ist, den sie bis unter die Arme bedeckenden Sarong.

Unter den Kampongs von Wehali ist einer besonders bemerkenswert, nämlich das Dorf Tabene. Seine Bewohner waren ursprünglich Hörige des Radja von Wehali⁵⁶.

Von den Dörfern Fatukres, Aihun, Solo, Umasukaer, Biuduk und Kateri gehören die drei ersten zwar zur Radjaschaft Lakekun, sind aber der Sprache und Kultur nach im wesentlichen Wehali-Dörfer. Ihre Bewohner sind Tetum sprechende Leute, die wahrscheinlich schon vor über 100 Jahren aus dem portugiesischen Gebiet nach Wehali eingewandert sind und sich sprachlich und kulturell den dortigen Belu angepaßt haben. Sie besitzen ein gemeinsames Stammhaus in Aihun. — Die drei übrigen Dörfer sind in Wehali gelegen, und zwar mit Ausnahme von Kateri in der Ebene⁵⁷. Als ich in Wehali nach den Melu (den ursprünglichen Bewohnern von Timor, die nach der Angabe der Eingeborenen vor der Ankunft der Belu das Land besiedelten) fragte, verwies man mich auf Kateri, wo auch jetzt noch Familien wohnen, die diesen Namen tragen⁵⁸. Eine dieser Familien stellt einen der drei *fukun* im Ort.

Die Bewohner von Kateri und Umasukaer sollen früher sehr scheu gewesen sein und sich erst in den letzten zwanzig Jahren geändert haben. In Umasukaer fällt der häufige Besuch von Dawan-Leuten auf, was auf alte Familienbeziehungen schließen läßt. Die Bevölkerung von Biuduk setzt sich der Abstammung nach aus drei Gruppen zusammen: Leute von Kateri, von Atapupu (Nord-Belu) und von Lewalu.

Das Tetum Wehali wird von den Bewohnern der ursprünglichen Wehali-Dörfer gesprochen, sowie vom größten Teil der Einwohner des Besikama-Gebietes (westlich des Mota Benain), im ganzen von etwa 25 000 Menschen. Es unterscheidet sich stark vom Tetum in Nord-Belu.

1. Ein erster Unterschied besteht in der Satzmelodie und in der Aussprache: Man hat den Eindruck, als ob alles mit ständig offenem Munde gesagt würde.

⁵⁵ Der Radja selbst charakterisierte sie als gute Diebe. Sie hätten früher in ihren Häusern keine Zwischenwände eingezogen, um bei Verfolgungen besser fliehen zu können. Gegenwärtig sind ihre Häuser aber in der gewöhnlichen Bauweise errichtet.

⁵⁷ Letzteres hat das Monopol für Giftpfeile, die nur für das Blasrohr — nicht aber für den Bogen — und nur für die Jagd auf Affen gebraucht werden. Das Geheimnis der Giftmischung ist Eigentum einer einzigen Familie.

⁵⁸ Wenn VROKLAGE I 13 sagt, es gäbe in Wehali keine Melu mehr, so widerspricht er seiner eigenen Feststellung, die Melu seien vom Norden zum Süden geflohen, besonders wenn er dabei die Orte Seon und Tubakki (Tobaki) erwähnt, die in Wehali liegen. (Tobaki ist keine Siedlung der Einheimischen, sondern nur ein Geschäftszentrum für chinesische Kaufleute zwischen Kamanassa und Labarai. Heute ist dieses Geschäftsviertel nach Betun bei Umaketahan verlegt worden.)

Lautlich fällt eine häufigere Verwendung des *r* in der 3. Pers. Plur. auf : *sira ralo* (statt *sia nalo*) „sie tun“ ; cf. VROKLAGE II 53 (65) *raktodan*, (66) *rak-man*, (67) *rola* ; II 55 (103) *raak*.

Häufig hört man ein schwaches *k* vor einzelnen Konsonanten : *kmodok* (*modok*) = gelb ; cf. VROKLAGE II 29 (10) *kfoti*, *kfiit* ; II 50 (2) *kmaluk*.

2. Auffallend ist die unterschiedliche Behandlung des Possessivpronomens. Dieses wird in Nord-Belu gebildet durch Anfügung von *-kan* oder *-n* an das Personalpronomen, im Wehali-Waiwiku-Dialekt durch Anfügung von *-k* :

Nord-Belu		Wehali-Waiwiku	
<i>hau-kan</i>	oder <i>hau-n</i>	<i>hau-k</i>	mein
<i>o-kan</i>	<i>o-n</i>	<i>o-k</i>	dein
<i>nia-kan</i>	<i>nia-n</i>	<i>nia-k</i>	sein
<i>ami-kan</i>	<i>ami-n</i>	<i>ami-k</i>	unser exkl.
<i>ita-kan</i>	<i>ita-n</i>	<i>ita-k</i>	unser inkl.
<i>emi-kan</i>	<i>emi-n</i>	<i>emi-k</i>	euer
<i>sia-kan</i>	<i>sia-n</i>	<i>sia-k</i>	ihr

In Nord-Belu steht dieses Possessivpronomen vor dem Substantiv : *haukan uma* mein Haus, in Wehali-Waiwiku folgt die pronominale Possessivbezeichnung dem Nomen : *uma hauk* = mein Haus.

Das gleiche gilt für den Fall, daß der Besitzer durch ein Nomen ausgedrückt wird. Nord-Belu : *ama niakan uma* = Vater sein Haus = das Haus des Vaters, oder auch *ama nian uma*. Wehali-Waiwiku : *toos ama niak* = der Garten des Vaters, *toos ama hauk niak* = der Garten meines Vaters ; cf. VROKLAGE II 29 (6, 12, 13) ; II 53 (62). Im übrigen wird der (unbezeichnete) Genitiv sowohl im Norden wie im Süden vorangestellt.

3. Ein weiterer auffallender Unterschied ist die Negation beim Verbum. In Nord-Belu gebraucht man dafür die Partikel *la*, und zwar vor dem Verbum, in Wehali die Partikel *hai*, und zwar nach dem Verbum. Es kann aber außerdem noch *la* vor das Verbum gesetzt werden.

4. Als Verstärkungswort beim Pronomen wird in Nord-Belu *mak* gebraucht, in Wehali *nee*, z. B. in Nord-Belu : *nia mak nalo*, Wehali : *nia nee nalo* = er hat es getan.

5. Am Ende des Satzes wird im Tetum Wehali häufig die Partikel *la* eingefügt, ohne daß man eine besondere Bedeutung angeben könnte.

Als Abart des Tetum Wehali ist die Sprache von drei Dörfern in Wehali und drei weiteren in Lakekun zu betrachten. Es handelt sich um die Siedlungen, die auf der Karte als zu den „Belu Wehali mit sprachlicher und kultureller Eigenart“ gehörig bezeichnet sind : im NW Biuduk, Kateri und Uma-sukaer ; in der Radjaschaft Lakekun Solo, Aihun, Fatukres.

3. Das Brauchtum in Wehali und Suai-Kamanassa

Nachdem ich versucht habe, die einzelnen Bevölkerungsgruppen in der Südebene nach Herkunft und Sprache voneinander abzuheben, soll ein kurzer Überblick über das Brauchtum zeigen, daß die Bewohner auch in dieser Beziehung deutliche Unterschiede aufweisen.

Die Leute von Wehali und Waiwiku stimmen allerdings in ihren Sitten und Gebräuchen weitgehend überein und unterscheiden sich deutlich von den Bergbewohnern, die ihrerseits ihrem Charakter nach den Leuten von Nord-Belu näherstehen. Auch hat VROKLAGE, wenn er über den Adat der Südebene spricht (I 12), vor allem die ursprünglichen Bewohner von Wehali und Waiwiku im Auge. Allerdings lassen einige Beschreibungen auch vermuten, daß er die Leute von Suai-Kamanassa miteinbezieht, die, wie gesagt, nach Herkunft und Sprache von den beiden erstgenannten Bevölkerungsgruppen zu trennen sind.

Eine Gegenüberstellung der Sitten und Gebräuche der eingewanderten Suai-Kamanassa-Leute soll diese Unterschiede deutlich machen. Die Leute von Wehali und Suai-Kamanassa unterscheiden sich hauptsächlich in ihren Gebräuchen bei

- a) Aussaat und Ernte,
- b) Hochzeit,
- c) Begräbnis.

Nicht berücksichtigt habe ich das Brauchtum der Tetum Foho sprechenden Leute, da diese ja von den Bergen eingewandert sind und ihr Brauchtum kein ursprüngliches ist.

a) Aussaat und Ernte

Das bedeutendste Nahrungsmittel in Wehali — wie in der ganzen Ebene — ist in der ersten Regenzeit vorzüglich Mais, auch etwas Sorghumhirse, in der zweiten Regenzeit Mais und Erbsen, nicht der Reis, wie VROKLAGE (I 425) meint: „In der Südebene ist der Reis das Nahrungsmittel des einfachen Volkes, während der einfache Mann in den Berggebieten fast niemals Reis bekommt.“⁵⁹

Über den Maisanbau in der Ebene sagt VROKLAGE I 128: „Auffallend ist, daß die Leute der Südebene, die für das Anpflanzen des Reises keine religiösen Gebräuche kennen, beim Maispflanzen die gleichen Riten anwenden, die an anderen Orten beim Reis benutzt werden.“ — Für die Bewohner von Wehali ist vor allem der Anbau der Hirse mit religiösen Vorschriften verbunden, besonders beim Säen und Ernten. An diese Vorschriften müssen sich auch die halten, die nach Wehali eingewandert sind und dort ihre Felder bebauen.

⁵⁹ Cf. auch CAPELL, Oceania 14. 1944. p. 215: „Of food stuffs one of the commonest is rice.“

Der Beginn der Ernte wird offiziell durch ein bestimmtes Zeichen festgesetzt: in der Nähe des Stammdorfes des *Maromak oan* in Laran ist ein kleiner Garten von noch nicht $\frac{1}{4}$ ha Größe ⁶⁰.

Das Pflanzen und Ernten in diesem Garten ist für die übrigen Bewohner das Zeichen, ebenfalls mit der Gartenarbeit zu beginnen. Das gilt allerdings nur für die Sorghumhirse, nicht für Reis, wie VROKLAGE (I 50) sagt, auch nicht für Mais. Beim Ernten ist diese Sitte mehr und mehr zu einer Formalität geworden; denn bevor man im Garten des *Maromak oan* erntet, erntete man schon im eigenen Garten, indem man die Stengel in halber Höhe abschnitt. So kann man in dieser Zeit an vielen Feldern vorbeikommen, auf denen die Stengel zur Hälfte abgeschnitten sind zum Zeichen, daß in Laran noch nicht „offiziell“ geerntet worden ist.

Daß diese Vorschrift allein für *batar ai naruk* (Sorghumhirse) zutrifft, beweist vielleicht auch die Erzählung aus Lidak (VROKLAGE I 127), nach der diese Sorte eher als der Reis und der Mais auf Timor bekannt war. Auch nennt man den Mais *batar malae* d. h. „eingeführter *batar*“. Der nicht eingeführte *batar* sollte dann die Sorghumhirse gewesen sein ⁶¹.

Wenn Hirse und Mais gepflanzt worden sind, dann gilt die größte Sorge der genügenden Regenmenge. Die vielen zitierten Gebete um Regen geben Zeugnis davon, und ich glaube, daß VROKLAGE zu optimistisch ist, wenn er I 85 schreibt: „Es kommt jedoch selten vor, daß der Regen so spärlich fällt, daß infolge der Trockenheit die Pflanzen größeren Schaden leiden.“ — Ich habe häufiger festgestellt, daß die Pflanzen unter Trockenheit zu leiden hatten, als daß zuviel Regen gefallen ist. In den Küstengebieten Timors sind die Regenfälle der ersten Regenzeit (Anfang: November) sehr spärlich. Da jedoch an der Südküste noch eine zweite Regenzeit eintritt (im Mai), die genügend Regen mit sich bringt — meistens genügend für eine zweite Ernte —, wird dieser Mangel hier in etwa ausgeglichen.

Die Maisernte fängt an mit einem kleinen Fest: *hamis batar* („Mais kraftlos machen“). — Jeder bringt die Erstlinge seiner Ernte in sein Stammhaus, d. h. in das Haus des Hauptes seiner Großfamilie. Bei dieser Gelegenheit läßt sich leicht feststellen, aus welchem Dorfe der einzelne stammt; z. B. kommt dann ein Mann von Umaketahan, eingeheiratet in Umatasi, mit seinem Mais nach Umaketahan. — Dieser Mais wird im Hause des Familienoberhauptes gemeinsam gegessen (*ha kakaluk*; *ha* „essen“, *kakaluk* „Tasche“, oder mehr allgemein „pomali“), nachdem den Vorahnen sieben *sirih*-Blätter und sieben *pinang*-Scheibchen geopfert worden sind.

Vor dem Essen werden von jedem Festteilnehmer zwei oder drei Körner

⁶⁰ *toos etu kukun*, der Garten des Essens dunkel = der Garten des Essens der Vorahnen. — Dieser Garten ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden, vor dem Kriege war er an einem anderen Platz als jetzt.

⁶¹ Zu *malae* cf. z. B. „Pferd“ = *kabau malae* „eingeführter Kerbau“; „Ananas“ = *hedan malae* „eingeführter *hedan*“ (*hedan* = Pandanus; Ananas hat die gleichen Blätter wie der Pandanus). *malae* deutet auf etwas, was später gekommen ist. — Cf. auch VROKLAGE I 132, wo gesagt wird, daß die Sorghumhirse 50 Jahre früher noch häufiger angepflanzt worden ist.

feingerieben und mit diesem Mais verschiedene Körperteile (Brust, Handfläche, Knie, Ellbogen, Schultern) gezeichnet.

Alle hängen dann Maisstengel mit Kolben in ihren Häusern an dem Kakuluk Lor auf, oder befestigen sie draußen an heiligen Bäumen, den Pfählen auf den Gräbern. „Das ist unser Neujahr“, sagte mir einmal ein Eingeborener. Das *sama hare* kennen die Bewohner der Ebene nicht (cf. VROKLAGE I 65).

Die Kamanassa-Leute (Kamanassa, Bolan, Matai) feiern das Fest von *Bei Mau*, das auch die Bunak-Leute allgemein kennen. In Kamanassa wird es noch nicht jedes Jahr begangen. Nach längerer Unterbrechung hat man es dort wieder eingeführt, und nun wird es zunächst in drei aufeinanderfolgenden Jahren, dann dreimal nach drei Jahren und schließlich nach je sieben Jahren gefeiert, erst danach soll es jedes Jahr gefeiert werden.

Dreimal wird der Tag dieses Festes festgesetzt. Beim ersten Mal wird ein Datum bestimmt, das nach einer ungleichen Zahl von Tagen fällig ist. Ist aber dieser Zeitpunkt gekommen, so wird er wieder verschoben. Erst beim dritten Mal wird der Tag für das Fest endgültig festgelegt.

Am Morgen dieses Festes kommen die Leute, Maisstengel mit Kolben in der Hand tragend, zu ihrem Stammkampong. Nachdem sie diese Maisstengel in Bündeln von drei oder mehr in der Nähe ihres Hauses aufgestellt haben, beginnen sie in kleineren Gruppen zu tanzen. — Am Nachmittag teilen sich die Einwohner des Kampongs in zwei Gruppen, die Gäste gesellen sich zu der Gruppe, mit der sie am engsten verwandt sind. Sie stellen sich einander gegenüber auf und schlagen sich gegenseitig mit den vollen Maiskolben⁶². Nach diesem kurzen Kampf werden die Stengel in die Umzäunung des Pomali-Hauses geworfen. Dann beginnt das gemeinschaftliche Tanzen oder *tebe Bei Mau*, und zwar um einen Stock mit einem Bild an der Spitze, der aus einem der Stammhäuser geholt worden ist. Die Knaben und Männer bilden die eine, Mädchen und Frauen die andere Hälfte des Kreises. Ein Knabe und ein Mädchen bilden jeweils die Verbindung der beiden Halbkreise. Dieser Tanz setzt sich ohne Unterbrechung bis zum dritten Tag fort und ist sehr lebhaft. Die Worte des dazu gesungenen Liedes sind fast bedeutungslos. Es ist fast nur eine Wiederholung der beiden Namen der *Bei* (Vorfahren) *Mau* und *Bui*: *Bei Mau, Bei Bui, Bei Mau sali, Bei Bui sali*⁶³. — Niemand darf in dieser Zeit beim Schlaf angetroffen werden. Die Dorfwächter machen die Runde im Dorf, um nachzusehen, ob diese Vorschrift eingehalten wird. Am dritten Tag endet das Fest mit einem Essen, bei dem der Mais, den man in die Umzäunung des Pomali-Hauses geworfen hatte, verzehrt wird.

Die Leute von Suai kennen das Fest von *Bei Mau* nicht. Wohl halten

⁶² Cf. dagegen VROKLAGE I 132: „Beim Pflücken oder beim Einbringen der Ernte im Haus ist es nicht gebräuchlich, mit Maiskörnern zu werfen oder mit Stengeln zu schlagen.“

⁶³ Cf. die Erzählung über die zwei Waisenkinder *Bui* und *Mau* bei A. MATHIJSEN, Dale ai Kanoik — Verdichte Verhalen, in: Verhandelingen Bat. Genootschap Deel 41, 2, 1914-1917. pp. 18-24. Die zwei Waisenkinder wurden sehr reich, und es fehlte ihnen nichts. Beim *tebe Bei Mau* denken die Leute an die zwei Waisenkinder *Bui* (= Waisenmädchen) und *Mau* (= Waisenknabe).

sie das gemeinsame Essen (*ha kakaluk*) und zeichnen sich auch mit feingeriebenen Maiskörnern, aber in anderer Weise als die Wehali-Leute, nämlich nur Stirn, Brust und Schultern, wie beim Kreuzzeichen. Vor diesem Festmahl darf niemand von der neuen Maisernte essen. Auch die Bunak-Leute dürfen vor dem *ha kakaluk* von keinem Gewächs der neuen Ernte etwas verzehren. — Eine Gruppe der Kampongs, die zum *kakaluk* (Pomali-Haus) *Sama Rai* gehören, essen dabei keinen Mais, sondern Reis, und zeichnen sich mit feingeriebenen Reiskörnern. Sie brauchen dann nicht auf ihre Ernte zu warten, sondern können früher das gemeinsame Essen halten und damit die Freiheit bekommen, Mais vom Norden der Insel zu essen, der meistens einige Zeit früher geerntet wird. Solange die Pflanzen noch auf dem Felde stehen, wird nie über eine gute Ernte gesprochen. Der Mais wird in den Häusern von Suai-Kamanassa nicht in Kolben aufgespeichert, sondern die Körner werden herausgeschlagen und mit der Asche von Kerbauendünger vermischt.

Als Grund dafür, daß sie keinen Reis, wohl aber Mais essen, geben die Einwohner an, daß sie Reis wohl gut finden, daß sie aber durch seinen Genuß nicht genügend gekräftigt werden, um arbeiten zu können ⁶⁴.

b) Hochzeit

Am deutlichsten unterscheiden sich die Belu Wehali von den Belu Suai-Kamanassa in den Gebräuchen bei der Heirat ⁶⁵.

⁶⁴ Die Gebete, die nach VROKLAGE beim Pflanzen des Reises verrichtet werden, gelten ihrem Inhalt nach für den Maisanbau. So wird z. B. in dem auf I 41 f. zitierten Gebet nirgends ausdrücklich über Reis gesprochen, außer in der Übersetzung von VROKLAGE. In v. 75 steht *kuda*, was „Pflanzen von Mais“ bedeutet, ebenso I 56 (50) und I 81 (10) und 1(6). — Das Gebet I 97 ist auch kein Gebet um Regen, sondern wird nur gesprochen beim Pflanzen des Maises (v. 17, 32: *soi* = Ernte, nur von Mais); cf. unten p. 191.

⁶⁵ In bezug auf Ehe und Familie ist VROKLAGES Kritik an GRIJZEN zuweilen unverständlich. Wenn es z. B. bei VROKLAGE I 258 heißt: „Leider kann ich die Meinung GRIJZENS, der eine Dreiteilung in *uma mane*, *fetto sawa* und *alin maun* verteidigt, nicht annehmen“, so sucht man eine solche Dreiteilung der Heiratsbeziehungen bei GRIJZEN vergebens. Er sagt (p. 39), er wolle „zunächst auseinandersetzen, in welche Kategorien die Familie aufgeteilt wird“ und stellt im folgenden die Gruppe *alin maun* als jene Kategorie dar, die nicht aus einem *uma mane*- oder *fetto sawa*-Verhältnis entstanden ist, also nicht aus Heiratsbeziehungen. Es handelt sich um jene Gruppe von Individuen, die außerhalb dieser stehen. Das deckt sich mit VROKLAGES Feststellung (I 250), daß die Familie eine Ehe, die mit einem von ihr nicht anerkannten Fremden geschlossen wird, nicht als ein *uma mane* bezeichnet, sondern als *husar binan* oder *alin maun*. — In diesem Zusammenhang korrigiert VROKLAGE (I 227) GRIJZEN an der unrichtigen Stelle: „Das Abschneiden der Schamhaare, die man sich gegenseitig als Geschenk anbieten soll, ist ebenfalls kein belunesischer Brauch. Überdies würde der Ausdruck nicht *rae*, sondern *rai fuuk* heißen müssen.“ Bei GRIJZEN findet man jedoch keine Bemerkung über Schamhaare; er sagt lediglich (p. 54): „Eine andere Art von Verlöbnis ist das *rae foek* (von *rae* = aufbewahren, und *foek* = Haar). Dies besteht darin, daß die Verliebten sich ewige Treue geloben und sich dabei gegenseitig sieben Haare am Scheitelwirbel ausziehen, diese an einem Ende mit einem Stückchen Wachs zusammenkleben und um ein Stäbchen wickeln.“ — Ein solcher Brauch besteht auch heute noch, wie ich selbst einmal feststellen konnte, als ein Bursche sich beschwerte, das Mädchen hielte nichts mehr von ihm und habe abfällige Bemerkungen über die Haare gemacht.

In den Wehali-Dörfern kennt man keine eigentliche Hochzeitsfeier. An dem Fest, das als eine solche aufzufassen wäre, wird das Zähnefeilen (der Mädchen) vorgenommen. Dieses wird von VROKLAGE I 311 eingehend beschrieben. Er selbst scheint es als Vorbereitung für die Heirat anzusehen, doch nach dem, was ich darüber erfahren konnte, handelt es sich dabei um das eigentliche Hochzeitsfest. Tatsächlich geht das auch aus der Beschreibung VROKLAGES hervor: Die Familie des Mannes ist zugegen und bringt *sirih-pinang* als ihren Beitrag zum Fest mit; auch wird gegen Ende der Prozedur der Mann herbeigerufen, der von nun an ein Recht auf das Mädchen als auf seine Frau hat ⁶⁶. — In jüngster Zeit hat sich die Tendenz bemerkbar gemacht, das Fest des Zähnefeilens durch eine besondere Hochzeitsfeier zu ersetzen. Der *Temukun* von Nataraen, einer der Ältesten von Wehali, veranstaltete bei der Hochzeit seiner beiden Töchter ein eigenes Fest, das zwei Tage dauerte. Doch wurden einen Tag später auf starkes Drängen der anderen hin den Mädchen die Zähne gefeilt, allerdings ohne jede Feierlichkeit. In den letzten fünf Jahren kamen noch vier solcher Fälle von eigentlichen Hochzeitsfeiern vor.

Bei den Belu Suai-Kamanassa kennt man auch das Feilen der Zähne bis zum Zahnfleisch, das allerdings ohne jede Feierlichkeit vollzogen wird, wie ich selbst feststellen konnte, als ich gelegentlich in einem Hause Zeuge dieser Prozedur war. Dort besteht die Hochzeitsfeierlichkeit in dem „Anbieten von *sirih-pinang*“. Am Hochzeitstag werden Braut und Bräutigam festlich gekleidet. Um das Haus des Bräutigams versammeln sich seine Familie und seine Bekannten. Von seinen besten Freunden hat er am Abend vorher betrübt Abschied genommen; denn nun hört für ihn das vergnügte und gemütliche Leben auf. Die Freunde haben Gaben als Beitrag für die Kosten des Festes mitgebracht, das von der Familie der Braut veranstaltet wird. Diese Geschenke werden zugleich mit den *sirih-pinang*, die von der Familie des Bräutigams gespendet wurden, oben in den mit *sirih*-Blättern gefüllten Korb gelegt. Meist liegen Silberstückchen in schöner Ordnung dazwischen.

Am Nachmittag zieht die ganze Gruppe in einer Art Prozession zur Familie der Braut. Einen solchen Zug beschreibt VROKLAGE I 285 und 307; er hält ihn für eine Degenerationserscheinung aus jüngster Zeit. Das ist durchaus nicht der Fall, sondern diese Prozession gehört zum Adat von Suai-Kamanassa ⁶⁷. — Nachdem die Ältesten gegessen haben, wobei der Bräutigam dafür sorgen muß, daß ihnen nichts fehlt, setzt man sich auf der Veranda des Hauses zusammen. Braut und Bräutigam nehmen Platz bei der Tür, die ins Innere des Hauses führt. Hier erhalten sie eine Einführung in ihre Standespflichten.

⁶⁶ Es trifft daher nicht zu, wenn KRUIJT meint, nirgendwo auf Timor sei das Zähnefeilen mit einer Feierlichkeit verbunden (*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 79. 1923, p. 383).

⁶⁷ Man könnte ebenso gut sagen, daß der Adat nicht der Anfang, sondern das Überbleibsel einer Kaufehe bedeute, die unter dem Einfluß von Wehali verschwunden ist. Der Radja und der alte *Temukun* von Kletek sprachen öfter darüber, daß diese Art von Hochzeitsbräuchen von Wehali her eingeführt worden sei.

Die Braut wird in ihren Arbeiten unterrichtet, besonders im Kochen und Weben, ebenso wird der Mann auf seine Aufgaben hingewiesen. Dabei habe ich es immer interessant gefunden, daß er verstehen muß, „*akar* zu schlagen und *maek* zu graben“. Denn bei beiden handelt es sich nicht um die wichtigsten Nahrungsmittel: *akar* (Sago) wird nur in Hungerszeiten genossen, und nach *maek* (wilde Knollenfrüchte) graben eigentlich nur die Bergbewohner, und zwar wiederum nur in Notzeiten. — Dem Mann wird noch ausdrücklich gesagt, daß er nicht nur zu seiner Frau, sondern zu ihrer ganzen Familie stehen muß.

Neben diesen Unterschieden in der Hochzeitsfeier sind viele Gemeinsamkeiten zwischen den Belu Wehali und den Belu Suai-Kamanassa festzustellen. In beiden Bevölkerungsgruppen schließt der Adat jede Form der Unabhängigkeit des Bräutigams von der Familie der Braut aus. So stand z. B. ein Zimmermann aus den Bergen bei mir in Diensten, der gern ein Mädchen aus der Ebene geheiratet hätte. Aber alle Versuche scheiterten daran, daß er bei seinem Fach bleiben wollte. Die zukünftigen Schwiegereltern beanspruchten ihn nämlich so für sich, daß er nach der Hochzeit bei ihnen hätte in Arbeit treten müssen.

Auch hier sieht VROKLAGE in mancherlei Hinsicht die Dinge nicht richtig. Was er z. B. I 285 über die „Entartung“ des Mutterrechtes bei den Radjas von Wehali und Lakekun sagt, trifft nicht zu: „Der jetzige *loro* von Lakekun hat es gewagt, eine Ausnahme zu machen“, und ebd., Fußnote: „Während der japanischen Besetzung haben auch der Radja von Wehali und der *loro* von Metulan [= Wetulan] schon die Frauen zu sich genommen“⁶⁸. — Ich habe nach dem Kriege sechs Monate lang mit dem Radja zusammen auf seinem Besitz gewohnt und nicht feststellen können, daß sich seine Ehe von der der anderen unterschied.

Als Heiratsalter gibt VROKLAGE I 216 für die Burschen 18 - 20, für die Mädchen 19 Jahre an. Tatsächlich ist die Altersgrenze höher. Den Burschen liegt nicht viel an einer frühzeitigen Heirat; denn diese bringt für sie die größte Umstellung in ihrem Leben mit sich. So suchen sie ihre Freiheit noch einige Jahre zu genießen. Wohl helfen sie zu den arbeitsreichen Zeiten des Jahres bei der Bestellung des Landes (*fila rai*), beim Aufrichten der Zäune und erfüllen jene Aufgaben, die von ihnen gefordert werden, im übrigen aber fühlen sie sich frei⁶⁹. — Mit Vorliebe tragen die jungen Burschen viel Schmuck, und ihre Kleidung ist bunter als die der Mädchen. Wenn VROKLAGE I 178 gegenteiliger Meinung ist, so läßt sich das vielleicht im Hinblick auf die Berg-

⁶⁸ Der Radja von Wehali wohnt in der Nähe des Stammhauses seiner Frau. Der *loro* von Wetulan ist vor dem Kriege, als er *loro* wurde, nach diesem Gebiet gezogen, wo er Arbeit gefunden hatte. Auch die Lehrer, die nach dem Adat der Südebene (mutterrechtlich) geheiratet haben, ziehen oft mit ihren Frauen, und zwar mit Gutheißung der Familie. — Die Frau des *loro* von Lakekun ist keine Belu-Frau, sondern ein rotinesisch-chinesischer Mischling. Cf. darüber auch VROKLAGE I 307, 373 und VROKLAGE, *Bride Price or Dower*. *Anthropos* 47. 1952. pp. 133-146.

⁶⁹ Für die Ebene gilt es nicht, daß die Knaben schon frühzeitig arbeiten müssen, wie VROKLAGE I 456 schreibt. Im Gegenteil, sie arbeiten sehr wenig. In den Bergen hingegen werden sie früher zu den Arbeiten herangezogen.

bewohner rechtfertigen, wo die Männer auch viel dunkler gefärbtes einheimisches Webtuch tragen.

Meistens schließen sich die jungen Leute zu mehreren zusammen und feiern nächtliche Feste. Das *tebe lese* (die Nachttänze) mit den sich ergebenden Folgen kennen sie zwar nicht, doch haben sie ihre eigenen Gesänge und Tänze ⁷⁰. — Die Bewohner von Suai und Kamanassa kennen den *hananu lilin*, bei dem sie ohne Geschrei — ganz anders als bei dem *tebe lese* — langsam im Kreise rundgehen. Die Leute von Wehali (und Waiwiku) sitzen bei ihrem Gesang, dem *hananu klaben*, beieinander, am liebsten unter einem der *pondok* (ein Dach ohne Wand), wo der Reis (und in Hungerzeiten der Sago) gestampft wird. Einer oder mehrere halten dabei einen Sagostampfer fest. Die Gesänge, die die Herkunft der Radjas zum Thema haben, klingen sehr harmonisch.

Abendliche Besuche sind bei den jungen Leuten sehr beliebt. Beim Besuche eines heiratsfähigen Mädchens werden zwischen den Burschen, die vor dem Hause sich aufhalten, und den Mädchen innerhalb des Hauses Aufmerksamkeiten ausgetauscht: Die Burschen musizieren auf ihren *kakeit besi* (Mundtrommel, jews' harp) aus Metall (jetzt auch auf imitierten Geigen-*bereka*), die Mädchen auf einer Art Geige (*kerekè*), einer ausgehöhlten, mit Drähten bespannten Ka'abasse, über die sie mit einem Bogen von Pferdehaaren sachte streichen. Hat ein Bursche ernste Absichten auf ein Mädchen, so geht er auch wohl allein zu der Wohnung der zukünftigen Braut.

Soweit ich die Leute in der Ebene kenne, scheint es mir nicht tragbar, mit VROKLAGE I 221 zu behaupten, daß nur etwa die Hälfte der Mädchen unberührt in die Ehe tritt. In Wehali ist es nämlich schwer festzustellen, von welchem Zeitpunkt an die Ehe als geschlossen angesehen wird. Hat sich für ein Mädchen die Gelegenheit zum intimen Verkehr mit dem jungen Mann geboten, so ist das unter stillschweigender Zustimmung der Eltern geschehen ⁷¹. In den Kampongs der Belu Suai-Kamanassa hingegen ist es schon eher möglich, daß die Mädchen nicht unberührt in die Ehe treten. Aber auch dann geschieht es oft in gegenseitigem Einverständnis der Eltern, die die Kosten einer feierlichen Hochzeit nicht tragen können oder wollen. Sie können auch stillschweigend ein Zusammenleben erlauben, wenn es bis zur Erntezeit, in der das Fest gefeiert werden soll, zu lange dauert. Überhaupt macht sich in diesen Dörfern ein Hang nach freieren Sitten bemerkbar.

Die Anzahl der Ehen, die nicht von Dauer sind, wird von VROKLAGE für die Ebene zu hoch angesetzt. Für Wehali dürfte sie im äußersten Falle ein Fünftel, und nicht — wie VROKLAGE meint — ein Drittel betragen. Im Mutterrecht von Wehali verursacht die Scheidung viel zu hohe Abgaben.

⁷⁰ Auch hierin hat sich VROKLAGE I 269 geirrt: „Dort [d. i. in der Ebene W. W.] sind auch die nächtlichen Tänze mit Liedern, wie *tebe* und *sama hare* ... unbekannt.“ — *tebe* = ein allgemeines Wort; *tebe lese* = ein bestimmter nächtlicher Tanz. Nur dieser ist nicht bekannt. Ihn meint VROKLAGE.

⁷¹ Der Fall, daß das Mädchen ohne Zustimmung der Eltern intimen Verkehr hatte, ist mir nur einmal bekannt geworden. Unbegreiflich ist mir auch die Feststellung VROKLAGES, daß für Defloration in einem Fall eine hohe Buße (I 236), im anderen Fall keine Buße (I 247) bezahlt werden soll.

Braucht der Mann dort auch nicht viel an Gütern in die Ehe mitzubringen, bei einer Scheidung wird sehr viel von ihm gefordert. Eine geschiedene Frau wird nicht mehr leicht einen Mann finden und dadurch ihrer Familie zur Last fallen. Als nüchterne Rechner schrecken daher die Leute vor einer Scheidung zurück.

c) Begräbnis

Eine große Verschiedenheit zwischen den Belu Wehali und den Belu Suai-Kamanassa besteht in der Art, wie sie die Toten begraben. VROKLAGE II 26 sagt ganz allgemein: „In der Südebene, in Dirma und auf dem Mandeo darf man keinen Sarg gebrauchen.“ Die Dinge sind in Wirklichkeit viel differenzierter.

In den Kampongs von Wehali hält man das Begräbnis mit Vorliebe in der Nacht. Der Verstorbene wird ganz in Tücher und in eine Matte gewickelt. Sooft ich bei einer Bestattung zugegen war, wurde der Tote mit den Füßen nach dem Meere zu beerdigt.

Bei den Leuten von Suai-Kamanassa findet die Beerdigung bei Tage statt. Das Grab darf tags zuvor noch nicht ausgehoben werden. Die Toten werden in einen ausgehöhlten Stamm der *tuak*-Palme gelegt und so bestattet. (Bei der Seltenheit dieser Bäume, die das einheimische beliebte Getränk liefern, hat der Radja nun diese Begräbnisart untersagt, ob freilich mit Erfolg, ist noch nicht abzusehen.) Das Grab muß der Größe des Toten angepaßt sein. — Die Kinder werden auch hier, wie ich beobachtet habe, in einer Matte begraben. Handelt es sich um das erste Kind einer Familie, dann bleibt die Matte oben geöffnet, als Ausdruck der Bitte, auch der Mutterschoß möge weiterem Kindersegen offenstehen. An der Seite wird überdies ein kleines Loch gemacht, in das man beim Begräbnis ein Kücken setzt, damit es dem toten Kind durch sein Piepsen den Weg weise.

IV. Vroklages Tetum-Texte

1. Allgemeines zur Sprache des Tetum

Den kritischen Bemerkungen zu den von VROKLAGE gesammelten Tetum-Texten seien einige Angaben über die Aussprache des Tetum vorausgeschickt.

Die meisten Schwierigkeiten liegen für den Europäer in der richtigen Aussprache der Doppelvokale. Sie sind im allgemeinen getrennt zu sprechen, so daß dafür ein eigenes Zeichen (Trema) überflüssig ist. Der Stimmansatz des zweiten Vokals ist dabei nicht so hart, daß er als glottal stop anzusehen wäre. Nur bei *ha'u* „ich“ liegt nach Aussage einheimischer Lehrer ein zweisilbiges Wort vor, bei dem die beiden Vokale durch den festen Stimmeinsatz getrennt sind.

Eine leichte Trennung (hier durch einen Zirkumflex auf dem zweiten Vokal angedeutet) hört man freilich auch bei anderen Wörtern, und zwar so, daß dadurch eine Bedeutungsverschiedenheit auftritt:

hai ein Nest machen, umwickeln; *haí* (auch *ahi*) Feuer
hae Gras; *haê* hineintun
lain Schwanz; *laen* Gartenhütte, Schutzdach; *laên* Ehegatte
fai stampfen (im Reisblock); *fae* verteilen
koi Krabben; *koí* ich verleide; *koê* Körbchen.

Die Unterscheidung von kurzen und langen Vokalen ist nicht bedeutungssam. Einsilbige Wörter mit Endkonsonant haben langen Vokal: *at* schlecht, *hat* vier, *bot* groß, *hot* drängen, *tos* hart, fest, *wen* Wasser.

Im Tetum fehlt der stimmlose labiale Verschlusslaut *p*. Da die Eingeborenen, die Malaiisch gelernt haben und schreiben können, ein *b* oft als *p* schreiben, ist auch VROKLAGE in seiner Schreibweise nicht konsequent. I 132 *pottun* würde richtiger *botun* geschrieben, I 154 *pusa* richtiger nur *busa*, obwohl es das niederländische *poes* ist.

Geschlossene Silben kommen nur am Wortende vor. Doppelkonsonanten in der Wortmitte sollten daher vermieden werden. Auch hier ist VROKLAGEs Schreibweise nicht einheitlich: I 58 (99) *lorron*, I 132 *tukku*, hingegen I 74 (8) *tuku*; I 143 *sappi*; I 450 *ottas*.

Die Betonung des Wortes liegt zumeist auf der vorletzten Silbe; es gibt jedoch auch Ausnahmen, und zwar kann durch die Verlegung des Tones auf die letzte Silbe ein Bedeutungswechsel eintreten. So heißt *hare* „Reis“, *harè* jedoch „sehen“. In solchen Fällen wäre es angebracht, ein Zeichen zu setzen ⁷².

2. Allgemeines zu Vroklages Tetum-Texten

VROKLAGE bringt eine Reihe von Mythen nur in Übersetzung, aber weit über 200 Seiten — mehr als ein Viertel der beiden Textteile — werden von Tetum-Texten eingenommen, die jeweils von einer Interlinear-Übersetzung und einer sinngemäßen Wiedergabe sowie von Anmerkungen begleitet sind. Beim Vergleich der bisher veröffentlichten Tetum-Texte mit diesen umfangreichen Sprachproben wird es erst ganz deutlich, welche Leistung hier vorliegt.

Die Schwierigkeiten bei der Aufnahme der Texte hat VROKLAGE selbst II 115 beschrieben ⁷³. Im ganzen veröffentlichte er 259 Texte mit Tetum-Text sowie 20 Mythen, die nur in sinngemäßer Wiedergabe vorgeführt werden. Möglich war es ihm, der die Sprache selbst am Ende seiner Arbeit nicht verstand, nur dadurch, daß die Leitung der Mission ihm vorzügliche Dolmetscher stellte und ihm in jeder Beziehung den Weg ebnete ⁷⁴.

Da es sich vielfach um altüberlieferte Ansprachen, Lieder und Gebete handelt, hat VROKLAGE durch ihre Veröffentlichung dem Studium sowohl des Tetum als auch dem der Belu-Kultur einen bleibenden Dienst erwiesen.

⁷² I 633 (3, 4) setzt VROKLAGE einen Akzent: *Rarè*, *harè*, *narè*, während er ihn I 642 (3) wegläßt: *nare*.

⁷³ Auch J. C. G. JONKER, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*. 56. 1904. p. 270, mußte dabei mancherlei Hindernisse überwinden,

⁷⁴ Cf. die Ausführungen von J. DUFFELS im Vorwort zum Belu-Werk p. IX.

VROKLAGE unterscheidet die Texte nicht in ihrer Zugehörigkeit zum Nord- oder Süd-Tetum, sondern bringt sie in bunter Reihenfolge. Nachstehend habe ich versucht, die Texte diesen beiden Dialektgruppen zuzuweisen:

Aus Nord-Belu stammen, und zwar aus den Dörfern Lassiolat : I 41, 317, 321, 349, 363, 521, 630, 633 ; II 33, 70, 203. — Dafala : I 53, 81, 92, 228, 324, 333, 386, 616, 648, 669 ; II 11, 38, 45, 202. — Mota-ain : I 120, 353, 539, 614, 621 ; II 40. — Tohe : I 675 ; II 77, 144. — Lidak : I 117, 337, 339, 368, 628 ; II 65. — Wilaen : I 86. — Naitimu : I 635. — Atapupu : I 133, 396 ; I 615. — Dazu kommen sämtliche *sama hare*-Lieder (I 65 ff.) und das Gebet I 531.

In Süd-Belu wurden aufgezeichnet, und zwar in Fatubesi : I 638 ; II 201. — Dirma : I 97, 342, 345, 639 ; II 15, 30, 31, 67, 200. — Alas : I 113, 640 ; II 40, 202. — Bekotaruik : I 636 ; II 18, 42, 200. — Aus der Ebene in Wehali : I 103, 106, 642, 659 ; II 12, 29, 32, 37, 50, 59, 61, 98, 109. — Waiwiku, d. h. in Weoè : I 526 ; II 146 ; in Wederok : I 535.

Die Texte zerfallen in zwei große Gruppen : a) die *lianain*, b) die Lieder.

a) Die Lianain

Unter diesen Titel möchte ich die *lianain*, „die Begrüßungsansprachen bei vornehmen Hochzeiten und Begräbnissen“ (I 316) sowie die Gebete stellen. Über den Aufbau der letzteren hat VROKLAGE II 115 f. kurz berichtet. Ihre Charakterisierung läßt sich auch auf die Ansprachen ausdehnen : Sie sind in gehobener Sprache verfaßt und bilden eine Folge von Sätzen, von denen jeder aus zwei Hälften besteht. Diese Sätze weisen sowohl in ihrem Inhalt als auch in ihrem Wortlaut eine strenge Symmetrie auf. Durch die Überlieferung sind sie in der Ausführung eines Themas und in der Wortwahl derart festgelegt, daß beim Vortrag der einen Hälfte jeder die andere Hälfte sogleich ergänzen kann. Der Aufbau des Ganzen jedoch stellt es dem Betreffenden frei, beim Rezitieren einzelne Satzpaare hinzuzufügen oder wegzulassen, so daß je nach der Begabung des Vortragenden der Text länger oder kürzer sein und in der Gedankenfolge wechseln kann. Für den Europäer ist es nicht leicht, in der Zusammenstellung die Durchführung eines Gedankenanges zu erkennen. In einzelnen Gebieten treten auch Variationen desselben Themas auf, besonders in den *lianain*, die über die Vorfahren berichten.

Dieses Sprachgut in Ansprachen und Gebeten ist kein Allgemeinbesitz der Belu. Mehr oder weniger davon ist Eigentum einer größeren Zahl von Männern, die bei den vielen Festen in den Kampons der Dorfgemeinschaft davon mitteilen. Die eigentlichen Meister auf diesem Gebiet aber sind sehr selten ; im Wehali-Distrikt z. B., der etwa 9000 Einwohner zählen mag, finden sich gewiß nicht mehr als ein Dutzend (ich möchte sogar meinen, daß es vielleicht nur ein halbes Dutzend ist) Männer, die diese Texte bei einem Fest rezitieren. VROKLAGE nennt als Gewährsmann in dem Kampong Kletek Suai den Bruder des Häuptlings. Ich bin sicher, daß auch der Häuptling selbst ein Meister dieser Kunst ist. Diese beiden Männer werden jedoch bei den Festen ihres eigenen Kampons nur selten auftreten ; denn dazu sind kleinere

Leute bereit, denen die Meister bei solchen Gelegenheiten gönnerhaft zuhören. Sie selbst zeigen sich nur bei ausgedehnteren Feiern als Vortragskünstler. Angesehene Meister für die größeren Feste der Belu Wehali sind der Häuptling von Kletek-Rai-nain und der *Makoan* von Manumutin.

Die Sprache ist die der alten Leute; „mehr als die Hälfte der darin vorkommenden Wörter ist aus dem lebendigen Sprachgebrauche verschwunden“ (I 53; cf. II 115; von den Gebeten gesagt). — Auch von diesem Gesichtspunkt aus wird es deutlich, welcher Wert in diesen veröffentlichten Texten sichergestellt wurde, da die Meister aussterben und mit dem Tod eines jeden Erzählers der Umfang der Texte zurückgeht.

Der von VROKLAGE wiedergegebene Text ist als zuverlässig zu bewerten. Kleinere Ungenauigkeiten erklären sich wohl als Druckfehler⁷⁵.

b) Die Lieder

VROKLAGE unterscheidet 1. Erntelieder (S.)⁷⁶ und Trauerlieder (L.)⁷⁷, 2. *tebe*-Lieder, 3. die *hananu bidu*, deren Text dem der *sama hare* und der *lakuk merin* ähnlich ist.

1. Die sog. Trauerlieder weisen oft denselben Text wie die Erntelieder auf. In diesem Falle unterscheiden sie sich nur durch die Melodie: Wenn der Text nach der Melodie S. gesungen wird, ist es ein Erntelied, wenn ihm die Melodie L. unterlegt wird, handelt es sich um ein Trauerlied. Für die Gleichheit der Texte von Ernte- und Trauerliedern finden sich eine Anzahl Beispiele auch bei VROKLAGE, man vergleiche I 73 [oben] (2) mit II 42 [oben] (1); I 75 (19) mit II 40 (1 u. 2); I 135 (17) mit II 40 (3).

2. Die zweite Gruppe von Liedern, die VROKLAGE aufgezeichnet hat, umfaßt die *tebe*-Lieder. Sie bestehen aus zweizeiligen Strophen; jede Zeile enthält drei zweisilbige Wörter. Der Inhalt dieser Strophen kann ganz verschieden sein.

3. Während des letzten Krieges soll noch eine neue Melodie aufgekomen sein, die aus dem Dawan-Gebiet stammt: die Melodie der *hananu bidu*.

⁷⁵ So findet sich	I 55 (39)	<i>fohi</i>	statt	<i>fahi</i>
	I 56 (57)	<i>moria</i>	statt	<i>moris</i>
	I 56 (58)	<i>susu</i>	statt	<i>sesu</i>
	I 58 (87)	<i>hetetu</i>	statt	<i>hatetu</i>
	I 58 (89)	<i>nod</i>	statt	<i>nodî</i>
	I 58 (96)	<i>hotuh-otu</i>	statt	<i>hotu-hotu</i>
	I 67 (21)	<i>se ro</i>	statt	<i>sae ro</i>

Von diesen offensichtlichen Druckfehlern abgesehen, hat man den Eindruck, daß der Gewährsmann gerade bei diesem einen *lianain* (I 53 ff.) etwas verwirrt war, sind doch die anderen fast fehlerlos.

⁷⁶ Abkürzung von *sama hare* „dreschen Reis“.

⁷⁷ Abkürzung von *lakuk merin*, dessen Bedeutung ich nicht angeben kann.

3. Zur Interlinearübersetzung

Im folgenden möchte ich eine Reihe von Korrekturen zu der Interlinearübersetzung vorschlagen, um dadurch — wie ich hoffe — VROKLAGEs Texte für den Sprachforscher brauchbarer zu machen.

Abgesehen davon, daß ganze Zeilen unübersetzt geblieben sind — an diesen Stellen haben wohl die im Feld gemachten Notizen für die Reinschrift zu Hause aus irgendeinem Grunde versagt — hat die sinngemäße Wiedergabe an mehreren Stellen den richtigen Anschluß an den Originaltext verpaßt, so I 61 (29-35) ; I 61 (37-61) ist die Übersetzung immer um eine Zeile zurückgeblieben. Störend wirken manche falsch gesetzten Satzzeichen: I 82 (23) ; 108 (37) ; 109 (56).

Bei der Korrektur einer Anzahl von Textstellen berücksichtige ich nur die auffallendsten Fehler ⁷⁸.

Seite (Vers)		VROKLAGE	Berichtigung
I 44 (58)	<i>molik</i>	sauber	kahl
I 44 (58)	<i>mos</i>	kahl	sauber
I 45 (78)	<i>nakmodok</i>	viel werden	gelb werden
I 55 (24)	<i>kain</i>	Kleid	Stengel (im Malaiischen heißt <i>kain</i> „Kleid“)
I 56 (57, 58, 59)	<i>halo</i>	anfangen	machen
I 57 (65)	<i>naer</i>	wachsen	sich beugen, neigen
I 57 (69)	<i>fai</i>	jetzt	<i>fae</i> = verteilen
I 57 (80)	<i>kiuk</i>	Tier	unfruchtbar
57 (80)	<i>nalin</i>	unkastriert	kastriert
I 66 (18)	<i>ema matak</i>	Leute Freund	fremde Leute
I 67 (20)	<i>nabu rai</i>	Erde stampfen	stampfen Erde
I 67 (20)	<i>tota kelun</i>	Arme wütend ausstreckend	ausstrecken Arme
I 68 (2)	<i>tau beni ain</i>	einstechen Boden Hand	Fußbekleidung anlegen
I 71 (4)	<i>neon</i>	hart	Herz
I 73 (1) [oben]	<i>sai</i>	gewahr werden	herauskommen
I 74 (11)	<i>saren</i>	Ähre	Fruchttraube der Pinangpalme
I 75 (18)	<i>hare lian</i>	Reissorte	Reisgesang
I 77 (6)	<i>bada dinu</i>	trinken	nippen
I 77 (6)	<i>kole</i>	jetzt	Mühe
I 78 (3)	<i>laka</i>	Blume	„rot“
I 79	<i>mata meak</i>	rundes Auge	Auge rot (im Text = „Feuer“)
I 87 (10)	<i>teni</i>	wieder	weiter
I 92 (8)	<i>besik</i>	bald	selbst
I 94 (47)	<i>sai</i>	Ausgang	bis, bis nach

⁷⁸ Als Beispiel einer falschen Interlinearübersetzung führe ich I 87 (8) an:

¹(ba) ²etu ³batar ⁴no ⁵etu ⁶hare;

VROKLAGE übersetzt:

²Reis ³/gekocht Mais/ ⁴und ⁵Reis ⁶ungekocht;

Richtig ist aber:

¹bei ²Gericht ³/aus gestampften Maiskörnern/ ⁴und ⁵Gericht ⁶/aus gekochtem Reis.

Gericht aus gekochtem Reis.

Es heißt nämlich *etu* „Gericht gekochtes“ (aus Mais oder Reis), eigentlich „gekochter Reis“; *hare* eigentlich „ungekochter Reis“; *etu hare* „Reisgericht“; *etu batar* „Maisgericht“.

I 98 (17 u. 18)	<i>hodi</i>	dann, damit	bringen
I 99 (40)	<i>seka</i>	empfangen	abräumen
I 103 (7)	<i>saseni</i>	zudecken	verhindern
I 107 (8)	<i>bara</i>	wahrscheinlich	aufhören, stehen bleiben
I 107 (10)	<i>sia</i>	wir	sie
I 108 (35)	<i>ai tahan</i>	Blatt	Zaubermittel, Medizin
I 108 (35)	<i>uit</i>	sicher	ein wenig
I 108 (36)	<i>kaen</i>	niederlegen	aufhängen
I 109 (61)	<i>lai</i>	klein	doch
I 109 (61)	<i>fore</i>	Baum	Erbse
I 114 (8)	<i>u raku</i>	beweglich schwanken	<i>uraku</i> = schwarz werden (von Regenwolken)
I 114 (10)	<i>raut</i>	lebendig machen	aufraffen, zusammenraffen z. B. von gejätetem Unkraut.
I 114 (12)	<i>tau</i>	Wache	niederlegen
I 114 (15)	<i>nisik</i>	anfangen	besprengen
I 115 (31)	<i>torroman</i>	Mitte	<i>torro uman</i> (Erklärung I 37)
I 118 (23)	<i>nabesi an</i>	sitzen bei	setzen sich (<i>an</i> ist Reflexivpron.)
I 118 (27)	<i>kala</i>	wird	vielleicht
I 133 (1)	<i>makesir</i>	klettern arg	sich ärgern
I 134 (6)	<i>nuu kleni</i>	sowie Sitzplatz	wie ein <i>kleni</i> (Erklärung I 182)
I 134 (12)	<i>ai tahan</i>	Erde Blatt	Blatt Baum (Strauch)
I 135 (14)	<i>solat</i>	hineinstecken	sich anschließen an, sich vermischen mit
I 334 (27)	<i>inuk nain</i>	Weg herrlich	Weg Besitzer (cf. I 324 (5), wo es richtig übersetzt ist)
I 346 (15)	<i>furuk</i>	<i>sirih</i> -Blatt	<i>sirih</i> -Frucht
I 346 (29)	<i>kanai</i> <i>kahulu</i>	schicken	Ergebenheit bezeugen (cf. I 343 (20), wo es richtig übersetzt ist [<i>hanai</i> = 1. pers. Sg.; <i>nanai</i> = 3. pers. Sg. u. Pl.])
I 350 (27)	<i>kaba</i>	gekauter Priem	mit Betel-Priem bestreichen (auf der Brust)
I 350 (27)	<i>tusi</i>	Stirne	mit <i>sirih</i> -Priem (die Stirn) bestreichen; cf. I 355 (38) und I 522 (30), wo gut übersetzt ist.
I 356 (64)	<i>horun</i>	Leber	Galle
I 396 (12)	<i>kiuk</i>	nicht kastriert	unfruchtbar (weibliche Unfruchtbarkeit)
I 527 (16)	<i>hotu</i>	alle	fertig, abgeschlossen
I 532 (25)	<i>kalo</i>	Baum	ich tue
I 543 (66)	<i>horun</i>	gib	Galle
I 614 (6)	<i>dadi</i>	schon	werden
I 616 (8)	<i>toë</i>	zerreißen	durchstecken
I 624 (55)	<i>lisa liurai</i>	auf mehr als Erde (Pflanzen)	Zwiebel, die dem Fürsten gehören (cf. I 630 (15))
I 624 (64)	<i>dia-diak</i>	stark	gut
I 630 (14)	<i>au liurai</i>	Brunnen Eimer	Wasserbehälter aus Bambus, der dem Fürsten gehört (cf. I 527 Anm. 30)
I 630 (14)	<i>knaban liurai</i>	Brunnen Eimer	Wasserbehälter aus einem Blatt, der dem Fürsten gehört
I 641 (18)	<i>ai isin</i>	Fuß entzwei	auf einmal
I 642 (2)	<i>namukit hau</i>	arm mich	berauben mich
I 669 (2)	<i>dodok</i>	Erdklumpen	morsch, faul = Intensiv-

I 669 (3)	<i>ba</i>	Macht	Intensivpartikel
I 678 (52)	<i>lian</i>	wart	Prozeß
II 15 (2)	<i>makous</i>	die hervorbringt	die auf den Armen trägt
II 35 (7) [unten]	<i>nai...nai</i>	Herr ... Herr ...	plötzlich (cf. II 31 (6) u. [oben] II 33 (6) [unten], wo es gut übersetzt ist)
II 56 (109, 110)	<i>ita</i> [4 mal]	sie	wir
II 60 (16)	<i>lotuk</i>	darauf	fein (nicht grob)
II 60 (16)	<i>faru</i>	darauf	Kleid (cf. II 53 (50), wo es richtig übersetzt ist)
II 68 (26)	<i>nosi tuli</i>	laufen gehen	entlang vorbeigehen
II 68 (26)	<i>sama tuli</i>	laufen gehen	gehen = vorbeigehen
II 71 (26 u. 27)	<i>nodi</i>	bei	mitnehmen
II 79 (8)	<i>suu</i>	Brust	anziehen (Arme, Beine) (cf. I 660 (24), wo es gut übersetzt ist)
II 204 (18)	<i>midar</i>	Honig	süß
II 204 (18)	<i>wani wen</i>	mit Wasser	Bienenwasser (= Honig)
II 204 (19)	<i>sorun</i>	winzig	Nebenfluß
II 204 (19)	<i>dikin</i>	Knoten	Spitze (einer Pflanze)
II 204 (21)	<i>nikar</i>	schon	wieder
II 204 (26)	<i>balu</i>	Ufer	gegenüber; <i>mota balu</i> = Fluß gegenüber = gegenüberliegen- des Ufer des Flusses.

4. Zur sinngemäßen Wiedergabe

Die „Anmerkungen“ in VROKLAGE'S Werk sind vielfach ein wirklicher Schlüssel zum Verständnis der Texte; hier fühlt man, daß dem Verfasser vorzügliche Informatoren zur Verfügung gestanden haben.

Dasselbe gilt von der sinngemäßen Wiedergabe einer Textgruppe, nämlich der Lieder. Bei den *sama hare*-Liedern z. B. gibt VROKLAGE Erklärung und Umschreibung des Gewährsmannes wieder, die — mit einigen Ausnahmen — in der Regel gut sind.

VROKLAGE bietet an Stelle einer Übersetzung der Lieder eine Wiedergabe des eigentlich gemeinten Sinnes; er führt nicht das Bild als solches vor Augen, sondern den Sinn des Bildes.

Das trifft aber nicht für die sinngemäße Wiedergabe der übrigen Texte (d. i. der *lianain*) zu. Die Bearbeitung der Ansprachen und der Gebete wurde wohl nicht mehr auf Timor vorgenommen, sondern am Schreibtisch des Forschers, und zwar unter alleiniger Benutzung der wörtlichen Übersetzung und der im Feld gesammelten Anmerkungen, die jedoch für diesen Zweck nicht ausreichen. Dabei ist zu bedenken, daß die Eigenart dieser Ansprachen und Gebete dem gewöhnlichen Belu schon deren Verständnis unmöglich macht. Diese Texte führen nämlich einen Gedanken nicht streng durch. Das einzelne Verspaar ist zwar in sich verständlich, doch kann das folgende Verspaar, dessen Sinn ebenfalls in sich deutlich wird, ohne jede greifbare gedankliche Verbindung neben dem vorhergehenden stehen, so daß der nicht eingeweihte Zuhörer (oder Leser) nur das einzelne Mosaik-Steinchen sieht, nicht aber das Gesamtbild. Tatsächlich aber ist hinter den Metaphern der verschiedenen Verse ein zusammenhaltender Sinn verborgen, der jedoch dem nicht aufheht

der die Eigenart der Sprache und dieser Dichtkunst nicht kennt, und der die wenigen Stützpunkte für die Gedankenführung übersieht. Wer bei einer so schwierigen Interpretation nun auch noch den gedanklichen Inhalt eines einzelnen Verspaares mißversteht, muß ganz in die Irre gehen, und das ist nicht nur einmal der Fall bei VROKLAGE ⁷⁹. Weniger wichtig, aber doch bemerkenswert ist es, daß VROKLAGE mehrfach, auch wenn er den Sinn erfaßt hat, den entsprechenden Ton nicht trifft. So gebraucht er bei den Heiratsansprachen in der sinngemäßen Wiedergabe eine sehr freie Sprache (die fast an die Propheten der Bibel erinnert). In Wirklichkeit aber ist der Stil dieser Heiratsansprachen überaus nüchtern, während z. B. die Sprache der Gebete tatsächlich feierlich ist.

5. Quelle der Übersetzungsfehler

Eine Ursache vieler Übersetzungsfehler VROKLAGES ist die Unkenntnis der Tetum-Grammatik. Es sei z. B. darauf hingewiesen, daß er die Angabe der Person beim Zeitwort nicht beachtet: Ein Zeitwort, das mit *h-* beginnt, kann man als unpersönlichen Infinitiv auffassen. Steht jedoch statt des *h-* ein anderer Konsonant, so wird damit die Person bezeichnet, und zwar bedeutet *k-* die 1., *m-* die 2. und *n-* die 3. Person. So übersetzt VROKLAGE I 44 (62) *kodi* in der Interlinearversion mit „bringen“, in der sinngemäßen Wiedergabe I 48 (62) als „ansteckte“, statt „ich bringe hin“; I 49 (72) übersetzt er *kola* „man bringt“ statt „ich hole“.

Vielfach gibt er die finitiven Formen infinitivisch wieder, was ihn nicht selten (fast) zwangsläufig zu einer falschen Übersetzung führen mußte. An zwei Beispielen sei diese Tatsache illustriert:

I 529 übersetzt VROKLAGE (Text I 527 f. [25-30]):

- 25 Dort bringen wir unsere Bitten vor, dort flehen wir,
- 26 indem wir opfern ein Huhn, anbieten ein Huhn;
- 27 Gleichzeitig mit dem Mund, gleichzeitig mit der Stimme
- 28 bitten wir rufend, rufen wir flehend
- 29 zu Mutter Gott, zu Vater Gott:
- 30 Nun sagt doch, daß ihr uns helfen wollt, uns beistehen wollt.

Dagegen möchte ich folgende Übersetzung vorschlagen:

- 25 Ich habe es jetzt gesagt,
Ich habe es jetzt verkündigt.
- 26 Huhn, das du die Botschaft weitertragen solltest,
Huhn, das du die Botschaft überbringen solltest,
- 27 Trage sie weiter mit deinem Schnabel,
Trage sie weiter mit deiner Stimme.

⁷⁹ Schon die Überschriften sind daher nicht immer richtig. So handelt es sich z. B. bei dem Hochzeits-*lianain* I 324 um das *tami malu*, nicht um ein „Bringen von Geschenken“ und der *lianain* um „Regenwasser“ (I 97 ff.) ist besser als ein Gebet beim Anpflanzen von Mais zu bezeichnen.

- 28 Du sollst es sagen,
 Du sollst es verkünden
 29 Bei Mutter Maromak,
 Bei Vater Maromak.
 30 Sag es jetzt gut,
 Verkünde es jetzt wirklich gut.

Weil VROKLAGE die Person des Prädikats nicht erkannte, hat er nicht einmal den wesentlichen Sinn getroffen. Es handelt sich nämlich hier gerade darum, daß das geopferte und getötete Huhn als Überbringer der Botschaft an die Gottheit, also als Mittler zwischen dem Opfernden und der Gottheit, aufgefaßt wird ⁸⁰.

Ein ähnlicher Irrtum ist I 634 (15 ff.) festzustellen :

Du Gott ohne Makel, ihr Geister ohne Falsch !
 Hier auf dem Platz, wo ich stehe und sitze,
 Ruf ich zu euch, fleh ich zu euch !

Es ist jedoch zu übersetzen :

Maromak, ganz weiß ; Erde, ganz schwarz ;
 Erde, worauf ich stehe ; Erde, worauf ich sitze,
 Rufe und hole ihn, sprich und hole ihn.

Nach VROKLAGE wendet sich hier ein Bittender an den Gott und die Geister um Hilfe, tatsächlich aber ist dieser Text eine Verwünschungsformel, in der die Erde aufgefordert wird, den Betreffenden zu holen, d. h. sterben zu lassen. Das Mißverständnis erklärt sich in der Hauptsache daraus, daß VROKLAGE in der letzten Zeile statt des Imperativs die 1. Pers. gelesen hat.

Das Umgekehrte (Imperativ statt 1. Pers. Praes.) ist in den Versen I 89 (60-62) der Fall, auf p. 91 umschrieben :

Du aber, schließ meinen rufenden Mund mit der flehenden Stimme,
 Dann ist alles gut, dann ist alles in Ordnung !
 Mach uns wieder kräftig, mach uns wieder gesund.

Berichtigung :

Ich decke meinen Mund zu, ich höre auf zu sprechen,
 Ich gehe mich wieder zurückziehen,
 Ich lasse weiter in Ruhe, störe weiter nicht
 Den Herrn des Himmels, Gott-Haupt.

Der Imperativ wurde nicht erkannt in I 98 (17-18), auf p. 100 wiedergegeben :

Aufgehe der Same des Maises, gut wachse die frühe Sorte,
 Daß wir säen ihn können, hier ausstreuen können.

⁸⁰ Dieses Gebet beim Huhnopfer fügt VROKLAGE in die Schilderung einer Feier zur Errichtung eines Opferpfahles in Lassiolat ein ; die Überschrift über dem Gebetstext besagt jedoch ausdrücklich, daß der Text in Weoë (Waiwiku) aufgenommen worden ist.

Berichtigung :

Bring den Samen des gewöhnlichen Maises und des frühen Maises,
Bring ihn hierher (ihn) zu säen, zu streuen ⁸¹.

6. Proben neuer sinngemäßer Wiedergaben

Nach diesen kritischen Bemerkungen zu Einzelfragen der Interpretation und Übersetzung von VROKLAGE Tetum-Texten möchte ich zwei von VROKLAGE aufgezeichnete Texte in eigener sinngemäßer Wiedergabe vorführen, sozusagen als ein Beispiel dafür, wie bei der Berücksichtigung aller Eigenheiten der Sprache auch die Übersetzung eine andere Form annimmt. So wird z. B. das in einen epischen Rahmen (I 106-110) ⁸² eingefügte „Gebet“ zu „Gott“, zu „Geistern“ und „Ahnen“ (v. 59-66) zu einer Aufforderung an die Ahnen, dieses Gebet zu verrichten, und die Mythe von der „Herkunft des Reises“ (I 41) erweist sich als eine Erzählung von den Stammeltern, die Besitz vom Land ergreifen.

a) Gebet (I 106-110)

In diesem Gebet werden verschiedene Vorahnen angerufen, nämlich die der bedeutendsten Häuser in Wehali (2-6). — Die Vertreter dieser Pomalihäuser (Laran 7-11 ; Umaketahan 12-15 ; Manumutin Benai und Leowalu 22) kommen zusammen und beraten sich. Sie schicken dann eine Nachricht an den Vertreter des Hauses des Regens in Kletek. Der Abgesandte ist der Bei Lulik von Umatasi, der als Zeichen seiner Botschaft Blätter (des Sukabibaumes) auf seinem Haupte trägt (34-38 ; cf. die Übersetzung VROKLAGE in seiner sinngemäßen Wiedergabe). — Der Vertreter in Kletek muß ein schwarzes

⁸¹ Mit den verschiedensten Mißverständnissen bei der Übersetzung und Interpretation von Tetum-Texten steht VROKLAGE nicht allein. Es sei nur hingewiesen auf CAPELLS Arbeit über die Sprachen in Timor : A. CAPELL, *Peoples and Languages of Timor*, Oceania (Sydney) 14. 1943-1944. pp. 191-219, 311-337 ; 15. 1944. pp. 19-48.

Den Bereich des Tetum umschreibt CAPELL p. 313, für den portugiesischen Teil. Für den holländischen Teil finde ich keine ausdrücklichen Angaben. Hier ist man auf die Karte angewiesen (p. 192 - Karte p. 312), auf der sich jedoch neben den beiden Gebieten an der Nord- und Südküste mit der Bezeichnung „Tetum“ im Innern ein Gebiet findet, das als „Belu“ bezeichnet ist. Auch hier wird Tetum gesprochen (p. 43 !). Ist dieses Tetum identisch mit dem „Tetum of Dutch Timor, northern coast dialect“ (p. 43, sub D), für den auf den folgenden Seiten ein Textbeispiel gebracht wird ?

Über die Stellung des Tetum sagt er aus : „The Tetum of the Belu district differs somewhat from that of the Portuguese Timor“ (p. 43). Sonst ist über eine Sonderstellung des Tetum, wie die Belu (in Zentral-Timor ? cf. p. 195) es sprechen, nichts ausgesagt.

CAPELL bringt an mehreren Stellen Sprachproben von Belu : pp. 330-337 im vergleichenden Wörterverzeichnis, p. 33 die Personalpronomina, p. 40 einige Zeit- und Modalpartikel. Die Quellen für dieses Material sind holländischer Herkunft (p. 314).

Die Wörterliste (pp. 330-337) erscheint lückenhaft, muß jedoch so ergänzt werden, daß sie praktisch mit der in Spalte „Tetum“ übereinstimmt, auch in der Hinzufügung eines -n an viele Wörter. Das gilt besonders für die Namen für Körperteile.

⁸² VROKLAGE I 106-110 ; Anmerkungen 110-111 ; Sinngemäße Wiedergabe 111-113 ; bezeichnet als „Gebet damit herunterfällt Regenwasser“.

Schwein liefern, das vorher schon bereit liegt (40-41). — Dieses Schwein wird dann in Laran geopfert. Hier werden die verschiedenen Örtlichkeiten aufgezählt (42-53), die auch heilig sind. — Den Schluß bildet eine Bitte (54-74).

Fehler im Text:

13	<i>Mali Tau</i>	muß sein	<i>Mahalo Etu</i> (der Reis macht)
18	<i>tanara</i>	„ „	<i>talara</i>
25	<i>nabesia</i>	„ „	<i>nabesi</i>
34	<i>naksaen</i>	„ „	<i>nasaan</i>
38	<i>loro</i>	„ „	<i>loö</i> (Haus, wohl auch Dorf)
71	<i>jetorae</i>	„ „	<i>jetora</i> .

Neue Übersetzung:

- 1 Vorahnen alt und jung,
- 2 ihr im Dunkel des Grabes,
- 3 Nai Nahak und Nai Bere ⁸³,
- 4 Atok Bria und Bria Bauk ⁸⁴,
- 5 Nai Asa und Nai Fore ⁸⁵,
- 6 Nai Luku und Nai None!
- 7 Die Vertreter aus den Häusern: Mabukkar Liurai und Makbalin Liurai ⁸⁶,
- 8 die haben wohl auch gesehen und bemerkt,
- 9 daß kein Regen rieselt weder vom Meer, noch vom Gebirge.
- 10 Darum wünschen sie zum Beraten zu versammeln
- 11 die Vertreter aus dem Hause „Rin besi hat, Rin kmurak hat“.
- 12 Darum wenden sie sich erst an die zwei Ferik Katuas
- 13 Nai Mahalo etu, Nai Lalawar,
- 14 Lai tua Hali Abut, den alten Hali Abut.
- 15 Diese zwei Ferik Katuas
- 16 gehen dann weiter
- 17 nach dem Hause „Rin besi hat, Rin kmurak hat“.
- 18 Dort teilen sie mit und erzählen,
- 19 daß kein Regen kommt, weder vom Meer, noch vom Gebirge.
- 20 Die zwei Ferik Katuas
- 21 gehen dann mit ihrer Botschaft weiter
- 22 zu den Männern von Umanen und Leowalu.
- 23 Die Männer von Umanen und Leowalu,

⁸³ Nai Nahak und Nai Bere sind Vorahnen aus dem ersten Hause (cf. v. 43).

⁸⁴ Atok Bria und Bria Bauk sind Vorahnen aus dem zweiten Hause (cf. v. 30, 44).

⁸⁵ Nai Asa und Nai Fore, Nai Luku und Nai None sind die vier Pfosten (die vier Prinzen aus dem großen Pomalihause von Laran, aus dem Hause des Himmels (cf. 26, 42, 47, 48). Die Wächter dieses Hauses sind die Vornehmsten aus dem Dorfe Umaketahan, die in v. 13 und 14 genannt werden, die sogenannten Ferik Katuas.

⁸⁶ Makbukar Liurai, Makbalin Liurai sind die Namen für zwei Pomalihäuser in Laran (cf. VROKLAGE Anm. 4, p. 110). — Das erste (das die Liurais sucht ist das männliche, das zweite (das die Liurais pflegt) ist das weibliche Haus. (Liurais sind die Radjas, die dem höchsten Radja von Wehali unterstellt waren.)

24 die kommen dann auch heran
 25 und setzen sich nieder zusammen
 26 mit den Vertretern aus dem „Rin Besi hat, Rin kmurak hat“ in diesem
 Hause,
 27 und dort beraten sie sich,
 28 daß kein Regen herunterfällt weder vom Meere, noch vom Gebirge.
 29 Nachdem sie sich beraten haben,
 30 wenden sie sich an Atok Bria und Bria Bauk,
 31 um anzuklopfen und zu fragen
 32 bei Nai Luku und Nai None
 33 und bei den zwei Ferik Katuas,
 34 daß der Abgesandte auf seinem Haupte tragen soll
 35 die Blätter (als Zeichen seiner Botschaft) aus dem Hause des Maromaks,
 36 um diese zu bringen und aufzuhängen
 37 im Hause des Regenwächters,
 38 das heißt im Hause des Herrn von Kletek,
 39 bei Weto, bei Maubesi,
 40 Dann kann der Abgesandte in Empfang nehmen und tragen
 41 ein schwarzes Schwein, ein schwarzes Huhn
 42 und diese bringen zum Hause „Rin besi hat, Rin kmurak hat“.
 43 Erst dann kommen Nai Nahak und Nai Bere,
 44 Atok Bria und Bria Bauk,
 45 um hineinzutreten, hineinzugehen
 46 in das Haus der Erde, in das Haus des Himmels.
 47 Dann kommen Nai Asa und Nai Fore,
 48 Nai Luku und Nai None,
 49 die Vertreter von Umanen und Leowalu
 50 die zwei Ferik Katuas,
 51 und sie opfern und tragen auf
 52 in der Richtung von Weto, von Maubesi,
 53 in der Richtung von Marlilu und Haholek.
 54 Damit hoffen sie, damit beten sie
 55 Um Regen vom Meere, um Regen vom Gebirge,
 56 im großen Pomalihaue,
 57 vom Himmelsgeiste, von der großen Erde,
 58 um Regen, um Regen vom Meere :
 59 Himmelsgeist, große Erde,
 60 daß doch Regen falle vom Meer, daß doch Regen falle,
 61 daß der Mais gedeihe, daß die Erbsen blühen,
 62 daß dieselben frisch werden und grün,
 63 daß die Triebe lang und die Blätter breit werden.
 64 Dann preisen wir Kinder dieser Erde und ehren
 65 Maromak und Liurai ⁸⁷

⁸⁷ Mit „Maromak“ ist das große Pomalihaus von „Rin besi hat, Rin kmurak hat“ gemeint und „Liurai“, die beiden Häuser der Liurai von v. 7.

- 66 und die Verstorbenen und die Geister.
 67 O ihr Vorahnen,
 68 Vornehme und Geringe,
 69 helfft, daß unser Gebet hinaufsteige!
 70 Wir können es selbst nicht genügend sagen,
 71 wir Sklaven,
 72 wir hoffen Gutes zu empfangen,
 73 Wachstum und Wohlstand.
 74 O ihr Vorahnen, unsre Väter,
 75 Vornehme und Geringe!

b) Lia-nain (I 41-45)

In dieser Ansprache⁸⁸ wird erzählt, wie der Reis zu den Vorahnen kam (1-22). — Die Ahnen vom Gebiete Lassiolat (woher diese Ansprache stammt) suchten nun einen Platz, um ihren Reis zu pflanzen. Zu diesem Zweck werden erst die Plätze genannt, die um das Gebiet Lassiolat herumliegen (23-43). — Erst in Vers 44 wird erzählt, wie sie in das eigentliche Lassiolat kamen und dort begannen, ihre Gärten anzulegen.

Neue Übersetzung:

- 1 Reiskorn *asu kis*, Reiskorn *bua funan*!⁸⁹
 2 Die Welt war noch im Anfangsstadium,
 3 die Welt war noch wie das Auge eines Huhnes, war noch wie ein Pinang-Scheibchen.
 4 Dann wurde das Meer trocken, und das Festland wurde sichtbar.
 5 Dann wurde hinuntergeworfen das Reiskorn
 6 auf den Manu-aman, auf den Lakan,
 7 auf den Etu kumun, auf den Murak Husar⁹⁰,
 8 um so Essen zu schenken
 8a dem Fürsten Lakan-oan, Roman oan,
 9 dem Lakan oan leten, dem Roman oan leten⁹¹.
 10 Vielen weißen Reis, vielen roten Reis
 11 Gab er ihm zu essen.
 12 Nachdem das Reiskorn hinuntergeworfen war,
 13 hielten sie [die Vorahnen] Ausschau,
 14 und sie sahen eine große Ebene,
 15 die Ebene von Turiskain, die Ebene von Weroat⁹²,
 16 und darin einen vortrefflichen Garten,
 17 darin einen großen Garten.

⁸⁸ Anmerkungen I 45-47. Sinngemäße Wiedergabe I 47-49.

⁸⁹ Die Wörter *asu kis* und *bua funan* (cf. v. 22, 73, 88) könnten vielleicht besser unübersetzt bleiben. *asu kis* heißt „Hundeschwanz“ und bedeutet ein Wachsen, wobei die Halme des Reises wedeln wie ein Hundeschwanz; *bua funan* bedeutet ein Wachsen, wobei die Triebe aussehen wie Pinangblüten.

⁹⁰ Alle diese vier Namen beziehen sich auf den Lakanberg in Lassiolat

⁹¹ Alle Namen für den ersten Fürsten in Lassiolat: cf. I 592.

⁹² In der Nähe vom Portug. Gebiete.

- 18 Dort hatte man eine große Ernte ⁹³,
 19 man hatte eine reichliche Ernte
 20 in Kuru-kuru, in Kere-kere ⁹⁴
 21 in Hudiwai, in Mauloli.
 22 Dort erst bekam man das Reiskorn *asu kis*, das Reiskorn *bua funan*.
 23 Für all diesen Samen suchte man einen Garten, dem einen einen *koin*,
 dem andern einen *lamak* ⁹⁵.
 24 Sie [die Vorahnen] kamen herangezogen,
 25 sie hielten überall Umschau,
 26 in Malimate, in Maubusa.
 27 Aber dort hatte der Garten schon einen Eigentümer.
 28 Darum gingen sie weiter und weiter ⁹⁶,
 29 entlang Lalobuk, entlang Airae,
 30 in Fatukadi, in Holara.
 31 Überall hielten sie Umschau.
 32 Im *koin* von Aulatak, im *lamak* von Aulatak
 33 hatte der Fürst von Nikara, der Fürst von Bauradik
 34 schon einen *koin*, schon einen *lamak*.
 35 Die Gärten hatten schon einen Eigentümer.
 36 Sie verabschiedeten sich darum von dort.
 37 Sie gingen weiter, sie zogen weiter
 38 an Wefatus vorbei, an Malisain vorbei
 39 bis Fatutous, bis Maubonis,
 40 bis Likubauk, bis Leowalu,
 41 deren Bewohner dort einen Garten hatten.
 42 In Raimeak, in Aularan
 43 hatten die Gärten schon einen Eigentümer.
 44 Dann gingen sie weiter, zogen sie weiter
 45 bis Fatara, bis Ulamela ⁹⁷,
 46 bis Usurai, bis Aitali.
 47 Dort ließen sie sich nieder
 48 und hielten Umschau
 49 und sahen, daß sie einen guten Garten anlegen konnten
 50 in Burburlaran, in Haemolin,

⁹³ Wörtl.: der Reis hatte viele Ähren bekommen; neue Halme sprossen aus der Wurzel.

⁹⁴ d. h. im Gebiete Asumanu, nicht weit von Lassiolat.

⁹⁵ Die häufig wiederholten Wörter *koin* und *lamak* bedeuten zwei verschiedene Arten von Gartenarbeit. Bei *koin* wird Holz gesammelt und angezündet. Dieses brennende Holz wird dann auf die Stelle weitergeschleppt, wo man sich einen Acker anzu-legen gedenkt. Bei *lamak* wird ein Stück Wald umgehauen und verbrannt, und dort wird der Acker angelegt.

⁹⁶ Das Wort *nalele* (cf. 37, 44), ist eigentlich nach Ansicht des alten Glaubens-lehrers und Adatkenners Thomas Parera nicht richtig. Es deutet ein Kommen mit einer Frau auf dem Meere und nicht ein Gehen auf dem Lande, wie es hier gemeint wird. — Thomas Pareira habe ich auch eine nähere Erklärung dieser Ansprache zu verdanken.

⁹⁷ Jetzt folgen die Namen der Gegenden, die im eigentlichen Lassiolat liegen.

- 51 beim Manu-aman, beim Lakan.
 52 Dort begannen sie einen Garten zu machen,
 53 den *koin* von Dilafatu, den *koin* von Barakalus,
 54 in Nabaedo, in Nuoan,
 55 in Buiolak, in Manulain.
 56 Dort mußte der Garten angelegt werden,
 57 dort wurde das Holz umgehackt,
 58 der Platz wurde ganz abgeholzt
 59 über eine große Länge, über eine große Breite.
 60 Dann nahmen sie und ergriffen sie
 61 Bambusfackeln,
 62 und damit wurde alles abgebrannt.
 63 Das Feuer breitete sich überall aus.
 64 Dann erst war der Gartenboden für die Aussaat bereitet.
 65 Erst mußten sie noch eine Umfriedung machen.
 66 Nachdem diese Umfriedung fertig war,
 67 begann es oben [am Himmel] zu donnern.
 68 Die Vögel Mauk nowa, Buik akitou
 69 begannen in den Bäumen zu schreien.
 70 Dann erst kam der Regen: vom Meer und von den Bergen,
 71 und fiel auf die Erde.
 72 Dann trugen wir auf dem Kopf, auf den Schultern
 73 das königliche Saatkorn *asu kis* und *bua funan*,
 74 um dies auszusäen und zu pflanzen.
 75 Die Saat begann zu sprießen und zu wachsen,
 76 so daß ein Überfluß an Blattwerk die Erde bedeckte.
 77 Die Wurzeln bohrten sich in die Erde, und die Halme schossen empor,
 78 die Blätter wurden gelb und die Halme rot.
 79 Dann wurden die Halme unten gelb, und die Ähren waren reif
 80 in den Gärten.
 81 Hole jetzt den Wetzstein, hole nun die Messerchen,
 82 wetze sie und schärfe sie.
 83 Schneide die Halme unter der Ähre ab,
 84 in dem *koin*, in dem *lamak*.
 85 Lege die Matten bereit, schlage die kleinen Pfähle in die Erde ⁹⁸.
 86 Bereite jetzt einen trockenen Platz
 87 Und sammle schon Sirihblätter und Pinang.
 88 Jetzt haben wir das Reiskorn *asu kis* und *bua funan*
 89 Jetzt haben wir den jungfräulichen Reis ⁹⁹.
 90 Eine passende Gelegenheit, um Sirih und Pinang zu kauen.

⁹⁸ Der Reis wird auf Matten getreten, gedroschen. Damit die Reiskörner nicht weggeschleudert werden, werden die Matten, die am Rande des Stampfplatzes liegen, hochgezogen und an kleinen Pfählen, die zu diesem Zwecke in die Erde geschlagen sind, festgemacht.

⁹⁹ *sawa* nach Thomas Pareira „Jungfrau, jungfräulich“, bei vornehmen Leuten.

Mit diesen Übersetzungsproben möchte ich die Betrachtungen über die Textsammlung VROKLAGE abschließen und in einem kurzen Rückblick den Gesamteindruck nochmals klar formulieren.

Dem Verfasser ist Dank dafür entgegenzubringen, daß er dieses Material gesammelt und der wissenschaftlichen Welt durch die Veröffentlichung zugänglich gemacht hat. Die wenigen Schreibfehler, die ihm bei der Niederschrift unterlaufen sind, schädigen die Substanz nicht, so daß die von VROKLAGE aufgezeichneten Tetum-Texte ein Monument der Sprache und der Kultur der Belu bleiben werden. Die sinngemäße Wiedergabe jedoch weist große Schwächen auf, und zwar in einem solchen Maße, daß die Übersetzung in ihrem Wert für den des Tetum Unkundigen auch dort vermindert wird, wo sie objektiv richtig ist. Denn es ist selbstverständlich, daß bei den nachgewiesenen erheblichen Fehlern das Vertrauen ganz allgemein erschüttert ist. In der Interlinearübersetzung allerdings sind die Mängel bedeutend geringer.

Die Kenner des Tetum werden die Texte als solche schätzen und das Material, das in die deutsche Übersetzung und in die Anmerkungen hineinverarbeitet ist, dankbar entgegennehmen.

Über die Texte hinaus wird das Gesamtwerk VROKLAGE stets ein Ansporn sein, die Einzelfragen nun genauer zu erörtern, bis das Ideal erreicht ist, das die Volkskunde in Europa in einzelnen Fachgebieten schon verwirklicht hat.



Korrekturzusatz. Durch eine Verzögerung der Post erreichte uns erst während der Drucklegung folgende Korrektur des Verfassers aus dem Innern von Timor: S. 158, Z. 13 ist zu tilgen « in Lakekun »; ebd., Z. 14 ist « Maukattar » zu verbessern in « Maukatar »; S. 160, Anm. 16, Z. 5 sind die Worte « die Sagopalme von Ambon » in Anführungszeichen zu setzen.

Divers rites de purification du sud-ouest de l'Angola

Par CHARLES ESTERMANN C. S. Sp.

Sommaire :

Introduction : « Ceci porte malheur ! »

I. Conception anormale (osengwa)

II. Naissance de jumeaux (epasa)

III. Deux maladies d'enfants

IV. Purification d'une femme avec omakola

V. Réconciliation de mariés après séparation (okuhonyekesa)

VI. Purification des veufs et veuves.

Introduction : « Ceci porte malheur ! »

Tous les Bantous du sud-ouest de l'Angola possèdent, dans leur vocabulaire la racine verbale *huna*, d'où est formé le substantif pluriel *ovi-* ou *oi-huna*. La meilleure traduction de ce terme est donnée par le Dictionnaire olunyaneka-portugais, du R. P. BONNEFOUX (Dicionário Olunyaneka Português Huila 1941) : « chose malheureuse, accident, mauvais présage. » Le verbe signifie « porter malheur. »

Si l'on peut employer ce mot dans son sens verbal, pour tout ce qui est censé — personne ou objet — pouvoir nous faire du mal ; généralement, on réserve l'usage de ce terme pour désigner ce que nous appellerions, selon notre mentalité, un agent magique ou les effets produits par son action. En nous exprimant ainsi, nous prenons le mot magique dans son acception la plus large.

Le Bantou possède un sens profond de tout ce qu'il considère être l'ordre normal des choses, l'ordre établi par Dieu. Tout ce qui lui semble contrarier cet ordre ne peut être que mauvais. Ainsi, par exemple, trouve-t-il dans l'ordre que la « femelle » humaine — qu'on veuille bien excuser l'expression — soit unipare. Par conséquent, mettre au monde des jumeaux est tout ce qu'il y a de plus opposé au principe sacré. Cette violation des lois établies, pour involontaire qu'elle soit — on sait que la distinction entre volontaire et involontaire ne compte guère dans les idées juridiques des Bantous — n'est pas seulement un mal intrinsèque ; elle affecte tous ceux qui, d'une manière ou

d'une autre, en ont été la cause ou ont été en contact avec le fait ; à eux tous, il portera malheur, à moins que... Et c'est ici qu'intervient une autre idée fondamentale de nos Noirs : contre tout ce qui est nuisible, il doit y avoir des préservatifs et antidotes. De cette conviction découle l'institution des magiciens guérisseurs et la grande diversité du cérémonial dont ils usent.

Dans la petite étude qu'on va lire, j'ai tâché de présenter un faisceau d'événements malheureux, en même temps que le rituel employé pour en neutraliser les mauvais effets. Pour l'application de ce rituel, nos indigènes emploient le terme générique *oku-hakula*, guérir. Pour serrer de plus près, j'use le mot : purifier, bien qu'il ne rende pas toute l'idée exprimée par le vocable indigène. Il s'applique plus spécialement aux cérémonies qui comprennent des lotions rituelles et qui nous font voir que, selon la mentalité indigène, quiconque est sujet à une contravention à la loi naturelle, contracte une souillure, dont il est indispensable de se purifier.

I. Conception anormale (osengwa)

L'ordre naturel veut que la conception ait lieu après la menstruation. Si une femme conçoit sans avoir eu, au préalable, l'écoulement menstruel, il y a renversement de cet ordre : *ovihuna*. Et surtout, le fruit ainsi conçu portera malheur (*oku-huna*) à sa mère, à tous les membres de la famille et dans certaines tribus, au bétail qui vit, comme on le sait, en communauté intime avec l'homme. Force est donc de prendre toutes précautions pour prévenir un pareil désastre. Faisons noter, dès l'abord, qu'en aucune tribu du sud-ouest angolais — tant que nous sachions — on n'a recours au moyen violent de supprimer purement et simplement l'enfant à naître. Ceci ne veut pas dire que l'avortement volontaire soit inconnu parmi eux. Mais on le pratiquait uniquement et on le pratique encore seulement en cas de maternité prématurée, c'est-à-dire survenue avant la cérémonie de puberté de la fille : pour une fille-mère. On attend donc patiemment que l'enfant vienne au monde, à moins qu'on n'ait recours à quelques moyens préventifs, au commencement de la grossesse comme c'est le cas dans certaines tribus.

Donnons quelques exemples :

Les Dimbas (groupe Héréro) procèdent de cette façon : dès qu'une femme s'aperçoit de ce malheur, elle en avertit les vieux. Ceux-ci disent : *Tyina okuhakulwa* « il faut le guérir, il faut faire un traitement. » On appelle alors une guérisseuse magicienne, spécialiste de ce traitement. Elle prépare une drogue avec de l'eau et des « remèdes ». Elle la met dans un panier (il faut observer ici que les paniers sont d'un tressage très serré et contiennent facilement des liquides, surtout quand ils ont été rendus imperméables par une couche de crasse qui s'y est déposée après usage) qu'il place à l'entrée du kraal du bétail. Ensuite, on fait sortir les bœufs un à un et la guérisseuse les asperge avec cette eau lustrale. Avec la même matière, elle frotte les pasteurs aux genoux et à l'intérieur du coude. Pour ce rite, on ne rassemble

pas seulement le bétail qui appartient au mari et aux parents de la femme, mais encore celui de toute la région. Les Humbis (groupe Nyaneka-humbi) se contentent de faire prendre à la future mère des clystères anaux et utérins, avec des drogues préparées par une guérisseuse de la spécialité.

Cependant, les précautions les plus strictes sont prises lors de la naissance de l'enfant porte-malheur. Dans presque toutes les tribus, la mère doit se soumettre au rite de purification, qui est de rigueur après avoir accouché des jumeaux et que nous décrirons bientôt. Les Humbis réservent à l'accouchée le petit traitement spécial que voici. Sitôt après la naissance de l'enfant, dès qu'il a été lavé, la praticienne, qui avait préparé les clystères, viendra faire des incisions « circa vulvam parturientis. » Avec le sang ainsi obtenu, elle pratique des « onctions » au front, au cou et au nombril de l'enfant. Ceci fait, tout péril est conjuré.

Pour les Dimbas, une fois la mère purifiée, l'enfant pourra vivre sans qu'il soit nécessaire de le faire passer par une cérémonie. Cependant, au moment de l'imposition du nom, il devra obligatoirement être appelé : *Kahengwa*, ce qui peut se traduire par « petit être mal conçu ».

La coutume Kwanyama (groupe Ambo) était autrefois beaucoup plus sévère. Un pareil enfant, considéré comme un monstre moral n'avait pas droit à la vie *okana aka taka-huna ovañu*. Si on ne le faisait pas disparaître, toute la famille en pâtirait. Les Kuvaes (groupe Héréro) maintiennent jusqu'à nos jours cette loi implacable. Souvent, c'est la propre mère qui tue l'enfant par étouffement, peu après la naissance. Ceci est d'autant plus étrange que chez ce peuple, l'amour maternel prend, pour ainsi dire, une expression plus accentuée. En effet, parmi tous les peuples que j'ai pu observer, c'est chez celui-ci que l'abstention des rapports sexuels, après la naissance de l'enfant, dure le plus longtemps. Elle va jusqu'à la future menstruation, ce qui a lieu souvent dix mois après et plus. Voici ce que me disait à ce sujet une mère qui allaitait un enfant d'un an à peu près. « Qu'est-ce que cela me fait, si mon mari va ailleurs, pendant que j'ai mon petit à nourrir ? » En disant cela, elle regardait avec tendresse son bébé qui suçait la mamelle. Mais quand il s'agit d'un *ohengwa*, avant que la mère commette l'infanticide, tous sentiments maternels ont été étouffés par les admonestations des vieux et la peur des terribles malheurs, qui peuvent fondre sur la famille. Je connais un cas où l'intervention d'une dame charitable, qui était au courant de cette coutume, a pu sauver le petit malheureux. Mais cela, au prix de son éloignement immédiat et absolu, non seulement de sa famille, mais encore de l'aire tribale.

II. Naissance de jumeaux (epasa)

Nous avons déjà fait allusion à cette anomalie. C'est, sans doute, chez les Kwanyamas, que les conséquences d'un tel événement compliquent plus profondément la vie ordinaire d'une famille. On dirait un interdit qui frappe toute la maison. Dès que les enfants sont nés, il faut en grande hâte quérir un guérisseur spécialisé. Jusqu'à son arrivée, personne, à la maison, ne peut

prendre aucune nourriture ou boire quoi que ce soit. Si donc celui qu'on a envoyé chercher demeure loin ou s'il est absent de chez lui, c'est un rude sacrifice qui est imposé à tous les habitants de la ferme. Aussitôt arrivé, le *kimbanda* (guérisseur) prépare une drogue spéciale, avec laquelle il asperge ceux qui sont présents à la maison, particulièrement les bras et les jambes sont passés à l'eau. Ceci fait, il jette une portion de la drogue sur le bétail. Le reste est versé dans une petite auge, qu'on place à l'entrée de la maison, afin que tous les visiteurs puissent faire les ablutions de règle. La mère reste en quarantaine, pendant près de deux mois. Le mari peut sortir librement, mais au temps ancien, il lui était défendu de se rendre à la résidence royale pendant cette période. Les restrictions de la liberté prennent fin au jour de la lotion rituelle : *oku-kosa epasa* « laver la naissance des jumeaux ». Au matin de ce jour, le *kimbanda* vient appeler la mère et la conduit en brousse, avec les deux petits. Le mari et tous les autres habitants de la maison, ainsi que parents et amis accourus pour la circonstance, suivent. Dans un endroit entouré de broussailles, le docteur a creusé un trou en terre. Sur ses ordres, la mère, le père et les deux enfants y prennent place, étant entièrement dévêtus. Il verse alors sur eux une grande quantité d'eau lustrale, qu'il avait préparée dans un pot, tandis que les occupants adultes, de cette baignoire improvisée, se frottent vigoureusement toutes les parties du corps avec le liquide salubre. Quand ceux-ci sont suffisamment lavés, vient le tour des autres parents. Tous doivent y passer sans exception. — La cérémonie de la purification terminée, le retour à la vie normale est célébrée par un grand banquet, pour lequel on a tué un bœuf, cuisiné des marmitées de bouillie et brassé une copieuse quantité de bière.

Il reste à noter, au sujet des jumeaux, que même s'ils sont mort-nés ou qu'un des deux vient à mourir pendant la quarantaine, on ne pourra pas les enterrer, mais il faudra les conserver dans une marmite, jusqu'après la cérémonie de la lotion. Pour les enfants issus de famille royale, il n'y avait pas de purification capable de les sauver. Les jumeaux étaient implacablement supprimés, peu après la naissance.

Au Kwanyama, comme dans toutes les autres tribus, les jumeaux reçoivent des noms particuliers, sans qu'on suive partout le même critère dans cette coutume. Les Kwanyamas les honorent de noms de membres encore vivants de la famille royale. — Bien que moins solennelle, on peut dire que la cérémonie de la purification de la mère et des enfants est pratiquée dans toutes les autres tribus. Les mères Humbis sont lavées à un croisement de chemins. Avant cela le *kimbanda* — homme ou femme — a eu soin d'asperger les pasteurs et leur bétail. Dans cette tribu, il est tabou pour la mère et les membres de la famille, de prononcer le mot *epasa*, il faut employer l'euphémisme : « deux pieds », en disant : « une telle a apporté (donné naissance à) deux pieds ». On ne voit pas trop pourquoi deux et non pas quatre.

Chez les Dimbas et les Kuvaes (tous les deux du groupe *Héréro*), la femme qui vient « laver » la mère n'est pas nécessairement une guérisseuse, il suffit que ce soit une mère qui a déjà eu des jumeaux. Le lavage est plus simple et a lieu à l'intérieur de l'enclos. La quarantaine est également très réduite.

La cérémonie des Dimbas présente encore cette particularité que, pendant que la femme lave la nouvelle accouchée, elle doit l'insulter grossièrement, ainsi que son mari, sans doute parce qu'ils sont coupables du crime d'avoir mis au monde des anormaux.

A la naissance des jumeaux est lié, dans quelques tribus, un autre petit rite dont il est malaisé de trouver le sens exact. Chaque année, quand éclate le premier orage, suivi de pluie, la mère se frotte au front avec du charbon et fait de même aux enfants. Ensuite, ils courent dehors et restent pendant quelque temps exposés à la pluie battante. Même devenus grands, les jumeaux devront, chaque année, répéter le petit rite. Quand un orage est accompagné de forte tempête et de grêle, même que ce soit au milieu de la saison des pluies, les jumeaux doivent se manifester. Ils font comme s'ils répondaient à un appel ou à une salutation : *Enga, omo tuli*, disent-ils à haute voix : « Oui, nous y sommes, nous sommes encore en vie ! »

Il faut probablement mettre en rapport avec ce rite le fait que tous les travaux agricoles restent interdits pour tout le monde, le jour à suivre la première pluie de la saison. C'est comme une journée sacrée, *ongondyi*.

III. Deux maladies d'enfants

Si Dieu nous appelle à l'existence, c'est pour jouir de la vie et rester en bonne santé. Ce plan est, cependant, souvent contrarié par des agents mauvais : des esprits et des ensorceleurs. Elle me résonne encore à l'oreille, l'expression indignée d'une femme Kuvale malade, qui apostrophait un ensorceleur, supposé présent : « Quoi ! Dieu m'a donné la vie et toi (ici, un terme grossier) tu veux me la tirer ! » Cependant, l'ensorceleur n'intervient pas toujours directement. Parfois, il se sert d'intermédiaires. Ainsi, dans les deux maladies infantiles que nous allons voir, il y a des agents interposés : l'un est un oiseau, le faucon (*Helotarsus ecaudatus*) — *onkhombe*. Dans l'autre cas, on attribue le mal à une excroissance qui est apparue sur le corps de la mère.

Si un enfant est devenu malade, parce que, par inadvertance, l'ombre du faucon est tombée sur sa tête, c'est une « mauvaise » personne (*onganga*) qui est rendue responsable, parce que ce n'est que ce mal-intentionné qui ait pu « envoyer » l'oiseau pour venir sur l'enfant. Pour l'autre maladie, on parle moins d'une intervention magique. C'est une irrégularité physiologique de la mère qui est censée causer le mal.

Disons, dès maintenant, que ces deux maladies sont diagnostiquées dans toute la région parmi les tribus bantoues. Il existe naturellement, pour les deux, un traitement approprié. Ce sont eux qui nous intéressent ici plus particulièrement.

Pour la maladie causée par l'ombre du faucon, on appelle un *kimbanda* spécialiste, qui possède des plumes de cet oiseau. Précisons ici que les malaises sont généralement de caractère nerveux, car le battement spasmodique des ailes de ce rapace est mis en rapport avec le mal dont il est accusé. Le docteur saisit l'enfant et le soulève en le balançant plusieurs fois au-dessus de la hutte principale de la « maison ». Ensuite, il le pose à terre et, avec un

faisceau de branches vertes, lui balaie la tête et les épaules. Puis il répète le même rite en se servant d'une petite corne d'antilope contenant de l'os écrasé de l'oiseau en question. L'enfant doit avaler une petite portion de cette poudre. Avant de renvoyer le malade, le magicien lui confie une amulette en forme de petite couronne, tressée de fibres végétales, mêlées de plumes de faucon.

Quand un enfant est maladif ou malingre et ne veut pas se développer, malgré tous les soins, c'est le « corps » de sa mère qui est en cause. Il faut qu'elle se fasse examiner, sans tarder, par une femme entendue, qui généralement n'est pas magicienne. L'examen aura presque toujours pour résultat de découvrir l'existence d'une petite excroissance, située près de l'orifice vaginal, ou encore entre celui-ci et l'orifice anal. Si l'enfant veut « guérir » la mère doit se soumettre à la petite opération qui consiste à se faire couper (*okuteta*) cette protubérance. La vieille qui a diagnostiqué procède aussi à l'enlèvement, au moyen d'une lame de rasoir. Parfois, au lieu de couper, elle se contente de râcler. Ensuite, elle frotte le front de la mère et de l'enfant avec le sang ainsi obtenu. On m'a indiqué quelques cas où le fragment de peau enlevée ou la râclure a été mélangée à de la bouillie et donné à avaler à la mère. Deux petites variantes de l'opération, chez les Kwanyamas font supposer que ce qui importe avant tout, c'est d'obtenir du sang. En effet, il y a des femmes qui ne se font pas opérer, mais préfèrent râcler, avec une rafle de maïs, s'ils ne choisissent pas de se frotter avec la tige d'une plante dont la sève est fortement caustique, et cela, jusqu'à l'effusion du sang. A noter, parmi les Kwanyamas encore, ce détail curieux. Quand l'inspection corporelle de la mère n'a révélé rien d'anormal, c'est le père qui est examiné. Et s'il en est besoin, il sera opéré au lieu de sa femme. L'opération est pratiquée par la spécialiste qui aurait dû opérer la mère. Il y a des femmes qui se font opérer plusieurs fois pour le même enfant. Chose curieuse, cette petite opération est généralement désignée par l'euphémisme *okutiavesa ononkwi* « faire chercher du bois de chauffage » expression qui fait allusion au lieu où se réalise ce rite.

IV. Purification d'une femme avec omakola

Si une femme se marie, c'est pour avoir des enfants. Qu'elle ait des avortements fréquents — ce qu'on appelle perdre les ventres — ou que les enfants meurent jeunes, il sera nécessaire de trouver un antidote à ces malheurs, de purifier la femme, afin de la prémunir, à l'avenir de pareils désastres.

Pour nous donner une idée d'un rite qui a, pour effet, d'obtenir ce résultat, je fais suivre ici la description d'une cérémonie magique à laquelle j'ai pu assister. Il est vrai qu'elle avait été organisée pour d'autres motifs encore, car il y avait quatre clientes à y prendre part dont l'une, parce qu'elle était enceinte et continuait à avoir ses règles. Mais la « malade » principale, celle qui a dû fournir le bœuf pour la cérémonie, est une mère qui a perdu des « ventres » et de jeunes enfants. Son nom est Kandyenga. La cérémonie fait large part à la conjuration et possession d'esprits d'ancêtres. Pour la com-

préhension de cette partie, ainsi que pour la description de l'instrument appelé *omakola* et l'attirail des magiciens, je renvoie à ce que j'ai déjà publié dans cette revue (*Anthropos* 49, 1954. pp. 1-26). Pourtant, d'un autre côté, je trouve préférable de ne pas vouloir détacher en pièces séparées ce qui ne fait qu'un ensemble dans ce rituel magique. En effet, ce n'est qu'en suivant le déroulement de tout cet acte que nous pouvons nous rendre compte du profond esprit religieux, dont est imprégnée toute la cérémonie.

Pendant la session « spirite » accompagnée d'*omakola*, la magicienne principale Katana a délivré Kandyenga d'un morceau de faucon qui était entré dans son corps. Il est à noter que le bœuf tué à l'occasion de cette cérémonie n'a pas été offert en sacrifice.

Voici maintenant le récit de la phase finale du rite. Au dernier jour de la danse, sans que ce soit de grand matin, on organise une espèce de procession pour se rendre en brousse. Vient en tête le mari de la *kimbanda* principale portant arc et flèches. La magicienne, une corbeille avec des drogues sur la tête s'avance d'abord à genoux. Une acolyte vient lui faire au front des traits avec la craie rituelle et dit : *Omukatu oyoyu* (ce qui fait lever les gens, le voici !) Sur ce, elle se lève et marche solennellement. Les aides *kimbandas* et les clientes suivent derrière, en gardant l'ordre de la file indienne. Les autres assistants marchent à une certaine distance, sans se soucier de garder un ordre. Après un quart d'heure de chemin parcouru, Katana désigne un arbre d'un geste, disant : « Celui-ci ! » En l'occurrence, il s'agit d'un *omutomboti* (*Chrysophyllum Antunesii*). Le vieil archer se hisse maintenant sur les épaules d'un jeune homme, parent de la cliente. Arrivé près de l'arbre, son porteur se met à genoux et le « chasseur » tire une de ses flèches. Comme il est naturel, celle-ci se fixe au milieu du tronc. Dès que l'arbre est ainsi touché, des cris d'allégresse éclatent. C'est parce que la flèche vient d'emporter le morceau de faucon, que la magicienne avait arraché du corps de Kandyenga.

Les clientes s'assoient maintenant au pied de l'arbre et des parentes de Kandyenga lui défont la coiffure. Cependant, les vieilles femmes de l'assistance continuent à lancer en l'air leurs cris de joie, entrecoupés du mot : *elao* « bonheur ! » En même temps, elles esquissent la danse appelée *okulolola* qui est un cadencement joyeux auquel les femmes s'adonnent surtout à l'occasion des rites de puberté.

Les cheveux défaits, la *kimbanda* principale et ses aides font le tour de l'arbre, en marchant fortement inclinées et en agitant des calebasses grelots. Ceci terminé, la jeune mère et son petit enfant s'assoient près de l'arbre, le dos tourné au tronc. Katana s'agenouille à côté, tire le pagne de la cliente et aidée de quelques acolytes, lave la mère et l'enfant avec de l'eau mêlée au contenu de la panse du bœuf tué pendant la cérémonie. Il se passe encore quelques minutes et voici que la *kimbanda* principale entre en transe. Elle fait comme si elle ne pouvait plus se lever, tout son corps tremble et elle pleure et sanglote. Les aides la soutiennent et la conduisent de l'autre côté de l'arbre, où elle s'assied, tournée vers le tronc. Dès que les tremblements se manifestent, une des acolytes s'écrie : *Olye wapopya : iteuuya ! Keile pahe !* « Qui a dit qu'il ne viendrait pas ? N'est-il pas venu maintenant ? » Ceci me fait comprendre

qu'à cause de ma présence quelqu'un avait dû émettre des doutes au sujet de l'apparition de l'esprit. La *kimbanda* en transe commence maintenant à chuchoter. Les aides recueillent ses paroles. C'est l'esprit d'une telle qui est venu. Il fait immédiatement des demandes et on apporte rapidement les objets désirés : des « perles » blanches, de la bière, un pagne neuf. Ensuite, les acolytes creusent un petit trou près de l'arbre. Elles y jettent les petites rondelles de roseaux, enlevées aux cheveux de Kandyenga, ainsi que quelques mèches de cheveux. Ensuite, elles mâchent des feuilles de l'arbuste *omunyime* (*Euclea lanceolata*), les humectent dans la bouche avec de la bière et crachent le contenu dans l'ouverture du trou. Puis on recouvre le trou avec de la terre et la maîtresse-*kimbanda* s'assied dessus en faisant quelques tours avec son corps. Avant cela, une des acolytes a donné un ordre : *Ovalikandi likandeni !* Et toutes les femmes qui ont des enfants à la mamelle s'exécutent. Elles prennent leurs seins pour faire jaillir quelques gouttes de lait. Ceci terminé, la magicienne-médium se lève et se tient tournée vers le peuple. Un autre ordre est donné : *Eteni ovana !* Toutes les mères apportent leurs petits. Katana les soulève l'un après l'autre et les fait passer entre ses jambes. C'est ce qu'ils appellent *oku-yela ovana* « purifier les enfants ». — Peu après, la cérémonie prend fin. La cliente est enduite de beurre et revêtue de pagnes neufs.

V. Réconciliation de mariés après séparation (*okuhonyekesa*)

Les unions matrimoniales ne sont pas très stables dans la région qui nous occupe. Il y a cependant des différences assez notables selon les tribus. Chez les Ambos et les Kuvaless le mariage jouit d'une stabilité relative, tandis que chez les Handas et Tyilenge-humbi (groupe Nyaneka-humbi) les unions se dissolvent avec la plus grande facilité. Il n'est pas rare de rencontrer des femmes de 35 à 40 ans qui en sont à leur huitième ou dixième « mari ». Parfois, des conjoints séparés prennent la résolution de recommencer la vie matrimoniale. Dans toutes les tribus, sauf chez les Ambos, la réconciliation ne peut se faire sans que les deux se soumettent d'abord à un rite de purification. C'est comme si la subconscience les accusait d'avoir enfreint une loi sacrée en se séparant, d'avoir contracté une souillure. Il est donc nécessaire de se purifier et de garantir une plus grande stabilité à l'avenir. Il me semble que ce n'est pas forcer les termes et le sens, que de vouloir donner cette interprétation aux deux petits récits qui vont suivre.

Chez les Humbis, les divorcés qui désirent se rejoindre font une cérémonie assez simple, mais très expressive. Le mari se procure un mouton ou à défaut une chèvre. On appelle un guérisseur qui tue la bête. Ensuite, il fait s'asseoir les deux conjoints l'un à côté de l'autre, près de l'« autel » familial. On apporte du sang de l'animal et le *kimbanda* frotte les deux au front et aux parties sexuelles. En se retirant, après le coucher du soleil, il enjoint de faire plus d'une fois, si possible, l'acte conjugal. Pour cela, ils se couchent sur la peau encore ruisselante de sang.

Les Ngambwes (tribu Nyaneka) suivent un rituel plus compliqué et rempli d'un symbolisme plus profond. Ils font prendre part au rite un de

leurs enfants, si possible, le premier-né. Personne ne peut douter que l'enfant ne soit le trait d'union des mariés, même si la vie courante semble souvent contredire cette règle. C'est encore un *kimbanda* (homme ou femme) qui préside à la cérémonie. L'homme a fait amener une chèvre à laquelle le « docteur » a administré une drogue spéciale. Ensuite l'homme et la femme s'assoient près du *tyoto* (feu et autel familial). Lui se met à droite et elle à gauche. L'enfant est placé au milieu. L'homme étend maintenant sa jambe droite et la pose sur la jambe gauche de la femme. Le *kimbanda* saisit la chèvre par les pattes, la soulève et la fait passer sur la tête des deux. Ensuite, il la tue au couteau. Pendant que l'animal meurt, les deux conjoints s'inclinent profondément. Puis, le maître de cérémonies retire le foie de l'animal avec lequel il touche les trois « clients » au front, au cou et au bas-ventre. Il retourne à la bête pour lui enlever les poumons et la poitrine qu'il met dans une marmite posée sur le feu. La viande est cuite ensemble avec des herbes magiques. On prépare également de la bouillie de sorgho. Quand le contenu du pot est cuit, le *kimbanda* leur apporte la marmite et leur fait humer d'abord le bouillon. Puis, il donne à chacun un morceau de viande et une poignée de bouillie. Ensuite, les deux se couchent par terre, en croisant les jambes, sans se dévêtir. Le magicien leur dit : *Muti : twahonyekwa*. « Dites : nous avons été réunis. » Et ils disent : *Twahonyekwa*. Puis il leur ôte les pagnes, car ils ne pourront plus les vêtir. Il fait maintenant une « onction » au front avec des « remèdes », à commencer par l'enfant et il prononce les mots sacramentels qu'ils doivent répéter, chacun avec la modification correspondante : *Napa-hukile tate*, dit-il à l'enfant : « J'ai réveillé (littéralement) mon père ; j'ai réveillé ma mère. » Le mari dira : « J'ai réveillé ma femme », et l'épouse : « J'ai réveillé mon mari. » Celui-ci conclura gravement : « Nous ne nous séparerons plus jamais ! »

La nuit venue, ils prennent le repas avec le *kimbanda*. Quand ils sont rentrés dans la hutte, il leur fait une dernière onction avec le contenu de l'estomac de la chèvre. Les dernières recommandations données, ils les quittent et eux se couchent ensemble, ayant eu soin de mettre la peau de la chèvre tuée sous une autre, qui sert habituellement de drap de lit.

VI. Purification des veufs et veuves

Nos indigènes ont une conviction profonde de la survivance après la mort mais ils ne se livrent pas à des spéculations au sujet de la durée de la vie dans l'au-delà, mais ils se refusent à croire que la mort puisse être le fait d'une nécessité naturelle. Comme à tous les hommes, il coûte énormément à nos primitifs de quitter la bonne compagnie des parents et amis, parmi lesquels il faut compter le conjoint. Il est vrai qu'il n'occupe pas la première place dans l'ordre affectif, car ce que l'on a dit au sujet de l'amour conjugal du Bantou, qu'il doit céder le pas au lien qui l'unit à la famille naturelle, est l'expression exacte de la vérité. Cependant, ce serait tomber dans l'autre extrême, si l'on voulait déclarer inexistants des sentiments d'amitié et d'affection entre époux. Si, pour la femme, surtout quand elle vit dans un

ménage polygame, le mari est d'abord le maître, il ne laisse pas d'être l'*omuali*, l'époux respecté et d'une certaine façon, aimé. Pour l'homme, la femme est sa « propriété », c'est vrai, mais par libre volonté et aussi, par amour. Quand donc la mort cause la séparation violente des deux conjoints, il faut que le survivant garde au mort une certaine fidélité. Il ne pourra se remarier sans être passé par un rite de purification, rite qui a en même temps le but de signifier à l'esprit du mort qu'il ne vienne pas, par un sentiment de jalousie, troubler la nouvelle union.

Voyons maintenant comment se pratique ce rite dans quelques tribus. Il est assez simple chez les Nyanekas et les Kuvaes, où il consiste en un simple « lavage » du veuf ou de la veuve. A titre d'exemple, indiquons quelques détails du rituel employé chez ceux-ci. Trois semaines, plus ou moins, après le décès du mari, l'héritière du défunt lave la veuve et la frotte avec du beurre. Quand il s'agit d'un veuf, c'est un frère de la femme défunte qui procède à ce petit rite. A cette occasion, on tue un bœuf, mais il n'est pas offert en sacrifice et tout le monde peut en manger la viande.

La cérémonie accomplie par les Ambos et les Humbis se ressemble beaucoup dans les points essentiels. Dans les deux cas, il n'y a pas seulement lavage pratiqué par un *kimbanda*, mais encore la réalisation d'un acte sexuel symbolique dans lequel les organes du sexe opposé sont représentés par un moulage en argile. Les Kwanyamas donnent à cette cérémonie le nom de *olu-fi*, terme qui vient du verbe *oku-fya* « mourir » et ne dit rien sur son essence. Les Kwamatwis, autre tribu ambo, l'appellent *olu-dia*, ce qui paraît venir du verbe *oku-dia*, qui veut dire sortir et aurait donc le sens de sortir du veuvage. Les Humbis emploient un terme plus compliqué : *okuliwaouya*, que l'on pourrait traduire par « être mangé par le départ, se prémunir contre les mauvais effets du départ (décès) ». Comme leur rituel est plus complet, donnons-en la description, malgré la répugnance que certains détails pourraient nous inspirer. Pour apprécier ces coutumes à leur juste valeur, plaçons-nous au point de vue indigène, qui nous fait comprendre sans hésitation que rien, dans cette cérémonie, ne vise à la satisfaction sexuelle, mais que son but est tout autre.

A la fin du deuil d'un homme ou d'une femme, on appelle secrètement un magicien spécialiste, — homme ou femme — Il conduira le veuf (ou la veuve) à un ruisseau pour le laver dans l'eau courante, sans oublier de mélanger des drogues magiques à l'eau. Le petit pagne passé entre les jambes doit être emporté par le courant. Dans les régions où l'on ne dispose pas d'eau courante, on en apporte dans des vases, mais on ne peut pas se servir d'eau de puits, il faut aller la chercher au *Kunene*. Les « remèdes » magiques sont au nombre de cinq : 1. Un ongle de poule. 2. L'écorce de l'arbuste *elombolo*, qui a pour but de favoriser les relations entre la veuve et son futur mari. 3. De petits morceaux de l'arbuste *elao*, synonyme d'un autre substantif qui signifie « bonheur ». Son but est évidemment de porter bonheur dans le mariage futur. 4. *otiyhomi*, qui est une herbe. Elle prétend signifier : « le mari a dit : Je suis parti, tu peux rester (sous-entendu, tu peux te remarier

tranquillement). » 5. L'écorce de l'arbre *omutenge* (*Sterculia*). Signification : « cette petite enfant a eu de la malchance, il faut faire renverser ce malheur (*oku-tengulula*). » Font partie également des « ingrédients » une file de perles blanches et une houe. Tandis que la doctoresse dispose les objets magiques dans une corbeille, elle en explique la signification d'une voix à peine perceptible. La veuve s'assied étant généralement entièrement dévêtue. La *kimbanda* commence par la marquer à la craie rituelle (*ompheyu*) au front, à la poitrine, au ventre et sur les bras. Une aide de la magicienne verse maintenant le liquide sur le corps de la veuve tandis que sa maîtresse procède au lavage de toutes les parties du corps y compris la langue. A la fin, on sert à la cliente sur une houe, un peu du mélange précédemment décrit et elle l'avale sans mot dire. Voilà donc, pour ce qui est de la « matière » du rite. La « forme » n'est pas bien fixée et est laissée à l'inspiration de l'opérateur. Il fera des réflexions comme celle-ci : « Toi, homme (mari), tu es parti. Laisse-la maintenant en paix ! » Ou encore, s'adressant à la femme : « Quand tu auras trouvé un autre homme, que vous puissiez bien vous supporter ! » C'est après ce lavage qu'a lieu la réalisation de l'acte symbolique. Il s'agit bien de « *actus genitalis cum emissionem seminis, vel humoris (quoad mulierem)* ». Pour un homme, on procède comme ceci : « *Vir ipse vulvam ex luto fictam in manu tenet et in ea actum genitalem peragit. Quo facto kimbanda cum luto et semine infuso fecit quod dicitur : okupata.* »

Pour une femme : « *kimbanda membrum virilem luteum in manu tenet atque in vaginam introducit donec vidua humorem emittat. Quibus peractis, fecit quoque okupata.* » Il est à remarquer que, dans les deux cas, avant de la présenter, la guérisseuse frotte avec des « reinèdes » l'argile moulée. Le terme *okupata* veut dire « boucler, enfermer ». L'écoulement sexuel est enfermé dans une boule de boue, qui, à son tour, sera introduite dans la concavité d'une termitière, comme nous allons voir. Ceci terminé, on procède à ce qu'on appelle *okufeta* : le nettoyage du corps par frottement avec de la poudre de l'écorce d'*omupanda*. Pour cela, la guérisseuse se fait aider par d'autres femmes, parentes de la veuve. Quand tout le corps a été énergiquement frotté et complètement dégrasé, la magicienne ramasse toute la poudre et en pétrit une boule. Elle ceint maintenant les reins de la veuve du fil de perles mentionné plus haut, non sans avoir d'abord enfilé deux rondelles d'écorce d'*omutenge*.

Ensuite, elle appelle son mari, et les deux emportent les deux boules, celle d'argile et l'autre de crasse, afin de les *okupata* dans une termitière. Pour cela faire, ils se rendent seuls à l'emplacement choisi. Dès que les boules ont été enfouies en terre, les deux s'assoient à côté et boivent une tasse de bière, ce qui termine la cérémonie.

On n'aura pas lu ce petit récit sans être frappé de l'insistance du geste de *okupata*. C'est comme si, dans cette boule, tout un passé malheureux ait été enfermé, cadenassé pour ouvrir la porte à un avenir radieux.

Religion and Magic among the Isneg

Part V: Samples of Pakkáw

By MORICE VANOVERBERGH C. I. C. M.

Contents :

Preliminary Note

- I. Texts Obtained from Baydan, a Tawit Man
- II. Texts Obtained from Uwil, a Bolo Man
- III. Texts Obtained from Lampa, a Dangla Man
- IV. Texts Obtained from Yadan, a Nagbabalayan Man
- V. Texts Obtained from Umila, an Abbil Man
- VI. Texts Obtained from Salinen, a Bayag Man
- VII. Texts Obtained from Magayam, a Bayag Man

Preliminary Note

All proper names of persons that occur in the *pakkáw*, are fictitious, and the language differs considerably from the common Isneg speech ¹. While the natives easily understand the *pakkáw*, because they have heard these stereotyped phrases since their tender years, an outsider, even though he understands Isneg perfectly well, is often at a loss and catches their meaning only with the utmost difficulty. This is due to :

1. The use of antiquated terms and expressions.
2. The omission of many small particles, as connectives, articles and so on.
3. The frequent use of syncope or elision of letters and syllables.
4. The twisting of words from their true meaning.

All this is more marked in the *pakkáw* of some settlements than of others, as will be seen from the following texts. In a few villages, the natives even use a sound (which I mark *ë* : pronounced A as in fAte), which is entirely foreign to genuine Isneg.

¹ For earlier parts of the present paper see : *Anthropos* 48. 1953. pp. 71-104 (Part I : The Spirits) ; *ibid.* pp. 557-568 (Part II : The Shaman) ; *ibid.* 49. 1954. pp. 233-275 (Part III : Public Sacrifices) ; *ibid.* pp. 1004-1012 (Part IV : Other Observances).

I. Texts Obtained from Baydan, a Tawit Man

(O dialect, Main branch)

1. *nináyawmi* *anáyǎn*

We went for heads to Anayan

sinantanpátko ya baba-nǎn

I cut a rich one

pandá inaxédān.

(at the) end of the swept (part).

The usual form of the stem *náyaw* is (*k*)*áyaw*, "head-hunting".

Anayan is a small settlement of Isneg in the province of Abra.

The form *sinantanpát*, "to have been cutting", is preferred to *sinanpát*, "to have cut", because the reduplicated form sounds more solemn than the simple form; the progressive form of the verb has lost its real meaning and is used only for emphasis. Other reduplications that occur in the *pakkáw*, should be understood in the same way. *Tanpát* means "cutting with an ax".

Here *inaxédān* stands for "yard about the house"; industrious Isneg wives always keep it clean. *Pandá inaxédān*, "the limit of the yard", is a stereotyped phrase; it stresses the bravery of the man who went to attack the enemy in his own village, near his own abode.

2. *Sinipsiprúdko* *rukkadén*

I cut off the head of Rukkadeng

tapkál náyá provinsiyál gáarden.

above the provincial garden.

Siprúd means "cutting off with repeated strokes".

The *tapkál* of a place is the ground that is situated at its upper boundary, toward the mountain slope, not toward the river.

The provincial garden is an orchard that is taken care of by the officials of the government at Kabugaw.

3. *Dam-ánmi anáyǎn*

We enter Anayan

inebiébinako ya baba-nǎn.

I held a rich one.

Dam-án means "to step on something".*ébin* means "holding by the arm"; here: "killing while taking hold of".

The first verse has the form of the present tense, the second one, that of the past; such anomalies are frequent in the *pakkáw*.

4. *Sini-dúgko baláy kulázan ka anáyǎn*

I burned (the) house of Kulangan at Anayan

dí paám natolǎyǎn

it is not yet inhabited

pandá iyǎn.

since then.

By saying that he burned the house, he intimates that the owner was murdered ; this insinuation, however, does not satisfy him and, in order to avoid any misunderstanding, he clearly states that nobody has ever lived there since. This is, in fact, a pleonasm as it would be impossible for anybody to occupy a house that was burned down ; but the intention of the speaker is to make it plain that he killed a man at that place, and, to express his meaning, he uses a stereotyped phrase : "nobody lived there since".

5. *Dam-ánko ka langáman*

I enter Langgangan

sinantanpátko ya balbalásan.

I cut a young girl.

6. *Manáyawkami magwawaxtyān*

We go for heads (we) brothers

du-du-liyānmi ya sōnan.

we cut off the head of a tusked boar.

Manáyaw is the ordinary form : prefix *man* and stem (*k*)*áyaw*.

Du-li means "running toward a prey that fell down in order to give the finishing stroke" ; here : "cutting off the head".

Sōnan or "tusked boar" stands for "man".

7. *Lankánmi baláat*

We enter Balakat

tanatuxút napútad

a couple were cut

natáy manín námag.

died also Namag.

Tana is the prefix of units ; *tanatuxút* : literally : one having a mate.

Pútad means "cutting off a part of" (something long and comparatively slender : a cane, a stick, and so on).

Manín means "again" : and again a killing, viz., the third one. In English we could hardly say : "Namag died again", and besides, it would not render exactly the meaning of the Isneg phrase. In Isneg this expression is correct, because the adverb "again" refers exclusively to the concept "death" : and again a man, Namag by name, died.

8. *Dam-ánmi abuxáwan*

We enter Kabugawan

sinantanpátko ya ímal.

I cut a mute one.

9. *Dattaxánmi dibáxat*

We enter Dibagat

pinaxáyúbko to nal-allá.

I held a (person) to be pitied.

Dattág means "taking down" from a shelf and so on ; here : "putting down one's feet on, stepping upon, entering".

Paxáyúb means "to hold by the hand" ; here : "to kill while holding the hand".

10. *Dam-ánko dammán*

I enter in front

bináyo- to sônān

I pounded a tusked boar.

Dammán means "the place in front, at the other side of the stream ; the place of the enemy".

Báyo means "pounding rice" ; here : "spearing while holding the spear". A person who pounds rice never loses hold of the pestle ; he does not throw it.

11. *Dattaxánko makalkaldán*

I enter the Makalkaldang

bináyo- ya balbalásan.

I pounded a young girl.

Makalkaldang is the name of a brook near Tawit.

12. *Sinamtámko amúlam*

I stole Amulam

kitó manan-anúnan.

at the time the anunang tree bears fruits.

Tamtám means "looting".13. *Buétanmi ka kallaggán*

We rush to Kallaggan

sinabtábko to sônān

I cut a tusked boar.

Kallaggan is a part of the forest that is occupied by Negritos.

Tabtáb means "cutting off the upper part of the head".14. *Dattaxánko mandáya*

I enter upstream

sinantanpátko to agtá.

I cut a Negrito.

15. *Bináyo- to ménal*

I pounded a brave

itó wanílan xaggáyánān.

on the sill (of the) door.

16. *Dináy-ásānmi to nal-allá-*

We rushed at a (person) to be pitied

kiyá naxi-xi-bát.

in the dark.

Dáy-ás means "pounding rice thoroughly" ; here : "rushing at".17. *Adúami magwaráxi*

We are many brothers

sissánā- nantáb ka óki.

I alone cut a vulva.

The latter term stands for "woman".

18. *Dam-ánmi anáyón*

We enter Anayon

sinarótko to xoón.

I cut a sow.

Tarót means "cutting off the head of a person who is still living".

Xoón or "sow" stands for "woman".

19. *Lankánko babaláy*

I enter (the) town

tamtāmā- ka panáy.

I steal a panay jar.

If he was able to steal a jar, he must have killed the owner.

20. *Kitó asiddálo-*

While I was a soldier

bináyo- ya puxút

I pounded a Negrito

kiyá puxút balóko-

at the foot (of a) balokok tree.

Siddálo: from the Spanish *soldado*, soldier.

21. *Nepadátko to agtá*

I cut a Negrito

kiyá manarindadáxa.

at the time of red clouds.

Padát means "cutting on a wooden block".

Manarindadáxa: the late afternoon, when the clouds take on a red hue (*dáxa*: blood).

22. *Is sinalbátko ya magkabáy*

Then I overtook a horseman

kiyá manalintotóxo.

at noon.

Is is an obsolete word: at the (time).

Salbát means "overtaking by using a cutoff".

Kabáy: from the Spanish *caballo*, horse.

Alintotóxo means "top of the head".

23. *Dattaxánko katabblanán*

I enter Katabblangan

sinantanpátko to paiyán.

I cut a relative (of theirs).

24. *Dam-ánko lannán*

I enter Lannang

bináyo- to magmanamanáam.

I pounded the big ones.

Magmanamanáam: from *ná(k)am*, "mind, will, sense"; *mandám* often means "parents, ancestors"; *magmanáam*: to have sense, not to be young any more.

25. *Dam-ánko katabblán*

I enter Katabblangan

linawláwigko to kalaóán.

I hooked a Tuao man.

The *láwig* is a kind of fishhook.

Kalaóán: literally: a man who wears the kind of G string that is worn by the people of Tuao, a town in the province of Cagayan.

26. *Inámatko to sônān*

I pursued a tusked boar

dampulawáxan.

near the hearth.

Thus: into his own home.

27. *Lankánko anăyăn*

I enter Anayan

xináputko to sônān

I caught a tusked boar.

28. *Lankánko anăyăn*

I enter Anayan

xináputko to sônān

I caught a tusked boar

xakkánko xináput ka săy-ăn

I did not catch him with a spear

ta xináputko ka badăn.

as I caught him with a headax.

Thus: not from afar by throwing a spear at him.

The *badăn* is a kind of headax.29. *Lankánko masilud*

I enter Masilud

tamtāmā- ka badăn.

I steal a headax.

Masilud is a settlement near Ripang.

30. *Winarwărko to pána*

I loosened (a bundle of) arrows

kadató tarúpa-

(distributing them) to my companions

inalbigko ya isá.

I shot one.

Tarúpa: from the Spanish *tropa*, troop (of soldiers).The *albig* is a kind of arrow.31. *Winarwărko to inawét*

I loosened (a bundle of) arrows

ka lúbon táwit
 at the pool of Tawit
inumlād ya sinápit.
 was sunk a boat.

The (*k*)*awét* is a kind of arrow.

Sápit means "dirt, refuse"; here *sinápit* stands for a kind of canoe.

32. *Adúkami magwawaxiyān*

We are many brothers

nagdu-liyā- ka kulibanbān.

I cut off the head of a butterfly.

Kulibanbān often stands for *kaduduwá*, "soul"; here it means "person".

33. *Dattaxānko ilóko*

I enter the Ilocos provinces

nagdu-liyā- ka dippáso.

I cut off the head of a walker.

Dippáso: from the Spanish (*caballo*) *de paso*, walking (horse). Here he means the rider.

34. *Is pinaltó-ko bannáy*

Then I shot Bangngay

kiyá amusiyān.

at the camote field.

Paltó- means "arrow".

35. *Lankánko masilud*

I enter Masilud

tamtāmā- ka lúxut.

I steal lugut beads.

36. *Dam-ánko bannág*

I enter Bannag

sinalbátko to ibanág.

I overtook a Christian.

Bannag is a settlement near Pamplona, in the province of Cagayan.

37. *Kané sibálānmi masilud*

When we stop at Masilud

tamtāmā- ka rusúd.

I steal an iron pot.

Sibálān means "to stop for a while at a place on one's way to a place farther on".

38. *Poāndakami dató ibanág*

They imprison us the Christians

tamtāmā- ka duyát.

I steal a duyát dish.

The *pó(k)o-* is a trap for monkeys.

39. *Sinantanpátko we gusmán*

I cut Guzman

ki lúbon kolimán.

at the pool Koliman.

The Koliman pool is situated in the Tawit river.

40. *Pinarakólko we ammayáwān*

I cut Ammayawan

kiyá si-si-dám.

in the evening.

The *paraḱól* is an ax for splitting wood.*Si-si-dám*: about 6 p. m.41. *Adúami magbubúlon*

We are many companions

sissánā- naggábon

I alone killed two

ka abulón.

companions.

Maggábon: to kill two at the same time; this is a feat much admired by the Isneg.

42. *Pánnā- maxaloxó-*

I go to hunt deer

pinaltó-ḱo we lémo.

I shot Lemo.

43. *Dam-ánḱo xannád*

I enter Gannad

pina-lágko to xaggág.

I made sink a giant.

Pina-lágko: from the stem *allád*, "going to the bottom". Cf. 31.44. *Dattaxánko puttúl*

I enter Futtul

inebiēbinḱo to patúl

I held a chief

ḱam paám sittó

not only that

no díyā- na-ná kiyá xabérno.

if I had not been taken by the government.

Kam for *akḱán*, N changing into M before P.

Pa(ḱ)ám is a small particle which is hard to translate; it may mean "also, still, yet"; here *ḱam paám* should be translated "and not".

The phrase *ḱam paám sittó* and similar ones are stereotyped in the *paḱḱáw*; they mean: "that would not have been the end of it, if . . .", "there would have been more victims, if . . ."

Xabérno: from the Spanish *gobierno*, government.

Na-ná (caught, as a bird is caught with a noose) *kiyá xabérno*: to have people ruling one (and forbidding head-hunting), to be under the rule or control of the government.

45. *Dattaxáńko bannág*
 I enter Bannag
sinalbátko we sikaþ.
 I overtook Sikap.

46. *Talló baddiko*
 Three I wound
kid aggabigabérno
 at the time of the government
nam äy bakkánnā- naservádo
 but I am not sixty years old.

At the time of the government: since the government was established (about 1910).

(*Na*)*servádo*: from the Spanish *reservado*, reserved. In Spanish times, people who had attained their sixtieth year, were dispensed from paying the cedula tax, they were *reservado*.

47. *A-rân dató mana-mân*
 In front of the big ones
rimpágko móton ni siddäýw ka alapiwan.
 I cut (the) mouth of Siddayaw at Alapiwan.
Mana-mân: from the stem *ná(k)am*, "mind, will". Cf. 24.
Rimpágko: I cut him where the lips meet. Alapiwan is a settlement near Nagan.

48. *Dam-ánko masi*
 I enter Masi.
sinalbátko amulmulsi.
 I overtook Amulmulsi.
 Masi or Pamplona is a town in the province of Cagayan.

49. *Tulúpanko nagsimbanân*
 I go upstream to Nagsimbanan
séami tumpât ka apáyaw
 and we walk along the Apayaw river
binadánko e sabadaw.
 I cut Sabadaw.

50. *Sinantampátko i bali-nán*
 I cut Baliknang
pandá inaxédân.
 (at the) end of the swept (part).

51. *Dam-ánmi anäýân*
 We enter Anayan
nasasabláy to baba-nân.
 hung a rich one.

Sablăy means "hanging (clothes) on a line"; here it means that the victim was killed while climbing the ladder of his house and stayed there without falling down.

52. *Pittowánko ba-ba-nănan*

Seven times I tell

ta rinabrabbăńko lugmánan

that I cut Lugmanan

danní si-si-dám.

near evening.

Rabrăb means "trimming the edges", for instance of a bamboo tube, by cutting away the superfluous parts.

53. *Dam-ánmi labniyăn*

We enter the Labnian

du-du-liyănmi băyyónan.

we cut off the head of Bayyongan.

The Labnian is a river near Sinundungan, in the province of Cagayan.

54. *Lankánko id bilibid*

I enter the prison

sinantanpătko to polis ka xisi.

I cut a policeman at Gisik.

Bilibid is the name of the prison at Manila.

Polis: from the Spanish *policía*, police.

Gisik is the native name of the place where the provincial garden is situated. C. 2.

55. *Kané lankánmi katabblanán*

Then we enter Katabblangan

du-du-liyănmi to sônăn

we cut off the head of a tusked boar

nanansadăn ka agdăn.

at the foot of the ladder.

Nanansadăn: the part of the ground where the ladder stands.

56. *Is dam-ánko pansiyăn*

Then I enter Pansian

appăt to narabrabbăn

four the cut ones

limmá to nabulixăn.

five the carried ones.

Búlig means "carrying on a pole between two persons".

57. *Dattaxánko marakkarakká*

I enter the Marakkarakka

pinaltó-ko to agtá.

I shot a Negrito.

The Marakkarakka is a brook that flows into the Magububung river.

58. *Dattaxánko malúnug*

I enter Malunung

maraaraáb to paltó-
in great numbers the arrows
sissánā- bakkán nagliúd.
I alone did not turn my back.

59. *Dam-ánko apáyaw*

I enter the Apayaw
isbánkō wi kadáw
I shoot Kadaw
tanná ni alxáw.
(in the) middle of the day.

Isbán: from the stem *(k)isáb*, "shooting with a gun".

60. *Dam-ánmi mandäya*

We enter upstream
bakkánkō inusár to pána
I did not use an arrow
ta inusárkō to aliwá
as I used a headax
pinaxäyúbkō to maláxa.
I held Malaga.

Inusár: from the Spanish *usar*, to use.

Pinaxäyúb: Cf. 9.

Malaga is the name of a renowned head-hunter; here the name is, of course, fictitious.

61. *Wéko dam-án pagdawwán*

At my going to enter Pagdawwan
sinantānpátkō to sōnān
I cut a tusked boar
neusáb xídam.
at the fall of evening.

Wéko, "the going of me": this form is obsolete. Actually the stem *wē* (going) occurs only in combination with a form of the prefix *ma*: *mawéyā*-, I go; *mawéa*, you go; *mawé*, he goes; *nawé*, he went.

Neusáb xídam: about 6 p. m.

62. *Däy-ásänmi dató siddálo*

We rush at the soldiers
nagbäyān ka sal-ít
palisaded by lightning
inámatkō oplis.
I pursued Oplis.

Palisaded by lightning: protected by guns.

63. *Is dāy-ásänmi to babaláy ka makalkaldán*

Then we rush at the houses at the Makalkaldang
rinabrabbánkō diyápan.
I cut Diapan.

64. *Dam-ánmi to babaláy ka tannág*

We enter the houses at Tannag

sinantanpátko we magbáyad.

I cut Magbayad.

Tannag is situated near the Río Grande de Cagayan.

65. *Tanatuxút tabtábko*

A couple I cut over the eyebrows

appát tarótko

four I cut off their head

isá baddíko

one I wound

duwá ámatko.

two I pursue.

This *pakkáw* is called *mamalín*, "to complete". The complete catalogue of bravery includes four kinds of attack: cutting off the calvarium, cutting off the head, wounding and pursuing.

66. *Is iyá- pē yid mabiyág*

When I live

kané dam-ánmi matún

then we enter Matun

naminpáttā- naggábon

four times I killed two

ka abulón.

companions.

When I live: after I was born.

Matun is situated near Magububung.

67. *Dam-ánko makkulalín*

I enter Makkulaeling

sináy-ánko to ababbín.

I speared a child.

Makkulaling is situated near Tawit.

68. *Dăy-ăsânmi puttul*

We rush at Futtul

sininálko we bittáyon.

I speared Bittayong.

69. *Dăy-ăsânmi narbá*

We rush at Narba

napútad to panólo dató agtá

was cut the chief of the Negritos

bakbán piám sissá

not only one

no diyā- mansín kitó pána.

if I had not feared the arrows.

Narba is situated near Talifugu.

70. *Sininálko ya úbat năyá ibanăg*
 I speared the buttocks of a Christian
kid sinálko na taxansi.
 with my spear a *taxansi*.
 The *taxansi* is a kind of spear.

71. *Āwánko di naglannán ka lamán*
 There is none I did not singe of the wild boars
kid lēkus nid alawaxán.
 in the whole world.

This *pakkáw* is used by Negritos who attend an Isneg *săy-ám*; it shows more than anything else that the Negritos are not head-hunters.

72. *Mapánnā- ka láko*
 I go to the Lako river
nagsinnăyonā- a talló.
 I killed one at a time three.

73. *Dam-ánko darnăyo*
 I enter the Darnayo
pinaggábonko to anito.
 I killed two spirits.

The Darnayo is a brook situated near the Koliman pool of the Tawit river.

This is a Magapta *pakkáw*: it may have been pronounced by the late *Ponkít* whose heroic deeds have been recorded before (Cf. The shaman).

74. *Sinantānpátko to baba-năn*
 I cut a rich one
ka bantăy ka bilân
 on the mountain at Bilang
naxaliwá ka ampilân.
 he had as a headax an Iloko cutlass.

Bilang is situated on the Malaweg river, in the province of Cagayan.

75. *Dattaxánko bantăy ka sal-ăy*
 I climbed (the) mountain at Sal-ay
binăyo- to la-lakăy.
 I pounded an old man.
 Sal-ay is situated on Mt. Solo.

II. Texts Obtained from Uwil, a Bolo Man

(O dialect, Main branch)

1. *Is wē- damkán nagbăyúxăn*
 At my going to enter Nagbayugan
sinantānpátko dăyá magkăan.
 I cut those who eat.

Is wē- is a stereotyped phrase, now obsolete; *is* is sometimes omitted.

Wē- for *wēk* or *wēko*, the K being replaced by the glottal catch in the main branch of the O dialect (Cf. I, 61).

2. *Is wē- damkán talipúgu*
 At my going to enter Talifugu
sinantanpátko ya bagbaxó
 I cut a young man
manabáliyo ki manalintotóxo.
 riding a horse at noon.

Manabáliyo: from the Spanish *caballo*, horse.

3. *Wē- damkán*
 At my going to enter
asippán baba-nán.
 Asippan a rich man.

When I entered, the rich Asippan was there (not expressed but understood: I killed him).

4. *Is wē- damkán táwit*
 At my going to enter Tawit
sinantanpátko ya nagkáwit.
 I cut an angler.

5. *Is wē- damkán rípan*
 At my going to enter Ripang
sinarótko ya bagbaxó
 I cut a young man
kiyá tanrib na tappán.
 at the edge of a precipice.

6. *Is wē- damkán kaba-nán*
 At my going to enter Kabaknan
sinantanpátko ya baba-nán.
 I cut a rich one.

7. *Is wē- damkán kalápug*
 At my going to enter Kalapug
sinantanpátko ya ba-bakát
 I cut an old woman
namalidan ki dapúg.
 beside the hearth.

8. *Is wē- damkán mabduwán*
 At my going to enter Mabduang
sinantanpátko ya balbalásan
 I cut a young girl
ki tanrib na tappán.
 at the edge of a precipice.

9. *Is wē- damkán talipúgu*
 At my going to enter Talifugu
sinarótko ya manarót.
 I cut a cutter.

The stem of both *sinarót* and *manarót* is *tarót*.

10. *Is wē- damkán rípan*
 At my going to enter Ripang
sinantanpátko ya magkaxéd
 I cut a sweeper
ki pandá náyá nagkaxédān.
 at the edge of what was swept.

III. Texts Obtained from Lampa, a Dangla Man

(O dialect, Main branch)

1. *Kindútko basunélan*
 I nipped Basungelan
ka póton balintúxān.
 on top of a rock.
Kindút: from the stem *kaddút*, "nipping", and the infix *in*.
2. *Mánko dam-án ka talipúgu*
 I come to enter Talifugu
sinantanpátko ta sidálo
 I cut a soldier
nagtaáy kabáyo
 (who) rode (a) horse
nagsibáddáy bádo
 had across his shoulders (a) coat
nagra-rám kandéro
 held (a) cooking pot.
Sidálo, kabáyo and *kandéro*: from the Spanish *soldado*, "soldier", *caballo*, "horse", and *caldero*, "caldron".
3. *Sissánā- kabi-bikkān*
 I alone the smallest
kadakamí ki binuwán
 among us at Binuan
kinámatko to sōnān
 I pursued a tusked boar
kitó baba-lanān.
 at the ford.
4. *Lankánko pē yid bilíbid*
 I enter also the prison
binalbalsígko to polís
 I cleft a policeman
kan to xisí.
 at Gisik.
Balsíg means "splitting (wood)".
5. *Mánmi dam-án talipúgu*
 We come to enter Talifugu

dakamí magkaapinsán

we cousins

limmá to narabrabbán

five the cut ones

talló to bátug uwá-

three in front of mine

kam pam tittó

not only that

no di agsidsidálo.

if (there were) no soldiers.

Out of the five that were killed, I took three. *To bátugko* would mean "in front of me". The term *uwá-*, "mine", emphasizes the fact that he killed them: they were his. This is a pregnant construction; in ordinary speech: *talló to bátugko uwá-*, "three (lying) in front of me were mine"; instead he says: (there were) three (lying) in front of what was mine.

6. *Tumúyokami ma- ka atăyúg*

We go and the brother-in-law

kitó xiyán dató puxút

to the place of the Negritos

appát to natarót

four the cut ones

nagtan-addúg palattúg

like thunder (the) guns

kánnā- xassát nalidug

I was not out of breath sorry

tānā- paám manarót

I am there still to cut

nagpadát dapúg.

cutting on (the) hearth.

Free translation: I go with my brother-in-law to the place of the Negritos; four lose their heads; the guns boom like thunder; but I am neither out of breath nor sorry I have come; I am still on the spot to cut off a head using the hearth for a block.

Palattúg: from the Iloko *paltóg*, "gun".

Kánnā- for *akkánnā-*; *tānā-* for *atānā-*.

In the last four verses all the small particles are omitted.

7. *Kané mánako dam-án anăyăn*

When I come to enter Anayan

binalbalsígko to balbalásan

I cut open a young girl

kitó pandá adánan.

at the edge (of a) garden.

8. *Labbanánko pē yid labbán did mandamta*

I split also the coconut of our ancestors

kané mánako dam-án anăyăn

when I come to enter Anayan

sinantanpātko to baba-nān

I cut a rich one

kitó danní ya xidam.

at the approach of evening.

Labbanān means "to split a coconut at the time of the *pakkāw*".

Labbanān: half a coconut, after it has been split; it stands for the whole coconut.

9. *Binalbalsigko to xoón*

I cut open a sow

kitó dagdaxiyúm.

at the brook.

Dagdaxiyúm: a brook that flows between steep rocks.

10. *Kané mánko dam-án ka rónan*

When I come to enter at the Ronan

sinantanpātko to baba-nān

I cut a rich one

kitó pannád badduwān.

at the dam (of the) fork.

IV. Texts Obtained from Yadan, a Nagbabalayan Man

(O dialect, K branch)

1. *Nagdattāggā- ka katabblanān*

I entered Katabblangan

sinantanpātko to baba-nān

I cut a rich one

ka pandá kinaxédān.

at the edge of the swept (part).

2. *Tittówā- a kabi-bikān*

I alone the smallest

kadakamí tanapagbubulonān

of us companions

māy maddiyā- kiyá pintukélan

but I do not want to carry at one side

béxanko inisiwān.

I always carry on a pole.

Tittówā: that only, I.

Pintukélan: a load that is carried at one end of a pole without something to counterbalance it at the other end.

Bēg: all; *béxan*: to do all.

Isiw: a pole; *isiwān*: to carry a load on the shoulder by means of a pole, one half of the load at either end; *inisiwān*: what is carried that way.

3. *Nagdattāggā- ka anāyān*

I entered Anayan

xinapxáputko ya lamán

I caught a wild boar

măy bakkánko xináput ka săy-ăn

but I did not catch it with a spear

nam äy xináputko ka badăn.

but I caught it with a headax.

4. *Nagdattágkami ka maxaptá*

We entered Magapta

natăy to duwă

died two

ăy nagnadnaddá to isá.

was dying one.

5. *Kinisbănko we yadán*

I shot Yadan

ka tapkál ka silinan

above Silingan

măy dita ma-gónăn

but we cannot endure

ka tanabúlan

for one month

bakkán pikám tittó yăn

not only that

măy séyā- maibonoxăn.

but and I was surrounded by Christians.

We could not stop taking heads for a whole month.

Maibonoxăn: I do not understand this term as it stands. My informant said that it meant that the Christians came: there would have been more of it, if the Christians (the government?) had not come. Therefore I believe that the term *ibonóg* stands for *ibanág*, "Christian"; *maibanaxăn*: to be beset by Christians. The change of A into O is quite common in songs, prayers and so on.

6. *Kané nagdattággă- ka lannán*

When I enter Lannang

sinantanpătko to balbalásan

I cut a young girl

kitó danní sisi-dám.

at the approach of evening.

7. *Pimpatănko pē ya magba-ba-năn*

Four times I already told

ta rinabrabbănko we lagmánan

that I cut Lagmanan

kitó danní xidxidam.

at the approach of evening.

Xidxidam and *sisi-dám* have the same meaning.

8. *Kané dăy-ăsănmi dató lamán*

When we rush at the wild boars

talló to nasilpútān
 three the pierced ones
āy appāt to nabixādān
 four the wounded ones
māy bakkān pikām tittó yān
 but not only that
māy séyā- mada-nanān.
 but and I am overtaken.

Bixād: a large wound inflicted by a headax.

9. *Kané umānā- a xurbān naglitakān*
 When I come to the settlement of Naglitakan
minkuwá nagpadtān
 they were done for on the block
óton balintúxān.
 on top of a rock.

10. *Kané umānko wa iddagān*
 When I come to ambush
ditó anāyān ka mabduwān
 the Anayan people at Mabduang
siyām to narabrabbān.
 nine the cut ones.

11. *Kané umānā- taglōdan tannág*
 When I come walking downstream to Tannag
nanarindadáxa taggád.
 it was the time of red clouds below.

Manarindadáxa means "the time of the day when the clouds are red, at the setting of the sun"; this is compared to blood (*dáxa*). Here the same term (in the past: *nan*) is used to denote that everything was covered with blood: a figure of speech which originates in another figure of speech and comes back to its original meaning.

12. *Kané umānā- taglōdan apōpan*
 When I come walking downstream to Apopan
sinantanpātko we lagmānan
 I cut Lagmanan
kitó piduwá dalanādan.
 at the second summer days.

Piduwá: a second time.

I do not know at what time of the year the Isneg have summer days a second time; perhaps the whole expression is nothing but an ornament of the *pakkaw*.

13. *Kané umānko wa iddagān*
 When I come to ambush
to babaān ka sikálaw
 the ferry at Sikalaw

duwá to nagbalbalinsáxaw.
two the dying ones.

14. *Kané umánko wa xurbán naglibakán*
When I come to the settlement of Naglibakan
duwá to narabrabbán.
two the cut ones.

Naglibakan is an Isneg village in the province of Abra.

15. *Kané din umánko wa taglódan na ballán*
When I come to walk downstream at Ballang
annám to narabrabbán.
six the cut ones.

16. *Inummánkami ya nanaliyúg*
We went for trade to Ilocos
nagtan-addúg palattúg
like thunder (the) guns
mäy bakkánnā- natáy naglidug
but I was not dead sorry
ta turónnā- alá manarót
because I continue only cutting heads
nagpadáttā- kitó dapúg.
I cut on the hearth.

Natáy naglidug: Cf. III, 6, where a similar expression occurs: *xassát naliidug*.

I continue only: I do nothing but.
Magpadát means "to cut on a block".

17. *Kané umánko wa taglódan paliwan*
When I come to walk downstream to Paliwan
siyám to narabrabbán
nine the cut ones
piduwaádko ya magba-ba-nán
a second time I tell
nagdattággā- ka katabblangan
I entered Katabblangan
duwá to nagtuntungáyán
two those who stumbled
kitó babaán.
at the ferry.
Stumbled: were killed.

V. Texts Obtained from Umila, an Abbil Man (O dialect, Abbil branch)

1. *Kané- aná- dam-án pagsán*
At my coming to enter Pagsan
sinipsiprúdko to ba-nán
I cut a rich one

ansép inagédān
(at the) edge of the swept (part).

The expression *kane- aná-* is obsolete and similar to *is wē-*, "at my going".

In ordinary speech, *kané*, "then when", does not end in a glottal catch.

Actually the stem *an* (coming) occurs only in combination with a form of the prefix *um*: *umánka*, come; *umán*, he comes; *umánkami*, we come. Pagsan is situated near the boundary of the province of Ilocos Norte.

2. *Kané- aná- dam-án magububún*
At my coming to enter Magububung

namidduwánā- naggábon
twice I killed two

nam áwánnā- sininnáyon.
but I did never kill only one.

3. *Kané- ánmí dattaxán mapalón*
At our coming to enter Mapalong

sinipsiprudko ni amogón
I cut Amogong

kitó sidun battón.
above (the) pool.

Mapalong is situated near Dallawas.

4. *Kané- aná- dam-án pagsán*
At my coming to enter Pagsan

nadágus narbá
at once it fell down

akkán din paám ummá iyān
not like that

no diyā- nabirnuwán
if I was not governed

āy akkán paám natolāyān.
not yet inhabited.

Narbá: from the stem *rabbá*, "falling down"; this is said of floors and so on.

Nabirnuwán: from the Spanish *gobierno*, "government".

It would not have ended there, if there had been no government to stop me; Pagsan is not yet inhabited.

VI. Texts Obtained from Salinen, a Bayag Man

(O dialect, Bayag branch)

1. *Kanén dam-ánko annán nagsipitán*

When I enter at Nagsipitan

panaruit nagdammadammán.

there was much crying (of) those that were in front.

Kanén and *kané-* (Abbil branch) have the same meaning.

Nagsipitan is situated on the path that leads to the province of Ilocos Norte.

The usual form of the stem *sarnit* is *sárit*.

Nagdammán: the enemies.

2. *Kanén lankánko tataglódān*

When I enter the Tataglodian

siyām to rinabrabbān.

nine the cut ones.

The Tataglodian is a brook; the name means "the place where one walks downstream".

3. *Kanén dam-ánko a náto*

When I enter above

nanagsipúllā- ólo.

I got four heads.

Sipúl means "four coconuts".

4. *Dam-ánko pē yid wánag sidáxa*

I enter also the river Sidaga

newalánko to ólo dató buwáya

I threw down the chiefs of the crocodiles

nam diyā- nagduggaduggá.

but I was not troubled.

Newalánko: I caused to be stretched out.

Ólo means "head (3)", "chief", "source (19)".

Buwáya or "crocodiles" stands for "braves".

5. *Lankánko pē imandáya*

I enter also those that live upstream

pinagra-sípko to duwá

I killed at one time two.

dámo maladága.

(at the) beginning (of) evening.

Dámo maladága: about 6 p. m.

The word *dámo* is a mere ornament.

6. *Kanén manúlunnā- wánag panáyān*

When I go upstream (along the) river Panayan

inámatko to sōnān

I pursued a tusked boar

dámo paglawagán.

(at the) beginning (of) light.

Panayan or Clavería is a town in the province of Cagayan.

Dámo paglawagán: early in the morning; *lawág* means "light".

7. *Dam-ánko pē itó wánag otó*

I enter also the river of Oto

inámatko bagbagó

I pursued (a) young man

dámo manalintotógo.

(at be) beginning (of) noon.

The river of Oto is a small brook called *Marág*.

8. *Dam-ánko pē linátan*

I enter also Linatan

inarérigko kitó ba-nán

I killed a rich one

ganni pagmaatán.

near morning.

Linatan is situated near the source of the Apayaw river.

9. *Labbánánko pē labbán inakkóna*

I split also the coconut of the elder brothers

linabbalabbánko to duwá.

I split two.

The second splitting refers to heads.

10. *Nanáyawā- dáyā*

I went for heads (to) Daya

*nagandóriyā-*I got an *andori* tattoo*batúgān duwá.*

representing two.

The *andori* is the tattoo of successful head-hunters.11. *Naglawláwawā- nelloón*

I went around (the) Ilocos provinces

nanibáluddā- duwá awitán

I imprisoned two roosters

inansép inagédān.

(at the) end (of the) swept (part).

(K)awitán or "roosters" stands for "men".

12. *Dam-ánko anáyán*

I enter Anayan

sináyáwko to báyan

I jumped the palisade

āwánko nasalsalgédān.

I was not hurt.

Actually the settlement of Anayan has neither palisade nor fence.

13. *Labbánánko pē yid labbán imandáyā*

I split also the coconut of those who live upstream

ta kanén no magisissánā- manáyaw

as when I alone go for heads

talló to ámatko.

three those I pursue.

Kanén no: then when.14. *Mamalikáttā- pē ta kanén mánā- makullapáap*

I declare also that when I come walking without light

binalbalsígko to ba-bakát

I cut open an old woman

dámo *pagrignát.*
(at the) beginning of not seeing your way.
Mánā- for *umánā-*.

15. *Naăyáwānko dammán*
I went for heads in front
inabébin̄ko to ba-nān
I took by the arm a rich one
itó dámo gíggídam.
at the beginning (of) evening.
Abébin̄ and *ébin̄* (Cf. I, 3) have the same meaning.

16. *Dam-ánko pē anăyăn*
I enter also Anayan
itagtăgko to sanapagwawagiyăn.
I run away with a group of brothers.

17. *Labbanănko pē yid labbán*
I split also the coconut
ta kanén no nagtammóami se itó sônân
as when we met and the tusked boar
nalpúg to tablân.
dead the tablang tree.
When I and the "tusked boar" met, the fight was so hot that the trees were scorched and died.

18. *ninăyawko pē dalúdân*
I went for heads also to Daludan
nam di pam natolăyăn
but not yet inhabited
pandá iyăn.
since then.
Daludan is situated near the source of the Apayaw river.

19. *Sulúnanko pē ólo apăyaw*
I go upstream also (at the) source (of the) Apayaw
pinaltó-ko to marasi-buwáw
I shot Marasikbuaw
itó gumăygăyáw aldăw.
at the going down of (the) day.
Súlun̄: elsewhere *túlun̄*.
Itó gumăygăyáw aldăw: about 4 p. m.

20. *Dam-ánko pē anăyăn*
I enter also Anayan
inarótiko to pagadduwăn
I cut Pagadduan
dámo pagmaatân.
(at the) beginning (of the) morning.
Arót: elsewhere *tarót*.

VII. Texts Obtained from Magayam, a Bayag Man
(O dialect, Bayag branch)

1. *Kanén no dam-áyánko lúbon malabinádan*
When I enter (the) pool of the Malabinadan
nagduduwañmi to árān.
we two got an Aran.
Dam-áy means "stepping on something".
The Malabinadan is a river near Pamplona.
Arān, a spirit, stands for "Negrito".
2. *Kanén no bumlán balinugánko*
When becomes strong my arm
diyā- pinesurośuro
I did not ask for teaching
a pádao a bagbaxó
from my equals young men
balikuwátan̄ko din nam nepadát̄ko to ólo
I turn it but I cut the chiefs
nató ipatpató-
of the people of Patpatok
itó adixi nató bárut
at the pole of the wire
nagduldulpág ka manila
reaching Manila
diyā- naduggaduggá.
I was not troubled.
Patpatok is situated near Pagsan.
The pole of the wire that reaches Manila : a telegraph pole.
3. *Dam-áyánko sidág*
I enter Sidag
nanilmáśśā- ba-bakát
I killed (an) old woman
āwán nadamadámag.
nobody heard about it.
Sidag is the source of the Apayaw river.
4. *Dam-áyánko lóko*
I enter Ilocos
nanitamánnā- a ólo
I buried a chief
itó giyān nat kōnvento
at the place of the rectory
nagbuniyág námin bagbagó
baptized all young men
nagbāggā- na nagbádo
I wore a G string and I wore a coat

diyā- naxan-anó.

I was not hurt.

All through the *pakkáw*, he insists upon the fact that he, an Isneg, killed a Christian :

Lóko : Ilocos, inhabited by Christians.

Tamán : "tomb, burying", ceremonies being conducted by the priest.

Konvénto : from the Spanish *convento*, the residence of the priest.

Buniyág : baptism.

5. *năyánko din ada-lán*

My going (to) the Adaklan

árig arindadagán

like the setting of the sun

ne tăyúg gammán

the brother-in-law of Gammang

kitó púnān

through the gun

balikuwátanko din nam dam-ăyánko

I turn it but I enter

bobón piddig

(the) houses of Piddig

sinantanpátko to bálán.

I cut Balang.

năyánko and *aná-* (Abbil) have the same meaning : both terms are obsolete.

The Adaklan river, at Clavería.

Arindadagán : Cf. IV, 11.

My gun caused Gammang's brother-in-law to be covered with blood (like the setting of the sun).

Bobón means "ridge of the roof", hence "house".

Piddig is a town in the province of Ilocos Norte.

Balang is the name of an astute Iloko who was never attacked ; here it is fictitious, of course.

6. *et kanén no dam-ăyánko garanádan*

When I enter Garanadan

sinantanpátko to ba-năn

I cut a rich one

to anséb nat băyăn.

at the edge of the palisade.

et and *is* (I, 22 and II) have the same meaning.

et kanén no : literally : at the (time) then when.

Garanadan is situated near Solsona, in the province of Ilocos Norte.

Anséb for *ansép* ; P changed into B before N.

7. *Labbanánko pē ya labbán ded wawági*

I split also the coconut of the brothers

ta kané no taglódanko taglódān

as when I walk downstream the path that goes downstream

siyám to newalán
 nine those who were stretched out
námin nabáyúgán
 all on a bayug
taltalípi badduwán
 (on the) level ground (of the) fork
nasuldiyán apután
 beaten Aputan
di pam natoláyán
 not yet inhabited
pandá iyán.
 since then.

The *báyug*, in which heads are placed, has been described before. The *talípi* is a small plot of level ground near the bank of a stream. Aputan is situated near Abbil.

8. *et kanén no dam-áyánko nanganliyán*
 When I enter Nanganliang
pinultánko to sóñán
 I grabbed a tusked boar
to mókāt nató badduwán.
 at the face of the fork.

Nanganliang is situated on the path that leads to the province of Ilocos Norte.

The face of the fork is the exact place where the two streams meet.

9. *Kanén no iyá- to magbagbagó*
 When I am a young man
mapúlo binuyó-ko
 ten I caused to stink
magasút dinuklúsko.
 one hundred I assailed.
10. *Kanén no dam-áyánko pamplóna*
 When I enter Pamplona
naktarrunát adígi ammaná.
 burnt (the) post of Ammanga.
Adígi or "post of the house" stands for "house".
 After having killed the owner, of course.
11. *es kanén máńko dam-áyán tannág*
 Then I come to enter Tannag
úrăy napôli dămag
 even though returned (the) news
ta natáy ne lámag.
 as died Lamag.
es and *et* (6) have the same meaning.

Though the honor (news) was reciprocated (returned), though one of my men was killed, I killed Lamag (a fictitious name).

12. *es máńko dam-ăyán sibbulđan*

At my coming to enter Sibbulaan

magsibbsibblú- akkēliyán

scatter (the) inhabitants

ăwánko namidduwán

I had not to do it a second time

đi pam natolăyán

not yet inhabited

pandá iyán.

since then.

Sibbulaan is situated near Clavería.

The term *sibblú-* is chosen for its consonance with the name of the town. *Akkēliyán*: from the stem *ili*, "town", the combination *ka...an* of companionship and the prefix *ak* of coördinate words.

13. *Kanén no máńko dam-ăyán nagsipitán*

When I come to enter Nagsipitan

nagsánit nagdammadammán.

wept (the) enemies.

14. *et máńko ăyáwan puriyád*

At my coming to go for heads to Puriad

sinantanpátko ne aláb.

I cut Alab.

Puriad is situated in the province of Abra.

15. *et kanén no năyáwanko nagbăyúgān*

When I go for heads to Nagbayugan

sinantanpátko to ba-năn

I cut a rich one

to unág abaanán.

inside (the) tobacco field.

16. *et kanén no máńko ursúdan pansiyán*

When I come to pierce Pansian

naggannagannás pandá iyán.

peaceful since then.

The *ursúd* is a cane or something similar that is used for piercing the joints of bamboo tubes; *ursúdan*: to pierce; here it means "to enter".

17. *et kanén no dam-ăyánko matuwăg*

When I enter the Matuag

tummúxubbā- na nanámat.

I killed pursuing.

The Matuag triver is situated near the Marag.

Túxub (elsewhere: *súkub*) means "killing a person who was wounded by somebody else.

18. *Dam-ăyánko nagbilagán*

I enter Nagbilagan

nebilāgko ne unni

I sunned Unni

to gansād nató bagí.

at the foot of the precipice.

Nagbilagan is situated on the path that leads to Ilocos Norte and got its name, according to the Isneg, from the number of corpses that, in former times, were exposed to the sun (*bilág*) there: it is completely bare and, consequently, constantly exposed to the sun.

The term *bilág* is chosen for its consonance with the name of the place. *Bagí* means "cataract".

19. *et kanén no dam-āyánkko dagára*

When I enter Dagara

kinurabánnā- buwáya

bit me (a) crocodile

kanén lumbéttā- annúd

when I come here

mánnā- pinaxagásān kané apátut.

I come to be cured by Apatut.

I was wounded by a brave and asked an old woman, Apatut by name, for medicine.

20. *Dam-āyánkko lu-bón*

I enter Lukbong

namissánnā- nagsinnáyon

once I killed one

namidduwánnā- naggábon.

twice I killed two.

Lukbong is situated near Pamplona.

Gottesvorstellung und Gottesnamen im nördlichen Waldland von Kamerun

Von JOHANNES ITTMANN *

Inhalt:

1. Der mit dem Ahnendienst verbundene Gottesname
2. Der mit dem Himmel verbundene Gottesname
3. Der christliche Gottesname

Im alten Kamerun war von religiösen Kultgegenständen und -einrichtungen nicht viel Auffälliges zu sehen: keine Tempel, keine Priesterkaste, keine für religiöse Übungen festgesetzten Kalendertage. Sehr wenig deutete also auf Religion hin. Und kam einer der wenigen europäischen Beobachter einmal zu einer kultischen Feier, so konnte er sie leicht für eine Familien- oder Sippenzusammenkunft oder gar Volksbelustigung halten, der jede religiöse Weihe zu fehlen schien. Denn auch die Gebete waren oft obszön anmutende Handlungen, die durch Lachen und Schwätzen der Mitbeteiligten unterbrochen werden konnten und unverstanden blieben. Wer beachtete, daß die Palaver- oder Versammlungshütte zugleich auch Kultstätte war und die meisten Tänze kultischen oder doch magischen Zwecken dienten? So hatte der Satz, daß die Primitiven ohne Religion seien, ein scheinbares Recht. Und doch war und ist das ganze Leben dieser Menschen von Religion durchwoben, ihnen war geradezu alles religiös. Von anderem abgesehen, denke man etwa an Ahnendienst, Pflege der Seele, Abwehr feindlicher Mächte und Sicherung des Bestandes der Sippe.

Neben all dem vielen, das wir gemeinhin als Heidentum bezeichnen, hatten diese Leute aber auch eine lebendige Gottesvorstellung. Mochten sie in Gefahr stehen, auch Dinge zu ihrem Gotte zu machen, indem sie ihnen, wie etwa dem Orakel, selbständige Macht, Allwissenheit, Voraussicht zuschrieben, so wußten sie doch auch, daß über all den Machtmitteln ein Höheres waltet, das man zwar nicht durch Opfer bestechen, aber in den Nöten des Lebens anrufen kann.

* Pfarrer in Groß-Umstadt, früher Missionar in Kamerun.

Ihre Gedanken kreisen um zwei Vorstellungen: Einmal ist es der mit dem Ahnen- und Fruchtbarkeitskult verbundene Name, der unter den verschiedenen großen Stammesgruppen wechselt, z. B. östlich des Mongo¹ ist er abgeleitet von dem alten Bantu-Wortstamm *-yambe*, der sich in den verschiedenen Sprachen durch Lautverschiebung nur wenig verändert; westlich des Mongo spricht man bis nach Nigerien hinein von *obasi* und im oberen Gebiet des Kreuzflusses von *mándēm*. Zum andern wird aber dem Namen für „Himmel, Sonne“, im alten Bantu *li-yuva*, die höchste Bedeutung zugemessen. Durch Lautverschiebung hat dieses Wort bei den verschiedenen Stämmen eine wechselnde Form angenommen, hat aber überall im vorderen Kamerun die gleiche Bedeutung; wir nehmen hier im allgemeinen das Duála-Wort *lóbà*. — Um diese beiden Namensgruppen bewegen sich die folgenden Ausführungen: Was die Namen den Leuten bedeuten, wie sie sich unterscheiden, und zuletzt wie sich der Name *Lóbà* „Gott“ im westlichen Teil des Kameruner Waldlandes einbürgerte.

Zunächst seien noch einige Namen minderer Bedeutung aus der Fülle anderer besprochen: In allen Stämmen redet man vom „Schöpfer, Wirker“, aber oft so, als sei er etwas Besonderes neben den beiden im folgenden besprochenen Größen; so die Duála von *muwekedi*² dem „Schöpfer“, die Bankón von *mfeja*²-*bot*, dem „Menschenschöpfer“, die Basä von *mpega*²-*nkoñ*, dem „Schöpfer der Erde“. Die Antwort auf den fragenden Morgengruß der Bakwiri *o liai boámò?* „geht dir's gut?“ ist *na sómì maëké*² „ich grüße (= danke) den Schöpfer“, und dabei wird die rechte Hand gen Himmel erhoben. — Ähnlich spricht man um den Kamerunberg von *ewondë*, Duála: *ebondë* „das Formende, Schmiedende“, das die Kinder schmiedet und sie dann im Blute der Mutter entstehen läßt. Im Bellen des Flughundes, den man gelegentlich auch in übertragener Weise *ewondë* nennt, hört man des Formenden Hämmern auf dem Amboß und sagt dann *ewondë e wondë moánà* „das Formende schmiedet ein Kind“ und weiß, daß eine in der Nähe des vernommenen Schreies wohnende Frau in Hoffnung kommt. — Die Keáya haben neben dem auch sonst am Kreuzfluß vorkommenden Gottesnamen *obasi* noch *ebrukpaki* „Erhalter“ (von *o bure kpaki* „der die Sachen aufbewahrt“), also die „Kraft, welche aufbewahrt“ (was im Fruchtbarkeitskult angestrebt wird); ihn ruft man auch an gegen falsche Beschuldigung: *ebrukpaki a re k' oso a mēge se mē nka yā esum dji* „der Erhalter im Himmel weiß, daß ich dies nicht getan habe“.

1. Der mit dem Ahnendienst verbundene Gottesname

Der vom schon genannten Ur-Bantu *-yambe* abzuleitende Name oder seine Entsprechung in anderen Kamerunsprachen wird stets beim Ahnendienst und Fruchtbarkeitskult zusammen mit den bei den Schatten versam-

¹ Die in Kameruner Wörtern vorkommenden fremden Laute bezeichnen: *ñ* = velarer, *ɲ* = palataler Nasal, *ɛ* = offenes e, *o* = offenes o. Die Tonzeichen: ' Hochtון, ' Tieftון, ' Mittelton, ^ steigender, ^ fallender Ton, stehen nach der Regel: Tieftון wird nur gesetzt, wo er im Wort auf einen anderen Ton folgt; ein Tonzeichen gilt auch für die folgenden Silben, bis es durch ein anderes abgelöst wird. — Wo die Herkunft der Kameruner Wörter nicht angegeben ist, gehören sie der Duála-Sprache an.

² Abzuleiten von dem erschlossenen *peka* „erschaffen, herstellen, erfinden“.

melten Vorfahren angerufen. Diese „Schatten“ heißen bei den meisten Stämmen des Berichtsgebiets nach einem ursprünglichen Wortstamme *-limu*. Bis weit nach Südostafrika hinein geht dieser Nominalstamm parallel dem Verbalstamme *lima* „auslöschen (intr.), verlöschen“, ohne daß es m. W. bis jetzt möglich war nachzuweisen, daß diese beiden Stämme einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Denn wo man *-limu* für den Gottesnamen gebraucht, ist dieser Zusammenhang nur schwer denkbar; vgl. *mándém* bei den Banyángi. Wo man aber wie in Kamerun mit dem Stamme *-limu* die in den Hades abgeschiedenen Schattenseelen meint (welche Bedeutung wohl auch zugrunde liegt, wenn *-limu* als Gottesname gebraucht wird wie in dem *mándém* der Banyángi), liegt die Ableitung dieses Nominalstammes vom Verbalstamme *-lima* „verlöschen“ nahe; die Abgeschiedenen wären also *bedimò*, Einzahl: *edimò* (Duála) „die Ausgelöschten“³. Wie dem aber auch sei, der Name *ńambé*, entstanden aus *ni-yambe*, oder *obase* oder *mándém* ist jedenfalls mit den Ahnenseelen irgendwie so sehr verbunden, daß man ihn z. B. in der Bakundú-Gruppe anruft mit *obas' a melimò* „Ahnengottheit“. So ist Ahnenkult in Kamerun zugleich *ńambé*- bzw. *obase*- bzw. *mándém*-Dienst. Verehrungsart, Kultort und Sitz dieser Gottheit wird daher im Ahnendienst und Fruchtbarkeitskult ersichtlich.

Bei den Bakósi und ihren Nachbarn um Kupé und Mánengüba wurde nun dieser Totenkult besonders gepflegt. Nach den Gesetzen der Lautverschiebung müßte die Ahnengottheit *ńambé* dort *ńamé* heißen. Sie heißt aber *mwa-ńamé*, und das bedeutet außer „Ahnengottheit“ auch „Ahne, Abgeschiedener“ und „betagter Mann (mit grauem Kopfe)“, in der Mehrzahl *be-ńamé* „die Ahnen, die Schatten“. Mit der Vorsilbe *mwa*- und dem Namen des Gründers bezeichnet man in der dortigen Gegend Orts- und Sippennamen. So heißen z. B. nach der Überlieferung die Söhne des Gründers des Bakósi-Stammes *Asúme*: *Ńó*, *Etúyè*, *Asúme Ndém* und seine Tochter *Etánè*, und darnach die Großsippen des Stammes: *mwa-Ńó*, *mwa'Étúg*, *mwa'Asúme Ndém*, *mwa'Étan'* und dazu die fünfte *Mbog Múd*; Dorfnamen aus dem dortigen Gebiet sind z. B.: *mwa'Ébàg* „Sippe des *Ebayè*“, *mwa'Ákù* „Akusippe“, *mwa'Àvì*, *mwa'Álon'* u. a. Also wäre *mwa-ńamé* der Zusammenschluß aller von *ńamé* herkommenden Ahnengeister, und erst durch Abstraktion wird daraus die „Ahnengottheit“, deren ursprünglicher einfacher Name unter den dortigen Stämmen nicht mehr gebraucht wird. Das wäre analog der Hierarchie hier auf Erden: An der Spitze der Heimstatt steht der Hofherr, die Sippe überträgt deren Ältester, die Großsippe beherrscht das führende Glied der Führersippe, und dem ganzen Stamme steht der Älteste jener Sippe vor, der durch Herkommen, Reichtum oder Verdienst die Führung zugefallen. Es ist tabu, diese Staffelung nicht zu achten. Die Welt der Abgeschiedenen entspricht dieser Organisation. Beim Anrufen nennt einer zuerst seinen verstorbenen Vater, dann Großvater, Sippenvorsteher, Großsippen-, Stammesgründer und zuletzt den Ahnherrn der verwandten Stammesgruppen (dieser heißt im genannten Gebiete: *nguá*), als Spitze aber *mwa-ńamé*, die über Stamm und Stammes-

³ So erklären auch geschulte Eingeborene dieses Wort;

gruppe ragende Ahnengottheit. Wie einer als Familienglied nicht direkt zum Stammeshäuptling gelangen kann, sondern nur durch Vermittlung der vorgesetzten Häupter, so auch zum Ahnengotte nur auf dem jenseitigen Instanzenwege. Die Unterwelt, der Hades, wo die Schatten samt *mwá-ñámé* hausen, ist ihnen ein Ebenbild unserer oberen Welt; nur sind die Ahnen bald als reiche Besitzer der unsinnlichen Welt, bald als auf die spärlichen Opfer der Hinterbliebenen angewiesen gedacht. Unterbleibt diese „Fütterung der Schatten“, so leiden sie Mangel und lassen dies die Irdischen entgelten; und wer auf Erden keinen Opfernden hinterläßt, kommt als Schatten in Not und geht zugrunde. Denn die „Ausgelöschten“ existieren nur so lange, als man ihrer auf Erden gedenkt.

Diese Ahnen haben nun zur Ahnengottheit Zugang und sind die Mittelsleute zwischen ihr und ihren Nachkommen. Im Grasland Kameruns ist diese Gottheit noch deutlich der Urahn selbst, während im Waldland mehr zwischen den Ahnen und ihrer Gottheit unterschieden wird. Hier weiß man davon, daß Ahnen vergessen werden können und daß andere Sippen andere Ahnen, andere Stammesgruppen andere Stammväter haben. *ñambé* aber oder seine Entsprechungen in anderen Gruppen steht und bleibt stets über allen. Deshalb umschreibt man seinen Namen auch gern mit „der Ewige, Unabänderliche, der Wirker“. Die Ahnen sind, den Heiligen der Katholiken gleich, „Fürbitter“. Sie vermitteln die Gaben, die die Gottheit den Irdischen zukommen lassen will, und umgekehrt wendet man sich im Fruchtbarkeitskult an sie um Verwendung bei der Gottheit, die man sich zwar nicht denkt als eine Person, die sieht, hört, denkt, liebt usw., sondern mehr als einen Hort aller Güter, einen „Brunn, daraus uns früh und spät viel Heil und Segen fließt“. So kann man auch nicht sagen: die Gottheit „wohnt“ unter der Erde, sondern sie „ist“ dort. Immerhin ruft man sie zusammen mit den Ahnen an, und wenn die Stämme der Bakundú-Gruppe von *obas' a melimò* „Gottheit der Schatten“ reden, so sehen sie in ihm, ähnlich wie die Bakósi-Gruppe in *mwá-ñámé*, die etwas abstrakt gedachte Gesamtheit der Ahnen, denen doch auch einmal Persönlichkeit eignete, und wie ihnen gibt man gelegentlich auch der Ahnengottheit den Titel *sángo* „Herr, Vater“.

Im allgemeinen sind es zwei Orte, da man Ahnen und -gottheit anruft, je nachdem es sich mehr um sippisch-öffentliche oder um private Angelegenheiten handelt: *dibálà* „Ahnenopferplatz (der Siedelung)“ oder *dikundú* „Abfallhaufen (hinterm Hause)“.

dibálà, bei den Bakósi: *ndié* „Speiseplatz“ genannt, ist, wo der Ahnendienst im Vordergrund steht, ein freier Platz vor dem Dorfe, durch den der Weg ins Nachbardorf führt und in dem sich womöglich dieser Weg gabelt; auch in Kamerun lieben die Schatten den Kreuzweg. Wo der Ahnenkult nicht so sehr gepflegt ist, geht man einfach auf den Weg vors Dorf oder an den Ackerrand. Vor Kulthandlungen wird dieser Platz gereinigt. Der „Speiseplatz“ der Bakósi ist umrahmt von einem Kranze schlanker Drachenbäume, die himmelanstrebenden Säulen gleich den Raum abschließen und deren Kronen eine Kuppel bilden. Andernorts ist die *ndié* ein lichter Hain, dessen

Laubdach den unterholzfreen Platz beschattet. Holz darf in der Umgebung der *ndie* nicht geschlagen werden ; Früchte, wie Lianennüsse u. ä. gehören den Wächtern des Platzes, den nächstwohnenden Dorfältesten. Auf dem Platze liegen einige doppelfaustgroße Geröllsteine, die den Namen *ńó* „Schlange“ führen ⁴. Sie gelten als Sitz des Ahnengeistes, als Urkraft des Stammes, junge Frauen dürfen nicht darüberschreiten. Am Wurzelstock eines Baumes der *ndie* stehen Töpfe, gefüllt mit Sand. Dies soll bewirken, daß die Nachkommen zahlreich werden wie die Sandkörner (imitative Magie). Oft liegt oberhalb dieses Platzes noch eine kleine *ndie*, die nicht von jedermann betreten werden darf und die durch allerlei Taburegeln geschützt ist ; zum Teil ist es der Gipfel eines Berges oder im Steppenland ein Wäldchen. Wer etwa durch unbeaufsichtigten Feldbrand Feuer auf diesen Platz kommen läßt, muß die Kosten zu einer großen Sühnefeier tragen. Wer den Platz unter Mißachtung der Tabus betritt, etwa als Jäger, den umfangen Nebel, die ihm den Ausblick hindern, und beim Suchen nach dem Rückweg kommt er immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück. Opfer der Alten können den Frevler aus dem ihn umfangenden Banne lösen. Kommt er in eigener Kraft los, so haben ihn doch die „Schatten“ gezeichnet, und er stirbt in kurzer Zeit. In solchem Gehölz soll man noch alte Töpfe, Scherben, Herdsteine u. ä. finden ; wer aber solches mit nach Hause nehmen oder sich sonstiges den Ahnen Gehörendes aneignen will, dem entschwindet es unterwegs wieder aus den Händen. Denn diese Dinge gebrauchen die Schatten heute noch ; und wer rechte Ohren hat, hört an solch verrufenen Orten auch einmal Hühnergegacker, Hahnenrufe, Hundegekläff, Meckern von Ziegen, Trommelschlag, ja Tanz und ist dann anderen Zeuge für die Realitäten, die an solchen Plätzen walten.

Auf dieser *ndie* versammeln sich die Sippen- und Dorfgenossen jährlich zweimal : bei Saat- und Erntefest oder auch sonst, wenn es die Sippenführer für wünschenswert halten. Aus besonderem Anlaß kann dort auch eine einzelne Sippe feiern. Die öffentlichen Feste sind durch Besprechung der Alten und Bekanntmachung in der Siedelung vorbereitet. Vor der Aussaat gehen zunächst nur die alten Frauen auf den „Speiseplatz“, legen eine kleine Gabe nieder und vertrauen dem geweihten Boden einige Saatkörner an. Sprossen nach etlichen Tagen die Keime aus der Erde, so ist dies ein Zeichen, daß die Ahnen die Aussaat genehmigen und ihre Hilfe zusagen. Dann versammelt sich die Gemeinschaft zu kultischem Tanz auf der *ndie*, und die Feldbestellung kann beginnen. Wichtiger noch ist das Erntefest im Februar. Durch Orakel auf dem *ndie* müssen die Alten feststellen, ob das Fest an dem von ihnen festgesetzten Termin gehalten werden kann. Dazu wirft man neun ⁵ Körner der milden Ingwerart *mboń*, Bakundú : *mbongó*, Duála : *mbongoló* in eine Weinkalebasse und läßt den gärenden Wein über Nacht stehen. Gingen die

⁴ Auch bei unseren Ahnen galt die Schlange als Symbol des Ahnengeistes, wovon noch Schnitzereien in alten Häusern zeugen.

⁵ In Kamerun die wichtigste Zahl, die bei Terminsetzungen, Opfern und anderen magisch-kultischen Gebräuchen beachtet wird.

Körner unter, so ist das ein Zeichen, daß den Ahnen der Termin mißfällt, schwimmen sie obenauf, so weiß man: die Väter sind mit uns einig⁶.

Der festgesetzte Tag war nun für die ganze Siedelung tabu, niemand durfte aufs Feld oder über Land gehen, keiner sollte ein Eisen oder sonst Waffen in die Hand nehmen, denn leicht gab es an solchem Tag ein Unglück, und Blut durfte doch nicht fließen. Die Frauen brachten Feuer, Holz und Nahrungsmittel zum Platze, die Männer Ziegen und Wein als ihre Opfergaben. Jede Kleinsippe machte ihr eigenes Feuer und bereitete für Alt und Jung das Mahl.

Unterdessen hatte sich der Werwolf-Waldgeist *mwá-nkùm*, Duála: *mungí* eingestellt, der besonders Frauen und Jugend in Schach zu halten hat. Er hat in einer primitiven Hütte neben der *ndié* Platz genommen und zitiert und bestraft nun die, welche sich gegen die Gemeinschaft verfehlt und damit die Fruchtbarkeit in Frage gestellt haben, besonders sucht er unbotmäßige Frauen zu schrecken. Dabei verblüfft er dadurch, daß er alles weiß, was diesem Dämon des ausgeprägtesten Männerbundes auf manchen Gebieten ja leicht möglich ist (cf. Fußnote 20).

Der Vorsteher der Feier nimmt nun seine Weinkalebasse, hebt feierlich mit beiden Händen den Deckel ab und ruft, nachdem er das uralte Hauchopfer⁷ dargebracht, die Ahnen an und meldet: „Wir alle sind heute gekommen, um euch anzurufen und euch eine Gabe zu geben für die Ernte, die ihr uns heuer habt zukommen lassen.“ Dabei schüttet er vom Wein etwas auf den Boden⁷ und spricht weiter, lobt die Ahnen und sucht sie günstig zu stimmen.

Dieweil sich dann die einzelnen Gruppen niederlassen und ihr Mahl halten, geht eine Abordnung von bewährten Männern zur kleinen *ndié* hinauf. Sie tragen einen Teil der Mahlzeit mit sich und legen das oben unter Anrufen der Ahnen ab. Haben sie selbst ihren Teil verzehrt, so kehren sie zurück ohne umzuschauen. Einer, der von unten ausgesandt wurde, erwartet sie unterwegs, um ihre Rückkehr zu melden, worauf dann die Gesandten freudig begrüßt werden, als hätten sie etwas Großes vollbracht. Nochmals ruft dann einer der Alten für alle die Geister und ihre Gottheit an: „Schauet doch unsere Siedelung! Es sieht aus, als ob Geburt, Wachstum und Gedeihen unter Menschen und Vieh nicht mehr recht vorangehen. Darum gebt zur guten Ernte auch Nachwuchs in Haus und Hof und beschert uns alles, wovon

⁶ Ähnlich hat man früher am Mánengùba-Gebirge die Krieger gemustert. Nachdem festgestellt war, daß die vorgeschriebenen Tabu-Regeln eingehalten waren, zog die Schar, geführt von einem Mediziner, hinauf an einen der beiden Kraterseen, und jeder warf nach Anruf der Ahnen und -gottheit seine Trinkkalebasse *pid* ins Wasser. Wessen Gefäß obenauf schwamm, konnte ohne Sorgen in den Krieg ziehen. Versinken einer Kalebasse aber machte offenbar, daß die Ahnen mit dem Eigentümer nicht einig waren und er besser zu Hause blieb, wenn er nicht zu Schaden kommen wollte.

⁷ Was beim Essen auf den Boden fällt, gehört den Ahnengeistern, erst recht aber, was auf den *ndié* „Ahnopferplatz“ fällt. Dies konnte man zwar lösen, z. B. statt eines Bananenbündels gab man nur eine einzelne Banane. Fällt ein Mensch, so kann er sich durch Hingabe einer Ziege durch die zuständigen Dorfältesten lösen lassen. Schon manche Frau, die sich um solche Lösung drücken wollte, hat die Sache nachgeholt, als sie in ihrer schweren Stunde „die Ahnen gepackt hatten“.

ihr wisset, daß wir es nötig brauchen!“ — An dieses Mahl schließen sich kultische Tänze, wobei alle nackt sind.

Gegen Morgen wird dann mit Frauen und Jungfrauen, die in Hoffnung kommen sollen, ein besonderer Brauch geübt. Unter allerlei guten Wünschen legen alte Frauen den jüngeren mit Rotholzfarbe bestrichene Bananenfinger auf die Vorderarme und die so Begabten kehren singend ins Dorf zurück :

„Auf dem Speisepplatz haben wir einen Segen bekommen,
die Schatten haben uns ein Kind geschenkt!“

Keine darf auf dem Wege zurückschauen. Zuhause legen sie „das Kind“ unter die Bettstelle und bleiben darauf für einige Stunden in der Hütte, wobei sie nicht gestört werden dürfen.

Die anderen sammeln das vor einigen Tagen auf der *ndie* abgehauene Gras und Blätterwerk und tragen diese *nlék mé ba' sè* „Hinterlassenschaft der Ahnen“ heim, denn sie enthält den Segen der Alten. Man legt sie in die Hausgärten und auf die Äcker und weiß, daß diese nun Fruchtbarkeit überkommen haben (nicht als Dung, sondern als magisches Machtmittel). Die Heimkehrer aber singen getrost :

seá de nábé mbwóg e'boñ é! (Chor : *yèèèè!*)

ngaké é diág ngun apé! (Chor : *yèèèè!*)

kém é diág ngun apé! (Chor : *yèèèè!*)

„Wir alle haben die Heimstatt schön in Ordnung gebracht! (Chor : Ja, so ist's!).
Die Webevögel werden nicht mehr den Mais fressen! (Chor : Ja, so ist's!).
Die Meerkatzen werden nicht mehr den Mais fressen! (Chor : Ja, so ist's!).“

Von dem Tage an läßt jede Hausfrau etwas vom Abendbrot im Topfe zurück, damit die Schatten des Nachts kommen, ihr Teil verzehren und ihren Segen zurücklassen. Wird in diesen Tagen im Hause etwas vermißt, so denkt man nicht an einen Dieb, sondern sagt : „Das hat einer der *beñamé* genommen, um mich zu prüfen, ob ich auch das *nsimé* ‚Glücksgut‘ werde bewahren können, das er mir zugedacht.“

Neben diesem mehr öffentlichen Fruchtbarkeitskult geht her der private in Familie und Heimstatt. Gelegentlich geht eine Familie auf das Grab ihres Vaters, wenn sie ihm etwa mitteilen will, daß ein zwischen ihren Gliedern bestehender Streit geschlichtet worden sei und er nun mit seinem Segen nicht zurückhalten möge. Meist aber werden diese Gebräuche im Hofe oder auf dem Kehrlichthaufen geübt. Wer in seiner Hantierung, etwa Jagd, Fischfang, Viehzucht, Handel etc., die Ahnen und -gottheit anzurufen für nötig hält, besorgt das unter Darbringung von Opfern am Abend.

Er hat seine Familie zusammengerufen, ein Gemeinschaftsmahl mit ihr verzehrt und dabei seine Angelegenheit besprochen, auch bestehende Streitigkeiten bereinigt. Der Sippenvorsteher hat dabei unter Anheben des Kalebassenpfropfens und Ausgießen von etwas Palmwein die Ahnen angerufen, und alle haben mit dem sakramentalen *ndzé*⁸ ihr Anteil zum Opfer und Zu-

⁸ Dieses sakramentale *ndzé* oder *z* ist ein Anhauchen, wobei der Hauch mit etwas Speichel vermischt ist, begleitet von den Lauten *ndzé* oder *z*. Dieses Spuckhauchopfer

stimmung zum Gesagten gegeben. Bei anbrechender Dunkelheit gehen alle auseinander. Der Hausherr aber nimmt einen bereitgestellten Speiserest, tritt vor den Kehrthaußen hinterm Haus, ruft nochmals Ahnen und -gottheit an und klagt sein Anliegen, dann klatscht er laut in die Hände, schüttet die Speisereste zum Kehrth aus, macht kehrt und verschwindet ohne umzuschauen in seiner Hütte. Hat der Opferer darauf Erfolg in seinem Vorhaben, erlegt etwa der Jäger ein Wildbret, dann rühmt er laut der Schatten Güte, verkauft das Fleisch aber nicht, sondern hält mit seinen Genossen wiederum ein Mahl, damit sie gemeinsam für die erwiesene Hilfe danken.

Auch bei Versöhnungsaussprachen oder Rücknahme von Verwünschungen und Flüchen ruft man die Schatten an und speist sie. Ebenso ruft man Ahnen und -gottheit bei einer Feier hinter dem Hause an, wo man nach einer Geburt mit den Verwandten beisammen ist, um Mutter und Kind aus dem mit Schwachheit behafteten Gefahrenzustand der Schwangerschaft hinüberzuleiten in die Periode des Stillens und um diese Schwäche zu beseitigen. Hier sei ein bei solcher Gelegenheit in einem Bakósi-Gehöft gesprochenes Gebet wiedergegeben; nach Anrufen der ihm namentlich bekannten „Schatten“ seiner Ahnenreihe fuhr der Hausvater fort:

„Und ihr Schatten alle,
hier, hier, da wir versammelt sind,
habt ihr uns schon viel Gutes gebracht,
und gern haben wir es entgegengenommen.
So sei auch heute euch Dank gesagt für das Kind,
das wir durch eure Vermittlung erhielten.
Ihr allein wisset ja den Ort,
daher alle Güter dieser Erde kommen,
und ihr allein habt Zutritt zu ihm.

Und du, Ahnengottheit *mwá-námé*,
der du über den Abgeschiedenen waltest,
gib, daß kein Mäuschen den Platz verunreinige⁹,
wo dieses Kindlein schläft,
noch Hexerei gesehen werde, wo es ruht.
Fünf Hühnchen mögen ihm gedeihen¹⁰,
viel Guts ihm glücklich wachsen!
Gib diesem Kinde gedeihliche Güter,
sein Vater lese Wohlstand auf der Straße auf,
womit er das Kind auferziehen kann!“

ist eine Art Segensspendung. Vor einem besonderen Ereignis (Gang zum Gericht, Abschied o. ä.) nimmt ein Alter des anderen Hände und spuckhaucht hinein oder auf des anderen Stirn, Brust oder Nacken. Es dient auch zur Abwehr oder zum Bannen. Dabei zerkaut der Betreffende meist *ndóngo á munda* „Ingwerkörner“ oder ein Stück bestimmter Rinde und spuckt es dahin, wo er die Gefahr vermutet. So gehört es zu jedem magischen Brauch.

⁹ Gedacht ist dabei an totemistische Hexerei.

¹⁰ Anschaulicher Ausdruck für ‚Wohlstand‘, denn es ist eine Ausnahme, wenn eine Glucke fünf ihrer Küchlein durchbringt.

Dieses Gebet zeigt auch, daß man die Kinder (wenigstens die normalen, wegen der anormalen siehe p. 254 f.) durch die Vermittlung der Ahnen vom Ahnengott aus der Totenstadt unter der Erde erwartet. Darum betrachtet man die Kinder auch als mit *mwá-námé* im Freundschaftsverhältnis stehend und pflegt sie aus diesem Grund. Man sagt auch, den Kleinen kommen immer wieder Botschaften und Glücksgüter vom Ahnengotte und den „Schatten“ zu.

Und doch muß man die Kinder vor den letzteren auch wieder bewahren. Darum ist es Kindern verboten, an Tagen, da man die Ahnen ruft oder da ein Alter das Zeitliche segnet, sich auf dem Hofe oder den Dorfwegen herumzutreiben. Die Alten verjagen die Jugend, damit ihr von den umgehenden „Schatten“ kein Leid zustoße.

Betrachtet man die Schatten auch als Mittelsleute zwischen Lebenden und der Ahnengottheit, so schickt sich doch kein Alter zum Sterben in dem Bewußtsein: „Ich werde nun *mwá-námé*'s Gehilfe.“ Solche Aussagen machen nur die Gesunden bezüglich ihrer Vorfahren; wer aber in den Schrecken des Todes liegt, dem bleiben solche Gedanken fern. — Soweit Bakósi.

Die Grenze des Namens *ńambé* ist im Norden und Westen der Mongo-Fluß; südöstlich des Flusses gilt *ńambé* als der große Uranfänger und Wirker, der den Menschen das Dasein gibt, sie aber auch wieder zu sich ruft im Sterben. Die Duála heißen ihn daher auch *ńamb' éwèka*² oder *éwèkè*² „der schaffende *ńambé*“, während sie die unpersönlich gemeinte „Schöpferkraft“ *muwekipeki*² mehr wie etwas für sich Bestehendes betrachten. Auch in Totenklagen wird *ńamb' éwèkè* häufig als Todesursache genannt, wodurch man zeigen will, daß der Tote nicht finsterner Hexenmacht erlegen ist. Man nennt ihn auch *ńamb' á dibenga* (von *benga* „fortfahren etwas zu tun“) „Gotttheit der immerwährenden Wirkung, die immerzu am Tun ist, der Wirker, Erhalter“. So scheint im Namen selbst schon zu liegen, daß *ńambé* immer etwas umtreibt, beständig schaffend und erhaltend, und doch nicht selbständig, sondern wie ein alter Duála sagte, „nur am Rande“, nicht von sich aus, sondern abhängig von der höheren Macht *lóbà* (siehe unten). — Wenn man ein unheilbares „Eitergeschwür“ *pól' á ńambé* und eine „Wunde“, die von selbst entstand und ohne menschliche Kunst wieder heilte, *ebango á ńambé* nennt, so zeigt das, daß „man *ńambé* zuschreibt, was man auf natürliche oder übliche okkulte Weise nicht erklären kann“. Dagegen ist *búna bá ńambé* ein „gewöhnlicher Tag“, weil alles seinen geordneten Gang geht und nichts Außergewöhnliches, an finstere Mächte Gemahnendes geschieht. Mit *mom' á ńambé* und *mút' á ńambé* will man einen „Mann, eine Frau von *ńambé*-Art“ bezeichnen, die ihre täglichen Pflichten in Einfalt erfüllen und nicht mit finsternen Kräften im Bunde stehen. Zugleich sagt man aber auch von Leuten, die weit über den Durchschnitt hinausragen, sie seien *ńambé*, und wer trotz aller Belehrung nicht guten Rat annehmen will, den läßt man gehen mit *ńambé e wekí mọ nâ!* „der Wirker hat ihn so geschaffen!“ Der alte Gruß der Duála: *ńj' é túse é?* „was belebt, treibt an?“ auf den der Angeredete mit *ńambé* antwortet, zeigt, wie das Denken der Alten um den im Ahnen- und Fruchtbarkeitskult verehrten ‚Wirker‘ kreist. — Warum aber *ńambé* zur Tierklasse der Hauptwörter gehört, wird wohl immer dunkel bleiben. Ob es ursprünglich ein Totem war?

Rechtsseits des Mongo ist statt *nambé* der Ahnengottheitsname *obase* oder *obasi*, *abase* im Gebrauch; auch Stämme, die erst vor wenigen Jahrhunderten in dieses Gebiet einwanderten, z. B. die Barómbi, die nördlichen Brüder der Bankón, haben diesen Namen übernommen. Man setzt in Kamerun leicht eine andere Bezeichnung für einen Begriff, ohne ihn selbst zu verändern; und hier war der Begriff selbst gar nicht zu ändern. Bis nach Nigerien hinein bezeichnet *obase* „die Ahnengottheit“, nur ist sie hier, schon bevor sich europäischer Einfluß geltend machen konnte, mit der Himmelsgottheit zusammengefloßen, was vielleicht sudanischer Einfluß ist. Als die ersten Menschen, die im Totenkult angerufen werden, nennen die Efík in Kalabar *eka abase* und *eté abase*, was wörtlich mit „Mutter *obase*“ und „Vater *obase*“ wiederzugeben wäre. Die beiden denkt man sich mit den anderen Abgeschiedenen im Hades, während *abase* selbst mit nach oben gewendetem Gesicht angerufen wird. Die Nachbarn der Efík auf Kameruner Boden, die Bakundú, wissen zwar nichts von weiblichen Wesen im Ahnenkult (sie haben sich vom Muttererbrecht gelöst), aber man spricht dort von der *obas' a melimò* „Gottheit der (oder: bei den) Schatten“ und der *obas' a lóbà* „Gottheit im Himmel“. Und in der Überlieferung der Bakwiri wird es ganz deutlich, daß hier die unterweltliche Gottheit und der Himmelsgott bereits eine Einheit eingegangen sind, wenn die Alten anrufen: *ǎ ovas' a lóvé lá monge mó ndándo* „du Ahnengottheit im Himmel, Aufheber aller sippischen Zerklüftung“¹¹; cf. J. ITTMANN, Von der Gottesvorstellung der Bakwiri. Africa (London) 8. 1935. pp. 355-372. Doch wenn man von ihm die *misimá* „Glücksgüter“ des Ahnenkultes: Kinder, Vieh, Feldfrüchte und andere Güter des Lebens erbittet und erhofft, und dazu zugleich die Schatten um Vermittlung angeht, ist ganz deutlich, daß auch *ovase* ursprünglich reine Hadesgottheit war und mit dem „Himmel“ nichts zu tun hatte. So meinen auch die Bakundú, daß die Abgeschiedenen mit Bewilligung von *obase* den „Schatten“ eines verstorbenen Menschen im Hades zurichten, damit er auf Erden wieder als Mensch geboren werden könne. Darum ist um den *dibálà* „Ahnenopferplatz“, der hier ein freier Platz vor den Ortschaften in den Rumpi-Bergen und mit zwei Bäumen bepflanzt ist, ein Kranz von kleinen Kieselsteinen bestreut mit der gleichen Bedeutung wie die Sandtöpfe auf der *ndié* der Bakósi (cf. oben p. 244). Um diese Bäume sammelt sich die Dorfschaft zum Fruchtbarkeitskult. Den Termin hat zuvor der Dorfhäuptling mit der Frauenbundsführerin festgelegt und ihn durch öffentlichen Aufruf bekanntgegeben. Das Tabu verbietet an diesem Tage Arbeit, Reise und Streit. Am Morgen geht die alte Führerin durchs Dorf und fordert ihre Genossinnen auf, ihr zum Opferplatz zu folgen. Von dort ziehen sie zur Schöpfstelle, nehmen Wasser und bringen es ins Dorf. Dabei singen sie mit lauter Stimme: „*obase*, schaff, daß wir Kinder gebären, Mädchen und Knaben!“ Die Sippenvorsteher aber begeben sich in die Kult-

¹¹ Für das Alter dieses Namens dürfte zeugen, daß er heute auch von den Alten nicht mehr recht erklärt werden kann. *monge* (hier als Name: *monge*) heißt „Fischreuse“, die die gefangenen Fische alle umfaßt und sie nicht mehr auseinanderreiben läßt. So faßt auch *ovas' a lóbà* alle Sippen trotz ihrer *ndándo* „Zerspalttheit“ zusammen. Dies ist die einleuchtendste und verbreitetste Erklärung.

hütte und schütten vor dem geschmückten und „festgemachten“ Kultsteine Pisang, Fleisch und Öl als Opfer für die Ahnen aus und rufen dabei *obase* und die Ahnen um Fruchtbarkeit in Haus, Hof, Gewerbe und Acker an.

Auch an anderen Plätzen ruft man zu *obas' a melimò*, etwa wenn man sich zu gemeinsamer Jagd oder Fischfang anschickt. Da legt man draußen an einer Wegkreuzung das Jagdgerätee auf einen Haufen, der Führer stellt sich daneben und empfängt von jedem etwas dürres Baumlaub¹² und ruft dann kurz: „Gottheit der Ahnen, hilf, daß wir etwas erlegen!“ — Hier wird auch die Kraft des Orakels vielfach auf *obase* zurückgeführt, und wenn einer vom Orakelholen wiederkehrt, kann er sagen: „*obase* hat so oder so gesagt!“ Das ist auffallend, da man andernorts Orakel und Ahnengottheit nicht zusammenbringt, sondern nur die Auskünfte, die eine Somnambule oder eine halluzinierende Frau gibt, für Eingebungen der „Schatten“ hält.

In diesen Stammesgruppen um die Rumpiberge ruft man die Ahnen nicht über dem Kehrthauken an, sondern der Hauptpfosten des Hauses, meist dem Eingang gegenüber, mitten im Raum, vertritt die Stelle des Altars. Er ist stärker als die anderen Pfosten und oft durch Schnitzereien (meist Leguane als Symbol der Fruchtbarkeit) geziert, jedenfalls behangen mit Kräuterbüscheln als Machtmitteln und Tierschädeln, die weniger als Jagdtrophäen denn als Garantie für weiteren Jagderfolg aufbewahrt werden. Unter diesem Hauspfosten sind in Töpfen allerlei Machtmittel vergraben, vor ihm ragt eine kleine Basaltsäule aus dem Boden, um ihn liegen allerlei Gegenstände, die man für Machtmittel hält. Dieser Stein ist das kleinere Gegenstück zu dem meterhohen Basaltprisma im öffentlichen Kulthause. An beiden Steinen werden *obase* und die „Schatten“ angerufen und auf ihnen die Opfer dargebracht. Bittet die Sippe für einen Abwesenden, so legt man etwas ihm Gehöriges (*pars pro toto*) vor den Opferpfosten und streut „Friedenskräuter“, das sind Pflanzen mit mildem Saft, dazu weiße Erde und Wasser darüber. Das alles gilt als Friedens- und Segenszeichen, denn „getrunken oder gegessen oder auf den Körper gebracht schaden sie niemanden und machen selbst kleinen Kindern keine Beschwerden“. Dann kommt das Gebet; z. B. das einer Frau für den auf der Jagd ausbleibenden Sohn: „Du *obas' a melimò*, bringe meinen Sohn wieder zurück! Du siehst, wie es um mich steht, ich habe niemanden sonst, der mir hilft. Ihr Schatten, schafft, daß euer Kind wieder heimkehrt, sonst habt ihr niemanden, der euch opfert!“ — Hier am Hausaltar wird auch um Kindersegen gebetet. Der Hausvater sammelt die Seinen, legt weiße Erde und die Segenskräuter nieder, stellt eine *mpondé*¹³ Schale Wassers dazu und spricht etwa:

¹² Der Sinn ist: Jeder gibt etwas hin um zu bezeugen, er ist ganz dabei (*pars pro toto*). Freilich ein kläglicher Ersatz. Man muß das fingergroße Stückchen Fleisch gesehen haben, das man als Anteil der Ahnen an der Opferziege abgeschnitten hat. Wie klein ist die Prise Schnupftabak, der Schluck Palmwein, den man dem Vorfahren aufs Grab schüttet!

¹³ Faust- bis kindskopfgroße, der Kokosnuß ähnelnde Frucht der *Oncoba spinosa*; die sehr harte Schale wird oft mit einem Stiel versehen und als Wasserschöpfer benutzt.

„*obase*, der du im Himmel bist,
und dessen Auge des Morgens auf die ganze Erde herunterleuchtet!
Du schenkst vielen Menschen deine Güter,
aber vergisdest du denn meine Sippe mit deinen Gaben?“

Dann ruft er seine Ahnen namentlich auf und fährt fort:

„Ihr, die ihr aus unserer Sippe kommt!
Wollet ihr nun, daß eure Sippe kleiner wird auf Erden?
Eure Freunde besorgen ihren Hinterbliebenen Säuglinge von *obase*,
und diese füllen die Siedelung,
ihr aber lassèt eure Sippe schrumpfen und sehet ruhig zu.
Darum habe ich meine Frauen und Schwiegertöchter hierhergebracht,
die nicht in Hoffnung kommen,
damit ihr für sie bei *obas' a melimò* Säuglinge im Empfang nehmet in
diesem Monat!“

Hierauf nimmt der Alte Wasser, Kräuter und weiße Erde und reibt damit den Frauen die Brust ein, gewiß, daß sich das Erbetene nun einstellen wird. Am Abend wird eine Ziege geschlachtet, von deren Fleisch die Frauen ein Gemeinschaftsmahl bereiten. Ein Teil davon wird für die Schatten auf den Abfallhaufen gelegt. Und weil sich mit der Dunkelheit die „Schatten“ nahen, darf an diesem Abend nicht gezankt und gelärmt werden.

Auch im Kreuzflußgebiet wendet man sich an *obase*. Dort steht ein Pfosten im Hofe, der mit allerlei Machtmitteln behangen ist und als Hausaltar dient. Opfer — bald ist es nur etwas zerkauter Mais, bald ein Ei, dessen weiße Farbe zugleich die Unschuld darstellen soll — werden über die Machtmittel gegossen oder daraufgelegt. Man bittet *obase* um irdische Dinge, um Besuch von Fremden, mit denen man in Handelsbeziehungen treten kann, und ähnliches. Bei den Banyángì, die auch am Kreuzfluß wohnen, ruft man die Gottheit mit *mándém* (wohl aus *má ndém*, und *ndém*, wohl gleichen Stammes wie *-limu* und *melimò* „Schatten“ cf. oben p. 243) und im Graslande mit *nyi-kòb*, wörtlich „Geistwesen im Walde“ an, als dem Orte, wo nach Meinung aller Kameruner Stämme der allgemeine Zugang zum Reiche der „Schatten“ ist. — Ein Gebet der Keáya, der Nachbarn der Banyángì am Kreuzfluß, das verrichtet wird, indem sich der Betende aus einer Kalebasse Wasser über Hände und Füße gießt, lautet:

„Du *obrukpaki* (cf. oben p. 242) bist im Himmel und auf Erden,
höre mich diesen Morgen beim Waschen meiner Hände;
du kennst mich und weißt alles.
Wenn ich einem Vorübergehenden ohne Anlaß zürne
— du, *obrukpaki*, weißt das —,
dann laß deinen Tag sofort düster über mir werden!
Habe ich aber nicht solche Absicht,
so erhalte mein Leben lange und mehre meine Sippe!“

Darauf schüttet er den Wasserrest auf den Boden. Platscht das Wasser auf und spritzt hoch, so zeigt dies, daß Gott sein Gebet angenommen, und befrie-

digst klatscht der Beter in die Hände. Lautloses Wasserausschütten ist enttäuschend und zeigt, daß die Verbindung mit den Ahnen gestört ist.

Mit dieser Ahnengottheit war sicherlich nicht von Anfang die Vorstellung der „Persönlichkeit“ verbunden, sonst hätte man ihren Namen wohl in die Personenklasse der Substantiva eingereiht, was in keiner der bezüglichen Sprachen der Fall ist. Aber der Begriff der Persönlichkeit ist leicht auf sie zu übertragen, da ja die mit ihr verbundenen Schatten einmal Personen waren. Die Beschränktheit der Ahnengottheit liegt im Fruchtbarkeits- und Ahnenkult; die Gottheit überbrückt nicht recht die Sippen und kleinen Stämme, auch wenn man das unverständliche Attribut des *ovase* der Bakwiri: *monge mó ndándo* „Fischreuse der sippischen Trennung“ deutet wie oben p. 250. *ovase* steckt mitten im Irdischen drin. Überweltlichkeit ist ihm nicht eigen, denn der Hades ist nicht Überwindung der Welt, sondern ihre Fortsetzung mit anderen Mitteln. *nambé*, *obase*, *mándém*, *nyi-kob* ist mächtig, gegenwärtig, wissend für die im Fruchtbarkeitskult zusammengefaßte Gruppe, aber nicht allumfassend, nicht allmächtig, allgegenwärtig, allwissend.

2. Der mit dem Himmel verbundene Gottesname

Aber *lóbà* „der Himmel“ erstreckt sich über alles, sein Ende ist nicht abzusehen und ginge man noch so weit. „Auf dem Lande, auf dem Meere, in der Siedelung, auf dem Felde, überall hast du *lóbà* über dir. Je höher du einen Berg hinaufsteigst, desto größer erscheint dir *lóbà*. Wie das Dach größer ist als das Haus darunter, so überragt *lóbà* die Erde. Ganz am Rande der Welt, wo die Weißen wohnen, neigt sich das mächtige Himmelsgewölbe zur Erde. Dort haben die Europäer die Aufgabe, das Himmelsgewölbe zu stützen, wie man Pfosten unter das Dach setzt. Darum kommen die Weißen nach Afrika und kaufen das Elfenbein auf, das ist dauerhaft und gibt tragkräftige Pfosten für die Himmelsdecke“, so erklärte vor 40 Jahren ein alter Kameruner. *lóbà* ist groß und mächtig, das stärkste Machtmittel, das es überhaupt gibt; ohne *lóbà* wäre auch die Ahnengottheit nicht; *lóbà* ist Macht, Mana.

lóbà, vom Bantu-Wort *li-yuva* „Sonne, Himmel“, ist ein weitverbreitetes und gewichtiges Wort. Es bedeutet auch im Duála und seinen Nachbarsprachen diesseits und jenseits des Mongo-Flusses „Himmel, Firmament“ und zwar das „strahlende, reine Firmament“, bei manchen Stämmen auch „Sonne“.

Also ist *lóbà* zunächst ein Ort. Auf ihm wohnen auch Menschen. Sie sind aber nicht *míndó* (von *windà* „schwarz werden“) „Dunkelfarbige“, sondern *m'bongo* „Hellfarbige“. Schon die alten Verschlingemärchen unterscheiden diese beiden Arten von Menschen. Hat der Held den Oger erledigt und ihm den Bauch geöffnet, so daß die verschlungene Menschenwelt heraus-treten kann, so stellen sich alle in zwei Haufen auf, Dunkle und Helle, und feiern in dem Helden ihren Befreier. Auf einen gewaltigen Donnerschlag hin aber erheben sich die Hellfarbigen und gehen in *lóbà* „Himmel“ ein¹⁴. Dort treiben die Hellfarbigen ihr Wesen, wie die Dunkelhäutigen auf dieser Erde.

¹⁴ So in den Erzählungen der Alten. Die Jüngeren lassen die Hellfarbigen *ó mbenge* „meerwärts“ gehen, lassen also die „Oberweltlichen“ zu Europäern werden. — So sei

In der Trockenzeit, wenn auf Erden alles welk wird, legen sich die ‚Himmelsmenschen‘ nieder und sterben, und nur ihre Knochen bleiben übrig. Die schweren Regen des ersten Tornados erwecken sie wieder zu neuem Leben, und während der Regenzeit leben und weben sie oben wie ‚eigentliche Menschen‘ hier unten, und doch ganz anders. Besonders herrscht bei ihnen keine Not wie hienieden, alles ist in Hülle und Fülle da : fruchtbare Gärten und Herden und ungestörtes friedliches Treiben. — Früher bestand auch eine Verbindung zwischen Himmel und Erde. An einer Art Strickleiter konnten die Irdischen hinaufsteigen und mit den Himmelsmenschen Gemeinschaft pflegen, bis ein frecher Erdenmensch die oben geltenden Bestimmungen nicht achtete und sich etwas aneignete, das ihm nicht zustand. Darauf zogen die Oberen die Leiter in die Höhe, so daß kein Friedensstörer mehr zu ihnen hinaufkommen konnte. Kein Wunder, daß auch der ‚Kameruner Herkules‘ *Túb' á Mbángé* (cf. Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen 25. 1934 [Berlin-Hamburg] pp. 67 ff.) an einer hohen Ölpalme hinauf in diesen Ort des Wohlstands und ungestörten Friedens stieg und dort mit seinen Taten glänzte.

Es wurde oben gesagt, daß die Verstorbenen als Schattenseelen in den Hades der Unterwelt, in *ñambé's* Reich eingehen. Aber nicht alle. Wer kein geordnetes Begräbnis bekommen konnte, weil er eigener oder fremder finsterner Macht unterlegen, hatte keinen Zutritt zum Hades, er wurde nicht *edimò* „Schatten“ und wurde auch nicht als solcher verehrt. Wer mit einer offenen Wunde am Körper starb (durch Krieg, Unglück, unheilbares Geschwür), wer tot aufgefunden wurde (erschlagen, ertrunken, als Selbstmörder), wer ein Wassersüchtiger oder Albino war, wer dem Ordaltrunke erlag, wurde nicht in Ehren begraben, sondern als nicht geheuer formlos hinweggetan, und keine Totenfestbräuche öffneten ihm die Pforten in den Hades. Sie gehen in den Himmel ein, wo das ganz andere, das Unberechenbare und daher Anomale seine Stätte hat. Sobald nach einem solchen Todesfall der Sippe wieder ein Kind geboren war, erhielt es des Abgetanen Namen, dessen nun nicht mehr gedacht werden durfte. Er ging ja in eine ganz andere Welt ein.

Aus dieser anderen, für uns so unberechenbaren und für normale Menschen auch nach dem Tode nicht zugänglichen Welt kommen Menschen auf Erden, die freilich außerhalb der Menschennorm stehen ; es sind das die Albino und die Zwillinge.

Gleichen die ersteren nicht den hellfarbigen Himmelsbewohnern ? Sie haben ja auch nicht die dunkeln, ruhigen Augen gewöhnlicher Menschen. Darum legt es sich der Mutter und der ganzen Sippe schwer auf die Seele, wenn solch ein pigmentloses Kind geboren wurde. Sein Leben lang ist es gezeichnet. Einen Albino begräbt man nicht in die Erde, er gehört ja nicht

nebenbei erwähnt : Daß die Weißen in diesem Lande von Anfang an als besondere Wesen angesehen wurden und trotz allem noch heute als überlegen gelten, hat eine seiner letzten Wurzeln in der Meinung der Leute, daß diese Hellfarbigen aus einem besonderen Orte herkommen müssen und daß ihre Überlegenheit darum selbstverständlich ist. J. ITTMANN, Verschlingemärchen aus dem vorderen Kamerun, in : Afrika und Übersee, Bd. 36, pp. 17 ff., 115 ff., 173 ff.

in die Unterwelt ; man legt seine Leiche zwischen zwei Wurzelwände eines Wollbaums und deckt sie mit Zweigen zu. Wie die Pharmazie vor einigen Jahrhunderten bei uns noch die Schädelknochen Gerichteter besonders schätzte, so stehen hier die Knochen von Albino bei der Medizinbereitung und Zauber in besonderer Gunst. Solches Knochenschabsei erhöht die Kraft jeglichen Machtmittels.

Noch mehr als Albino erregen Zwillinge die Gemüter. Von Geburt an stehen sie und ihre Eltern unter besonderen Tabu-Regeln, die der Kinder Aufzucht noch schwerer machen, als sie ohnehin ist. Die Freude der Sippe ob solchen Zuwachses wird überwogen von der Furcht vor dem ganz anderen. Weil solche Kinder aus dem reichen Himmelslande stammen, holt bei den Bakósi der Vater nach ihrer Geburt aus den Nachbarhäusern allerlei irdisch Gut, hängt es in der Hütte auf und sagt zu den Zwillingen : „Ich weiß, daß ihr aus einem reichen Lande gekommen seid, wo aller Überfluß ist. Aber ihr seid bei uns auch nicht zu armen Leuten gekommen und werdet keinen Mangel haben. Schaut euch um ; auch wir haben Nahrung, Kleider, Hausrat, Schmuck, Vieh, Fleisch. Es wird euch nichts abgehen bei uns. Lasset es euch nun wohl sein in unserer Sippe und geht nicht wieder davon !“ Vor allem gilt es, nicht den Neid eines der Kinder gegen das andere zu erregen, damit es nicht verdrossen wieder in den Himmel zurückgeht. Darum ist nicht nur dem einen zu geben, was das andere erhält (z. B. sind Besucher gehalten, jedem der Kinder das Gleiche zu schenken), es soll in der Familie auch alles paarweise geschehen, mindestens in den ersten neun Tagen, andernfalls bleiben die Kinder nicht am Leben. Der Vater geht fortan mit zwei Speeren oder Wanderstöcken aus, in den Tragkorb auf dem Rücken stellt die Mutter bei ihren Ausgängen aufs Feld noch einen zweiten Korb. Zwillingsschwestern, die im gleichen Monate einem Kindlein das Leben schenkten, nahm ihre Mutter in ihr Haus, damit sie Töchtern und Zwillingkindern (die nicht Zwillinge waren) alles ganz gleich mache und nichts Ungereimtes passiere, denn sie fürchtete, daß die Zwillingart der Mütter auch auf deren Kinder übergegangen sein könnte.

Will ein Säugling nicht gedeihen und zunehmen oder fällt er gar in Krämpfe, so weiß man, daß ein solches Kind zusammen mit einem anderen als Zwilling hätte geboren werden sollen. Aus irgendeinem Grunde aber blieb das andere im Himmel zurück. Beide sind noch mit einem (magischen) Faden verbunden, weshalb die Krankheit *losinga* „Fadenkrankheit“ heißt. Gelingt es einem Medizinmann, diese Schnur zu ‚durchschneiden‘, so ist das Kind auf Erden gerettet, denn der Zwilling im Himmel kann nicht mehr an ihm ziehen, sondern mag sich dort einen anderen Partner suchen. Stirbt das Kind aber, so haben die Eltern oder die Sippe durch Nichtbeachten einer Regel die schwere Arbeit des helfenden Medizinmannes zunichte gemacht ; das Kind im Himmel hat seinen Kameraden auf Erden wieder zu sich gezogen, oder das geborene Kind ist an dem Faden wieder in die alte Heimat zurückgekehrt. Besonders achtet man bei Zwillingkindern darauf, ob sie nicht ‚nach der Darre schielen‘, denn dort werden Fleisch und andere Leckerbissen aufbewahrt. Wird ein solches Schielen festgestellt, so ist Gefahr im Verzuge, daß das Kind nicht bleiben will, und man muß besondere Vorkehrungen treffen.

Auch anderes Auffallende stammt aus der so ganz anderen Himmelswelt. So fällt mit den ersten Regen auch *ñamalóbà*, wörtlich: „Himmelstier“, eine Blindschleiche, nach der Volksmeinung vom Himmel herunter. „Diese Tierchen haben statt des Schwanzes hinten einen zweiten Kopf“, und es ist Tabu, sie zu berühren. Mit anderem gemiedenem Getier, wie Chamäleon u. ä. gehören Blindschleichen in die Speise, die der Mediziner den verzehren läßt, der in einen außerordentlichen Stand treten will (Jäger, Krieger), bei der Jugendweihe, in der Rekonvaleszenz u. ä.

Der Himmel ‚redet‘ aber auch wie eine Person, z. B. wenn es donnert. Die Leute meinen, das für uns sichtbare Firmament sei der aus luftigen Wolken aufgebaute ‚kleine Himmel‘¹⁵, der nachts prächtig mit Sternen ausgestattet sei und aus dem der Mond monatlich einmal, sich mühsam durchzwängend, herausschlüpfe, um sich dann wieder langsam zurückzuziehen. Der ‚kleine Himmel‘ schaue herab auf das Treiben der Menschen und habe daran sein Ergötzen. Oberhalb und hinter diesem leichten Gebilde sei aber noch ein anderer Himmel, gebaut aus schweren Steinen, in dem das Regenwasser gesammelt sei. Durch die Wolken hindurch sehe auch er, was die Menschen hier unten machen, und wisse, daß es oft nicht gut ist. Das lose Tun der Menschen erzeuge seinen Zorn, und er sage dann mit gewaltiger Stimme, so daß die Menschen darob erschrecken, zum ‚kleinen Himmel‘: „Mach Platz, ich will hinunterfahren und alles zudecken, damit all das schandbare Treiben und Hexenwerk da unten ein Ende habe!“ Aber im leichten Rollen des Donners erwidere dieser: „Ach, laß doch, warte noch! ich hab mein Freud am Treiben da unten. Laß mir doch mein Ergötzen!“ Und die gewaltigen Schläge des Steinhimmels verklängen wieder, wie sich das Gewitter verzieht.

Den Kamerunern ist also der Himmel nicht nur ein Ort, er redet auch wie eine Person, und so ist *lóbà* „Himmel“ zugleich *Lóbà* „Gott“, der über das Treiben der Menschen richtet und das Ungute verurteilt. Und so wird der gewaltigen und unberechenbaren Himmelsmacht gegenüber des Kameruner Gewissen offenbar.

Die Duála haben eine alte Überlieferung: Als *Lóbà* die Menschen erschaffen hatte, da behielt er sich das Gericht über ihr Tun vor. Man brachte die Streitsachen vor ihn, wenn die Großen die Kleinen bedrückten oder ein anderer Streit entstanden war. *Lóbà* ging jeder Sache auf den Grund und tat dann seinen Spruch, er verdamnte das Unrecht und strafte die Schuldigen. Da suchten aber manche, ihm in seine Sachen dreinzureden; sie kamen nachts heimlich und suchten ihn zu bestechen, damit er das Recht beuge. Weil er aber gerecht ist und Unrecht nicht leiden mag, betrückte ihn das sehr und er sagte: „Halte ich mich weiterhin in der Menschen Nähe auf, so werden sie mich immer wieder bedrängen und mich zu beeinflussen suchen. Darum will ich von ihnen weggehen!“ Und er zog sich ganz weit hinter *lóbà*,

¹⁵ In den meisten Kameruner Sprachen wörtlich gleich mit *mún' á Lóbà*, dem biblischen „Sohn Gottes“. — Dies nur ein Beispiel, wie leicht hier Mißverständnisse möglich sind.

„Firmament“, zurück, unerreichbar für diese Menschenwelt, damit er ungestört und unbeeinflusst richten könne. — Bei den Bankón erzählten die Alten : *Lów ngon* ¹⁶ „der Himmelsgott“ haßt ungerechte Rechtsverteidigung. Darum hat er eine *mbě makon'* „Spießgrube“, eine Art Wolfsgrube, in seiner Nähe. Kommen die Menschen im letzten Gericht vor ihn, so stellt er jeden einzelnen vor diese Grube und wirft ihn hinab. Hat einer in seinem Gericht nicht bestanden, so stürzt er in die Speere und kommt elend um. Wurde er aber rechtschaffen erfunden, so tun sich vor ihm die Speere auseinander und er kommt an einen guten Ort zu liegen, wo er Ruhe hat.

So unterschied man schon seit alters zwischen dem sichtbaren Himmel, dem Himmelsgewölbe und *Lóbà*, dem unbestechlichen Richter aller, der wie ein vernunftbegabtes und allmächtiges Wesen hinter dem sichtbaren Firmament waltet.

Am Himmel steht die Sonne, das Phänomen, das ob seiner Lichtkraft am meisten auffällt und das Dunkle aufhellt. Das Verb *sàngà* „hell, rein, weiß werden“ und seine Ableitungen wollen ausdrücken, daß etwas nichts mit finstern Mächten, Hexerei zu tun hat. Kein Wunder, wenn man auch hinter der Sonne eine sittliche Macht vermutet, die dem Finstern und Bösen abhold ist. Als solche nennt man die Sonne bei manchen Stämmen auch *dísq lá lóbà* „Himmelsauge“, bei anderen auch kurz *lóbà*. Wie das Himmelsgewölbe nicht nur eine Sippe überdacht, so schaut auch *dísq lá lóbà* alle Sippen, Stämme, Völker, die ganze Welt und ihre Werke und beurteilt sie. Sagt einer etwas Ungehöriges oder sieht man einen etwas Übles tun, so kann man ihm das verweisen mit den Worten : „Wie kannst du so etwas sagen oder tun, da doch das ‚Himmelsauge‘ da oben alles sieht !“ Auf den Rumpibergen kann jemand Streitenden zurufen : „Das ‚Himmelsauge‘ (oder *obas' a lóbà* ‚die Ahnengottheit im Himmel‘) schaut jetzt herunter, und ihr wollt streiten ? Soll es (oder sie) euch lieben, so vertragt euch !“ Ist bei den Duála Streit und er findet kein Ende, so kann einer fragen : „Was seht ihr da oben am Himmel ?“ und ein anderer antwortet : „*elólombe* ‚den Sonnenball‘“ oder „*dísq lá lóbà* ‚das Himmelsauge‘“. Darauf wieder der erste : „Der den Sonnenball oder das Himmelsauge besitzt, weiß den richtigen Entscheid schon zu treffen.“

Mangel und äußere Not sucht man im Fruchtbarkeitskult vor *hambé* zu bringen, wer aber durch andere in Verlegenheit und innere Not kommt, wendet seinen Blick nach oben und ruft *Lóbà* als Beistand, Zeugen, Rächer, Richter an. So sagt man, um seine Aussage zu bekräftigen, gern : *mbál' á Lóbà* „Wahrheit des Loba“, etwa unserem ‚beim wahrhaftigen Gott‘ entsprechend. In Bedrängnis ruft einer : *Lóbà a bí* „Gott weiß (es)“, und auf ihn setzt man seine Hoffnung mit : *Lóbà lóngwàng!* „Loba möge helfen !“ Im zweitletzten Beispiel zeigt schon das Verbalpronomen *a* deutlich, daß unter *Lóbà* eine Persönlichkeit gedacht ist.

¹⁶ In manchen Kameruner Sprachen wird *lóbà* für „Sonnenball“ verwendet, in anderen schreibt man dem Sonnenball das Schicksalhafte der Gottheit zu. Bei den Bankón fügt man zu *lów* „das Obere, Firmament, Sonnenball“ *ngon* „Scheibe, Mondscheibe“, also *Lów ngon* „Himmelsgott (nämlich) Mond“. Beachte, daß die angeführten Gebete zu *Lóbà* beim Neuerscheinen der Mondsichel verrichtet werden !

An diesen Nothelfer wendet man sich dort, wo der sippisch eng gedachte *nambé* versagen muß: Wenn man sich bedroht fühlt von Leuten außerhalb der Sippe oder von einem unbekannten Etwas, besonders durch finstere Mächte und schwarze Kunst, wenn man in der Sippe kein Recht findet, was besonders für die in eine fremde Sippe eingeheiratete Frau gilt. — Am *Mánengùba* springt die Frau, die sich in der Mannessippe bedrückt fühlt, bei aufgehender Sonne in den Hof und klagt ihre Not gegen den Sonnenball. Oder einer ruft *Lóbà lé ó dibobe* „Gott, der hinterm Himmelsgewölbe ist“, zur Strafe gegen einen andern auf: „Strafe den, der mich so gekränkt hat; laß ihn nicht los!“ Bei diesem Rufe deutet er mit dem rechten Zeigefinger zur Sonne. — So berichtet H. BÄCHTOLD aus dem Gebiet der Balue auf den Rumpibergen von einem Anrufen des *obase* samt den „Schatten“ bei aufgehender Sonne. Der Rufer stand vor dem Kultsteine mitten auf dem Dorfplatze und stieß zunächst in das Lärnhorn, ein quer vor den Mund gehaltenes Büffelhorn. Dann rief er sein Gebet den Dorfweg entlang der Sonne entgegen, erst befangen, dann lebendiger und leidenschaftlicher. Dann schloß er mit einem langen und drei kurzen Hornstößen. — Steht einer unter den Bakósi unter einem Drucke, so tritt er bei anbrechender Dunkelheit vor seine Hütte, nimmt eine Krabbenschere aus der Tasche, pfeift darauf und betet, indem er beide Hände gen Himmel erhebt:

„(Pfiff) *ǎ Diób* (= *Lóbà*), der Tag ist dunkel geworden (Pfiff),
 die Hausdächer — Hexerei (Pfiff),
 die Pisangblätter (im Hausgarten) — Hexerei (Pfiff),
 die Wege — Hexerei (Pfiff).
 Ich bin nun hier und habe niemandem etwas gestohlen (Pfiff),
 ich habe keinen um sein Weib gebracht (Pfiff),
 ich habe keines Kinder gegessen (d. h. verhext) (Pfiff).
 Weiß einer, daß ich ihm etwas vorenthalte,
 so komme er morgen und ich werde erstatten (Pfiff),
 wer auch immer (als Hexe nächstens) an meine Türe kommt,
 auf den möge der Sonnenball strafend sehen (Pfiff).“

Ein weiterer Pfiff, und der Mann verschwindet schweigend in seiner Hütte.

So wird der „Himmel“ oder die Sonne zum Schützer der Unschuld und damit zum Rächer am Übeltäter. Es war im ganzen vorderen Kamerun ein feierlicher Augenblick für jede Sippe, wenn der Sippenälteste beim ersten Erscheinen der jungen Mondsichel auf seinen Hof hinaustrat und am Hofende stehend oder durch den Hof schreitend seines Priesterdienstes im Gebet waltete. Es war strenges Tabu, während des Gebets in den Hütten um den Hof zu lärmern oder zu streiten. Mit den Worten: „Der Alte spricht mit *Lóbà*!“ hielten die Mütter die Kleinen in Ruhe, und die Erwachsenen hörten dem Rufen ihres Ältesten stumm zu. Die Gebete waren alle frei gesprochen, aus dem Augenblick geboren, hatten aber doch eine hergebrachte Form, die jeder bilden kann, aber nur vom Patriarchen zu gebrauchen ist: kurz, wenn kein besonderer Fall vorliegt, länger, wenn ein quälendes Anliegen vorgebracht wird. Die einfache Form der Bankón lautet:

„Du Gott, ein Anliegen!
 Da nun die neue Mondsichel da oben steht,
 so mache auch bei mir alles neu!
 Gib mir neue Sachen!
 Ich habe niemand Übles getan,
 noch meinen Bruder geneidet.
 Hab ich jemand im Walde getötet — ich weiß es nicht.
 Du aber weißt alles. — Vergib mir!
 Komme ich zu dir,
 so wirf mich nicht in die Feuergrube,
 weder in die zur Linken noch in die zur Rechten,
 sondern gib mir dazwischen einen guten Platz.“ (Cf. oben p. 257.)

Oder bei den Duála:

„Du *Lóbbà*, ein Anlaß; Gott, ein Anlaß!
 Da der Mond neu geworden ist,
 laß schlimme Krankheiten und jegliches Unglück vorübergehen!
 Wer über mich Schlimmes denkt wie ein Feind,
 der möge mit seinem bösen Anschlag zuschanden werden;
 sein Vorhaben falle auf seinen Kopf!
 Du Gott, ein Anliegen, ein Anliegen!“

Bei einem besonderen Anlaß: Ein Duála-Mann, früher Missionslehrer am Orte, hatte einem Balón-Manne die junge Frau weggeschnappt, für die dieser zugunsten seines Sohnes bereits Anzahlungen gemacht hatte. Versuche, die Sache in Güte zu erledigen, waren fehlgeschlagen. Da ging der Dorfmann am nächsten Neumondabend die Dorfgasse entlang, piff auf seiner Krabbenschere und rief:

„O *Lóbbà*, ein Anliegen!
 Der Soundso hat mir folgendes angetan:
 Er kam hierher wegen seiner Lehrtätigkeit,
 aber nun, da er diese Arbeit aufgegeben,
 hat er die Braut meines Sohnes genommen
 und verleugnet so, was er uns zuvor gelehrt,
 daß es nicht recht sei, einem anderen das Seine zu nehmen.
 O Gott, ein Anliegen!
 Du bist der, der allen Bösen entgentritt und das Unrecht rächt.
 O Gott, ein Anliegen!
 Du bist der Gott, den schon unsere Väter kannten,
 bitte, räche mich an jenem!
 O Gott, ein Anliegen!“

Es dauerte nicht lange, da begannen des Gewalttätigen Füße zu schwellen, der Gesichtsausdruck veränderte sich, die ersten Anzeichen der gefürchteten Wassersucht wurden sichtbar. Er sandte einen Vermittler zu dem Alten, damit er zurücknehme, was er öffentlich ausgerufen. Der aber lehnte ab: „Ich

habe die Streitsache in *Lóbà*'s Hände gelegt, der beendige sie auch!“ Nach Monat und Tag hatte die Wassersucht den *Duála* unter die Erde gebracht.

Nichts zeigt so sehr wie diese Gebete am Abend des jungen Monds, daß *Lóbà* der Rächer des Bösen ist. Die alttestamentliche Bitte: „Gott, des die Rache ist, erscheine!“, geht auch den Kamerunern leicht von den Lippen. Die Nemesis-Vorstellungen, wie sie etwa SCHILLERS „Kraniche des Ibikus“ zugrunde liegen, sind den Schwarzen wie aus der Seele gesprochen.

Lóbà ist nicht wie *ñambé* nur auf Ahnen- und Fruchtbarkeitskult beschränkt und der sippischen Hierarchie vorbehalten, sondern jeder, der in Not ist, kann seine Zuflucht zu *Lóbà* nehmen; er ist für alle, groß und klein, da.

Ein Ausdruck deutet auf eine an der Küste nun verschwundene, aber weiter im Innern noch geübte Handlung hin. *óǿ* „sich waschen“ ist die Reflexivform von *oa* „waschen (trans.)“; mit uneigentlichem Objekt heißt es „sich waschen für, oder in bezug auf...“, also *óǿ Lóbà* „sich waschen in bezug auf Gott“, d. h. „ihn anbetend verehren, ihm huldigen“. Man kann zu dem Zeitwort auch andere Objekte fügen, z. B. *óǿ isango* „dem Dämon eines Kultbundes huldigen“, *óǿ ndjom* „den Fetisch *ndjom* verehren“ u. a. Wie „sich waschen“ die Bedeutung „anbeten, huldigen, verehren“ bekommen kann, wird verständlich, wenn man die Handlung gesehen. Der fromme Heide nimmt des Morgens eine Kalebasse Wasser, stellt sich in den Hof, beginnt Hände, Gesicht und Füße zu waschen und spricht dabei seine Bitten und Anliegen zu dem zu verehrenden Gegenstand oder zu Gott; den Rest des Wassers schüttet er in den Hof. Schlägt es platschend auf, so ist das ein Zeichen, daß das Gebet erhört ist; fällt es nur leise auf, so ist er enttäuscht. (Siehe auch p. 252.) An die kultische Bedeutung dieses „Wasserausgießens“ gemahnt auch das Sprichwort: „Gehst du zum Ringkampfe, so schütte Wasser aus!“, d. h. über die Füße der Angehörigen zum Zeichen, daß etwaige Streitigkeiten in der Sippe in Ordnung gebracht sind, und als Opfergabe an die unsichtbaren Mächte. — Der Ausdruck *óǿ Lóbà* ist auch in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen als „Gott im Gebet verehren, anbeten“.

Es kann nicht wundernehmen, wenn neben solchen Zeugnissen von der Personhaftigkeit *Lóbà*'s auch Äußerungen vorliegen, daß *lóbà* „Geschick, Schicksal“ bedeutet. Denn nur über den deistischen Begriff kann der Weg von *lóbà* als dem „Himmel“ zu *Lóbà* „Gott“ führen. Wird einer von Unglück verfolgt oder er sieht sich im Glück und will sagen, daß diese Lage nicht durch sein Unvermögen bzw. seine Geschicklichkeit herbeigeführt wurde, so spricht er: *lóbà lám' dín'*! „das ist mein Geschick!“ Und doch meint er damit nicht nur das Geschick, das als kalte, philosophische Macht über ihm waltet, sondern das, was ihm vom Himmel, von der Sonne, vom Mond oder, richtiger gesagt, von der dahinterstehenden geistigen Macht herkommt und bei ihm diesen Zustand hervorgerufen hat. Das Geschick als wirkende Macht ist ihm etwas Lebendiges, Persönliches. „Siehe, wie schön dir *Djóǒ* (= *Lóbà*) aufgeht!“, ruft man bei Sonnenaufgang einem Basá-Manne zu, der im Glück steht, Weiber, Kinder, fruchtbare Äcker und Wohlstand hat.

Doch weiß keiner, wie lange ihm diese Glückssonne lächelt. Das Wetterwendische dieses Schicksals gibt das Bakósi-Sprichwort schön wieder: *etondé*

*a*¹⁷ *dé ngan* „der Sonnenball ist wie ein Märchen“, womit gesagt sein soll: Das Geschick ist veränderlich, überraschend, so wie ein Märchen oft einen Ausgang nimmt, den man im Anfang nicht erwartete. Ähnliches meint auch die Duála-Strophe:

lóbà dí malombó 'idiba,
ndé ebiamù dí tükwà.

„Der Himmel schaut am Morgen geruhig drein,
aber am Abend hat er sich verändert.“

Wenn *lóbà* so vieldeutig ist und „strahlender Himmel, Geschick, Gott“ heißen kann, so ist das dem Kenner Kameruner Sprachen und Geisteslebens nicht verwunderlich. Der Eingeborene kann die verschiedenen Bedeutungen auseinanderhalten und würde nie in den Fehler von Europäern verfallen, die etwa die Bezeichnung des Hagels in manchen Gegenden *madále má lóbà* mit „Steine Gottes“ wiedergeben; ihm sind die Hagelkörner „Steine, die vom Himmel, von oben kommen“. So bedeutet ihm der Donner *ngád' á lóbà* auch nicht „Gewehr Gottes“, sondern „Gewehrschuß am Himmel“. Daß ein Ausdruck so mancherlei Bedeutungen haben kann, zeugt zwar von einer gewissen Armut der Kameruner Sprachen, die auch grammatikalisch mit bescheidenen Mitteln vielerlei ausdrücken, läßt aber nicht ohne weiteres einen Schluß auf mangelnde Fähigkeiten der Leute zu.

3. Der christliche Gottesname

Nach dem vorstehenden sah man ursprünglich in der Ahnengottheit den ‚Geber‘, in *lóbà* oder *Lóbà* den ‚Richter‘. Es ist nicht zu verwundern, wenn heute nicht mehr schnell festgestellt werden kann, was dem einen und was dem anderen zugeschrieben wurde und wird. Nachdem die Europäer in die Ungewißheit der Primitiven weitere Unsicherheit gebracht haben, schreibt man oft dem einen zu, was ursprünglich sicherlich dem anderen eignete. Es ist deshalb gut, bei Betrachtung der Sache von Feststehendem auszugehen. Trotz der jeweils in den Stämmen vorhandenen beiden Gottesnamen und der dazugehörenden Ideenreihen dachte und denkt das Volk monotheistisch. Es gibt für den Kameruner nur ein höchstes Wesen, und es ist für unsere Frage von Interesse, welche der beiden Bezeichnungen dafür sich in dem beschriebenen Gebiet im Laufe der letzten hundert Jahre durchgesetzt hat.

Vergleicht man die beiden Gottesnamen, von denen der eine unzweifelhaft dem Ahnen- und dem damit verbundenen Totenkult entstammt und der andere vielleicht auf einen längst verschwundenen oder im Entstehen stecken gebliebenen Gestirndienst¹⁷ zurückgeht, so finden wir, daß jeder eine für die christliche Verkündigung anziehende und eine zur Vorsicht gemahnende Seite hat. Ohne Zweifel ist es zunächst leichter, sich die mit dem Ahnen- und

¹⁷ Auch hier zeigt das nicht zu *etonde* passende Verbalpronomen *a* an, daß man nicht den Sonnenball an sich meint, sondern dahinter auf etwas Personenhaftes zielt; cf. oben pp. 256 f. und 262.

Fruchtbarkeitskult verbundene Gottheit persönlich vorzustellen als die den Namen „Himmel“ tragende. Ihr Nachteil ist, daß sie nur in den sippisch oder kleinstämmisch geordneten Fruchtbarkeitskult und damit immer in einen begrenzten Kreis paßt. Dieser Kreis ist zu klein, die Ahnengottheit steht dem Menschlichen zu nahe und muß ins Menschliche gezogen werden. Sie hat zuviel Anteil am Ahnendienst, der mit Schmutz und Betrug verbunden ist. Ihr Dienst kann des menschlichen Mittlers nicht entbehren: Im Jenseits sind es die Ahnen, die Schatten, die „Ausgelöschten“, im Diesseits ist es für die meisten Menschen der Älteste als Priester.

Wenn wir Europäer vom „Himmel“ als der Gottheit reden, empfinden wir immer deistisch. Nach dem Gesagten kann es in Kamerun nicht anders sein, denn *lóbà* ist nicht ein „pantheistisches Etwas“, wie man auch schon hat erklären wollen. Das Personenhafte liegt zunächst dem Namen und der Idee fern. Dafür umspannt aber *lóbà* alles, es ist die alle einende und gegenseitig verpflichtende Macht, der sich keiner entziehen kann, auch die Ahnengottheit nicht, und zu der allé, auch die Geringen und die Frauen, Zugang haben. Die Schwierigkeit, daß der durch *Lóbà* bezeichneten Gottheit das Persönliche abgeht, ist aber durch eine gering scheinende Möglichkeit in der Sprache schon überwunden worden, bevor die Europäer ins Land kamen und nach dieser Richtung ihre Anschauung geltend machen konnten. Dem Wortbau nach gehört *Lóbà* (cf. das Bantu-Stammwort *li-yuva*) in eine Nominalklasse, der das unpersönliche *dí* als Verbalpronomen eignet. Dieses *dí* wird auch von allen gebraucht, wenn sie von *lóbà* als dem „Himmelsgewölbe“ reden. Meinen sie aber den „Himmelsgott“, so wird das nur zu Personen passende Fürwort *a* gewählt — ein Zeichen dafür, wie die Sprache mit leichten Mitteln ihre scheinbare Armut verdeckt.

Es eignet also von Haus aus keinem der Gottesnamen der Vollinhalt der christlichen Botschaft. Wie wäre dies auch auf dem Boden des Heidentums möglich, aus dem Name und Begriff erwachsen! ¹⁸ Auf welchen Namen sich die christliche Verkündigung auch festlegte — man mußte sich darüber klar sein, daß man ein Unvollkommenes wählte, das nur durch Unterweisung in Katechese und Predigt von seinem heidnischen Beigeschmack gereinigt und mit christlichem Inhalt gefüllt werden konnte. Auch die heutigen Missionare und diejenigen, die sich mit religiösen Dingen der Eingeborenen befassen, müssen sich sagen, daß auch ihnen vor hundert Jahren die Wahl nicht leicht gewesen wäre. Denn die Unsicherheit und das Schwanken der Eingeborenen über das, was als Idee dem einen und dem anderen Namen zugrunde liegt,

¹⁸ Vergleiche aber die in ITTMANN, Volkskundliche und religiöse Begriffe im nördlichen Waldland von Kamerun, „Afrika und Übersee“ (Beiheft 26, Berlin 1953, p. 51 f.) aufgeführten Umschreibungen des Gottesnamens, z. B. *dipàkt* „der alles unter seine Botmäßigkeit bringt“, *ébuki* „der Siegreiche“, *ebútè* „Beschützer“, *ebwéè-makakí* „der Abmachungen zunichte macht“, *ékòlo-má* „der mit starken Händen“, *ekómbe* „der Selbstherrliche“, *ekumi-ngando* „der große Freudenspende“, *epétì* „der Unübertreffliche“, *eyombwè* „dem nichts verborgen bleibt“, *mubóngwè-bato* „der Menschenhüter“, *muduta* „der Unwiderstehliche“, *munéngé-njòm* „der den Prozeß nie verliert“, *muséngé-muká* „der den Gerichtsverhandlungen zuhört“ u. a.

rührt nicht nur aus einem Zerfall der heidnischen Religion her, der wohl anzunehmen ist, sondern auch daher, daß in unserem Raum sich zwei Kulturen berühren (Sudan und Bantu) und daß mindestens in den letzten Jahrhunderten vor Ankunft der Europäer ein gewaltiger Umbruch der Stämme stattgefunden haben muß.

Als vor hundert Jahren in der Missionsarbeit die Wahl zwischen den beiden Gottesnamen getroffen werden mußte, konnte man aus den eben genannten Gründen nicht leicht den volkstümlichen Hintergrund der Namen erkennen, noch stand man in Verbindung mit der praktischen Erfahrung in anderer Gegend, ganz abgesehen davon, daß etwa der gleiche Name in anderem Sprachgebiet eine andere Bedeutung haben konnte, wie dies tatsächlich der Fall ist ¹⁹.

Wie war nun die geschichtliche Entwicklung, seit die christliche Predigt um den Gottesnamen und die -vorstellung rang? Der erste Missionar an der Kameruner Küste und der einzige, der in vordeutscher Zeit wirkliche Spuren in Kamerun zurückgelassen hat, war der Engländer ALFRED SAKER. Als er mit christlicher Predigt und Literatur begann — er hat neben anderem die ganze Bibel übersetzt und das Buch auch in Duála gedruckt —, stand er in losem Zusammenhang mit Landsleuten in Kalabar und am Kongo. An beiden Orten ist der Gottesname des Ahnenkultes in die kirchliche Sprache aufgenommen worden. Von Kalabar her drang damals sogar der Name der Ahnengottheit *abase* (in Nordwestkamerun *obase*) als Fremdwort in Kamerun ein: *ebasi* in der Bedeutung „Gottessache, Missionsarbeit, Kirchenwesen“. Und doch hat SAKER den entsprechenden Namen *ɲambé* in unserem Gebiet nicht in seiner richtigen Bedeutung in seine Schriften aufgenommen, sondern zur Wiedergabe des biblischen ‚Dämon‘ ²⁰ gebraucht. Als Gottesname wählte er *Lóbà* „Himmel, Himmelsgottheit“. Wie kam das? SAKER hatte den Namen *ɲambé* hauptsächlich gehört bei den Fruchtbarkeitsriten auf der *dibàlā* „Ahnenopferplatz“ mit ihren kultischen Nackttänzen und obszönen Gebräuchen. Da lehnte er diesen Namen als mit zuviel Schmutz behaftet ab und wählte den aus reineren Sphären stammenden Namen *Lóbà*, den nicht jede Sippe in Eigennutz und Habgier an sich zu reißen suchte, sondern von dem im Volke das Wort galt: *Lóbà a masíngě muká má bobé* „die Himmelsgottheit ist schlechter Rechtsprechung feind“. Als spätere Missionare mit der Zeit besser, als es SAKER beschieden war, in Sprache und Volkstum eindringen konnten, fanden sie keinen zwingenden Grund, seine Wahl umzustoßen. Auch als die Pallottiner der deutschen Provinz die Arbeit der katholischen Mission in

¹⁹ So ist weiter im Süden der Name der Ahnengottheit *ɲambé* unbedenklich zum christlichen Gottesnamen gewählt worden. Unter den Basá wurde beim Wechsel der Schriftsprache auch das von Duála her propagierte *Diób* (= *Lóbà*) durch das im Süden geläufigere *ɲambé* verdrängt.

²⁰ Heute geben wir Dämon mit *isango*, *lo-* wieder. *isango* ist das in einem kultischen Geheimbund verehrte geistige Wesen, das sich bei öffentlichen Darstellungen in einem *ekalé*, *be-* „vermummten Dämonendarsteller“ manifestiert (cf. oben p. 246). Solcher Dämonenbünde gab es im alten Kamerun die Menge, heute sind ihre Darstellungen Mummenschanz wie bei uns die Fasnacht.

Kamerun begannen (1890), übernahmen sie die bereits in christlichem Sinn gebrauchten Termini des Gottesnamens. Soweit ihre Nachfolger nach dem ersten Weltkrieg im britischen bzw. französischen Teile Kameruns (die Missionare von Mill Hill bzw. die „Prêtres du Sacré-Cœur“ und die „Congrégation du Saint-Esprit“) sich in ihrer Arbeit der Eingeborenen-sprache bedienen, sind bei ihnen auch heute noch die Namen gebräuchlich: *Lóbà* im Duala-Sprachgebiet, *obase* im Gebiet des Memé-, Ndiàn- und Kreuzflusses, *ñambé* bzw. *zambá* (Jaunde) in Südkamerun.

Zwar wurde denen, die suchten, in den wahren Gehalt des Wortes einzudringen, immer wieder schmerzlich bewußt, daß der Name nur mit Mühe das sagte, was das christliche Bekenntnis meint, aber sie sind sich auch alle darüber klar, daß dies mit dem Namen *ñambé* oder auf anderem Wege nicht besser gelungen wäre. So redet man heute überhaupt nicht mehr von *ñambé* im Sinne einer Gottheit, ja selbst die Heiden rufen auf dem Ahnenkultplatz vielfach zu *Lóbà*, dem man auch die Prädikate *ñambés* beilegt. Im Nordwesten aber, wo schon vor Eintritt der Europäer die Spannung Ahnengott-heit-Himmels-gottheit durch Verschmelzen beider in *obas' a lóbà* „Ahnengott im Himmel“ gelöst war, ist der Name des Ahnengottes in der Stammessprache beibehalten worden, aber seine ursprüngliche Bedeutung schwindet immer mehr, und das in der kirchlichen Literatur gebrauchte *Lóbà* verdrängt *obase* auch im Volksmunde.

The "Platform" Phenomenon along the Northern Coast of New Guinea

By LEO MEISER S. V. D.

Contents:

1. Introduction
2. Source of Information
3. The Genealogical Structure of the Kaeen People
4. The Various Platforms and their Significance among the Kaeen People

1. Introduction

Rev. W. TRANEL, in his article on the Moando people¹ (southeast of Bogia, Territory of New Guinea), uses the well-known term "Platform", and he states that this term applies, in that particular area and in the Bogia district in general, to a social unit of men with a definite name and clearly defined social duties. Whether the word originally indicated a real object, as it suggests, is according to TRANEL an unsolved problem.

But it seems quite evident, from the literature on New Guinea and Papuan cultures, that the term as applied to the social unit did indeed originate from a wooden platform in the literal sense². B. Z. SELIGMAN shows photographs of various kinds of such platforms from several villages along the Papuan coast, from the Central District of Koita all the way eastward to Milne Bay.

For about five years, prior to 1943, I was a missionary among the Kaeen people, who live northwest of Bogia, i. e., between Bogia and the Ramu River, and during that time I gathered material concerning certain features of their social culture, including data about the platforms.

¹ Völkerkundliche und sprachliche Aufzeichnungen aus dem moándo-Sprachgebiet in Nordost-Neuguinea. *Anthropos* 47. 1952. pp. 460 ff.

² B. Z. SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea*. Cambridge 1910. pp. 17-23, 60-65, 139, 463, 560 f., 633-635, 637. — A. C. HADDEN, *Headhunters, Black, White and Brown*. London 1901. pp. 208, 232. — R. E. GUISE, *Journal of the Anthropological Institute* (London) 28. 1899. pp. 205-215.

From this material I come to the following conclusions :

1. In the Kaeian area the word "platform" signifies, first of all, a wooden structure of the same nature and significance as SELIGMAN has shown to exist along the Papuan coast, though it is not as elaborate. It is a flat, tablelike affair of a particular shape, resting on posts driven into the ground ; it may be attached to a house or erected separately ; it may or may not have a roof over it ; one can sit upon it ; it is the meeting-place where the men gather for a chat, a meal, or to chew betel nut. In a word, it is the "town hall" of the place. These platforms are regarded as sacred. Here also dwell the ancestors and spirits of the group.

2. To each platform in every village there belongs a social group, composed of a number of men and their families, each group having its own economic, political and ritual organization. These units apparently have nothing to do with blood relationship but they are exogamous in a loose sort of way. Each such social group has a special name.

3. The various family dwellings display wooden structures that indicate to which platform the owner belongs.

4. As in most of the villages one of the three original platforms has become extinct, we now have a dual social system similar to that which TRANEL has shown to exist among the Moando in the south, and M. MEAD among the Arapesh³, the Kaeians' northwestern neighbours. Why that platform became extinct I shall explain in the text.

2. Source of Information

About five miles southeast of the mouth of the Ramu River (northern coast of Territory of New Guinea), directly on the seashore, lives the tribe of the Kaeian. The oldest living member of the tribe and the source of my information is old Nagi. He is indeed old, for even the most venerable members of the tribe, and of neighboring tribes as well, confess that they never saw Nagi as a young man. He has always been as he is now, they say. On the other hand, Nagi declares that he knew all the others, including the oldest of his friends, as small children. Old as he may be, he does not show it. He still walks erect and briskly ; he still goes to see his friends many miles away ; he still has some good teeth left and still chews his betel nut. Nagi is rather tall and slim ; his face is a mass of wrinkles, especially when he laughs, and Nagi's smile is almost proverbial. The only complaint he has is that his eyesight is failing him.

Nagi is a real old-timer, living the ancient life untouched by civilization. He despises modern youth for using blankets and mosquito nets instead of the old warm sleeping bag and for eating all sorts of things that weaken their legs for dancing and roughen their throats for singing, such things as eggs laid by white men's hens, meat from tins and other things which Nagi would

³ MARG. MEAD, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* (New York) 40. 1947. Part 3. pp. 183-184.

not touch with a ten-foot pole. He is regarded as the living tradition of the tribe and his memory as the repository of its ancient laws and customs. In a letter received in June, 1950, from Kaeon, my former "bosboy" stated that Nagi was still alive.

According to Nagi, once upon a time there came many giant canoes from the north (he was speaking of the Kaeon people). Nagi showed a faint knowledge of a world far to the north, a world of islands inhabited by people who were great seafarers. From these islands came the canoes, all carrying men only. The canoes were driven ashore where the Kaeon people now live. There the invaders built their houses and repulsed all attacks of the neighboring peoples. The Bore were the strongest of these ⁴. Not only did the Kaeon repulse their attacks, but they drove them out of their own district deeper into the jungle, and as the invaders had not brought any women with them, they took the girls and women of the Bore as wives.

3. The Genealogical Structure of the Kaeon People

Nagi told me that the Kaeon people have one common ancestor and guardian spirit. The name of this spirit is *Tannabari*. But later on three bad spirits came and each took a part of the Kaeon people as its own, so that only a small portion of the people remained to the original founder spirit. From that time on the Kaeon people were divided into four distinct groups, commonly called clans. These are: 1) the Nongdangan, 2) the Warngem, 3) the Samgai, 4) the Kasoeir. The Kasoeir clan emigrated and became extinct; hence there are only three clans in the tribe at present.

The Nongdangan and Warngem clans are redivided into subclans. The former had three subclans, of which one has died out; the latter has two.

The Samgai clan, and the subclans of both the Nongdangan and the Warngem, are each divided into three groups which I call "platforms". This term "platform" here signifies both a wooden structure — a table of varying size and shape, resting on horizontal supports and posts driven into the ground — and a group of men belonging to that particular platform. But it is the social group that is of primary importance.

Each "platform" has a special name and a specially named sacred spear. According to the social character of each "platform" we may call them: a) the "doers of good" (*yaung gamota-na bair*); b) the "murderers" (*namot aring-na bair*); c) the "thieves" (*makum-na bair*).

⁴ The Bore, or as they are also called, the Boreuar or simply Uar, are now called Boroi by the whites. They still regard themselves as the real owners of the Kaeon district, but now recognize the Kaeon as owners, too. They call the Kaeon invaders and robbers, and perpetual war formerly raged between them. The Bore struck the last blow by almost wiping out the Samgai (a branch of the Kaeon). Since law and order and the power of the white man hindered the Kaeon from striking back, they agreed to make peace with the Bore. This was done in 1936, when the Bore gave the Kaeon a great feast and many presents as indemnity for their dead. I saw those presents given to people who had suffered a loss in that battle.

- I. The Nongdangan Clan. This clan was the strongest of all, and was instituted by three brothers; hence the clan had three main groups or subclans, of which only the following two now survive:
 1. The *Waut*, with the following platforms:
 - a) *sargum*: platform of the murderers. Spear: *rongasap*.
sargum has a "helping" platform, likewise called *waut*.
 - b) *kuring*: platform of "doers of good". Spear: *mangai*.
 - c) The platform of the "thieves" is now extinct.
 2. The *Taungnongemp*, with these platforms:
 - a) *kadit*: platform for murder, with a "helping" platform called *dzar-pazan*. Spear: *rumngai*.
 - b) *taungnongemp*: platform for doing good. Spear: *rumngai*.
 - c) The platform for "thieves" became extinct.
- II. The Samgai Clan. The founder was the *murup*, "evil spirit", Damai. Its platforms are:
 - a) *dainong*: platform for murder. Spear: *daburi*. The "helping" platform is called *wep*. Spear: *wep*.
 - b) *niamp*: platform for doing good. Spear: *mangai*. The chief of this platform was the head chief of the whole tribe.
 - c) *eakatongemp*: platform for "thieves".
- III. The Warngem Clan, with the following subclans:
 1. The *Kainbat*, which has these platforms:
 - a) *kainbat*. Spear: *mangai*. This is the "helping" platform of a murder platform which became extinct.
 - b) *oukdzandzam*: platform of "doers of good".
 - c) No platform of "thieves" survives.
 2. The *Gombreak*, with these platforms:
 - a) *gombreak*: murder platform. Spear: *wep*.
 - b) *waswas*: platform of "doers of good".
 - c) The platform of "thieves" is extinct.

The "platforms" with the same name have in general the same character and the same distinguishing marks, viz.: 1) a distinctive way of building their houses and platforms; 2) a distinctive colour and manner of decorating themselves and everything they have. The women have the distinguishing marks on their grass skirts in the form of colour patterns. Whenever the Kaeon is "properly dressed", everyone can see at a glance to which "platform" he belongs.

The Kaeon word *bair*, the pidgin English word "bed", or the word "platform" applies in the first instance, as we said earlier, to the raised wooden structure or stand which is the centre of a particular group. Sometimes this stand is simply a floor erected about three feet above the ground; sometimes it has either a flat or slanting roof over it, for shade and shelter. This stand or floor is the meeting place of all the members of that particular group. As a rule women have no access to it unless they bring food for the men — and

in that case they must not remain there -- or when they are called over by the men. They are not allowed to sit on it, as the men do, nor to touch it. They must keep a certain distance away from it when speaking to the men. This stand is a holy place, a place where the spirit of the group communicates with the members. The erection of such a stand is always accompanied by many complicated ceremonies, and a special consecration of the stand to the spirit is the principal feature of these ceremonies.

The platform is not only the external, visible sign and symbol of a particular group, but it also represents, in a much stricter sense, the summary of its moral code. A spirit is the founder of each "platform", and in founding it has laid down the laws by which it wills to be honoured and worshipped. Every "platform" has its own proper moral code. The "murderers" have to kill to be morally good; the "thieves" must steal, though only under certain circumstances and according to prescribed methods; the "doers of good" must live and practice their appointed customs. The spirit watches carefully over his flock, and will punish without mercy any breach of the law. The rules and laws of the "platform" regulate the whole public and private life of the Kaeen. Houses are built according to this law; canoes, drums, plates and spears are made according to its prescriptions. Decorations, colours, patterns are all dictated in detail and cannot be altered. Even food, dances and the ways of doing one's work such as gardening and fishing are subject to fixed rules and regulations. The Kaeen can scarcely do anything at all that does not come within the sphere of the laws of his "platform". The highest of all laws is: Help your blood relations.

4. The Various Platforms and their Significance among the Kaeen People

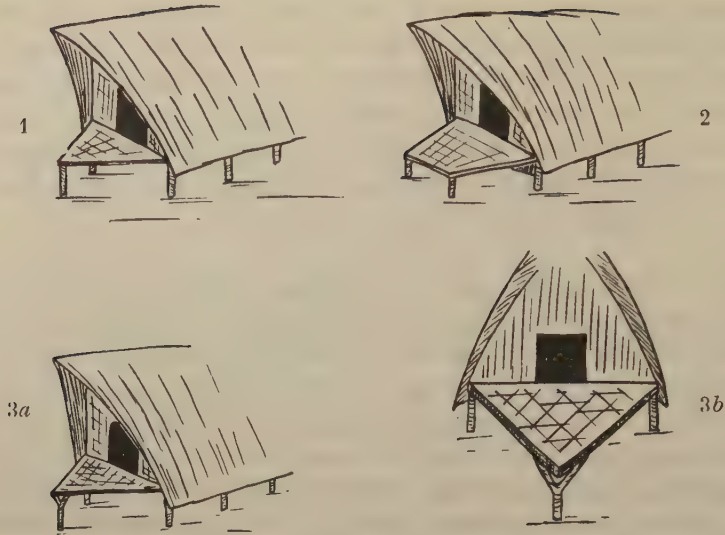
a) The Platform of "doers of good" (yaung gamota-na bair)

The distinguishing colour of this platform is dark red. The usual material for colouring is obtained from the bottom of a lake. It seems to be a clay that contains a high percentage of iron or decayed organisms. It dries to a brownish-red colour. Pulverized and mixed with oil extracted from coconuts it yields a sticky paint. On festival occasions dancers paint themselves all red; their canoes, spears, masks and everything else of importance is also painted red.

The women have special grass skirts, also red and nicely patterned. It would take too long to give a detailed description of these.

The houses of this "platform" are distinguished by their pointed verandas, i. e., platforms, which may either be under a projection of the roof of the house, or stand out in front of the house. The floor of house and veranda are on the same level. (See fig. 1.)

The function of this "platform" is to do good. Their platform is regarded as a sanctuary. Anyone who takes refuge there must not be touched or harmed in any way. Even one's greatest enemy would have to be treated in a friendly manner by everybody in the tribe so long as he sits on this platform.



It is this "platform" which must make friends with other tribes and invite visitors to the village, because no harm can come to a person who is under its protection. For the rest, the members of this "platform" are the same wild headhunters as the others ; their protective role is restricted to the platform itself.

There is a peculiar privilege granted to the first wife of the chief of this "platform". (The chief of the whole Kaeon tribe is always selected from this "platform" ; his position and authority are hereditary.) In matters of life and death she can overrule the chief and the whole tribe. If there is a prisoner in the village who has been condemned to death and this woman wishes to have him freed, she approaches and touches him, and he will be set free. Or she simply brings him something to eat, or perhaps merely speaks to him in a friendly way, warning the men that they must release him, and they will set him free. There are at least nine people living among the Kaeon at the present time, people from other tribes, who have been thus rescued from the death sentence. They are accepted into the tribe and marry within it. Nobody would dare abuse them. In a fight one may sometimes hear such words as : "You are a child of the bush ; you are not a Kaeon !" The person thus addressed cannot do much about it, but such words are always taken as an insult.

For white men it has always been a wise thing to make friends with this "platform" by giving presents to the first wife and to the chief himself. On coming to the village the visitor would first go straight to the chief's house. Should the chief speak to the visitor, and the wife offer him something to eat, the visitor is safe, but if the chief does not speak to him and the woman takes no notice of him, it is safer for him to leave the village at once.

b) The Platform of the "murderers" (namot aring-na bair)

Founder spirit of this platform is the bad spirit *Waumbera*. The distinguishing colour is black with little white dots about the size of a three-

penny coin. The black paint is made of a mixture of charcoal and coconut oil; the white paint is obtained from the ashes of burned lime shells and coconut oil.

The veranda in front of the houses is four-cornered and has two supporting posts. The floor of the house is about two feet lower than that of the veranda. The purpose of this is to cause any uninvited visitor to fall down, or at least to prevent a hasty entrance into the house. The chief of this "platform" is the second in rank. (See fig. 2.)

The function of this "platform" is to kill. Any visitor who makes the mistake of sitting on this platform will be killed. Strangers are sometimes lured into the trap. They are made welcome, led to the stand and given every mark of hospitality. They receive the best food, tobacco, betel nut, and everyone acts very friendly to them. But the stand is built in such a way that it can be made to collapse without warning. At the right moment the chief kicks out one of the supporting posts, the platform collapses and the men who were seated upon it fall on the poor victims, drawing their spears from beneath the stand. Within a few minutes the deed is done and the heads severed from the bodies. Under white rule, however, this "platform" went out of business. The last time that such a murder was committed in Kaeon was in 1936.

The group just spoken of was allowed to kill only on their own platform within the village. Killings out in the bush, or elsewhere within the boundaries of the village, were taken care of by an undergroup, the so-called "helping platform". Their colour is black, but the dots are larger, about the size of a two-shilling piece. Members of this helping platform are the watchdogs of the village, i. e., they must keep an eye on the place from the surrounding bush. Anyone found there who is not well-known to be a friend of the Kaeon will be killed.

This "platform" represents the rougher type among the Kaeon, and is in almost every case the instigator of fights and troubles both with the whites and among the natives themselves.

c) The Platform of the "thieves" (makum-na bair)

The houses of this "platform" are built like the houses of the "doers of good", with the one difference that their veranda has a forked supporting post. The fork is supposed to represent the two prongs of a grab (pincerlike device for gripping objects) which is the symbol of the platform. (See fig. 3*a* and *b*.)

Their distinguishing colour is a combination of black and red⁵. The andcers paint the right side of their faces and bodies black and the left side red.

The platform of the "thieves" has a "helping platform", which uses the same colours but in reverse order. The main platform also has small white

⁵ The Kaeon has only three basic colours: black, white, and red. All other colours are in his mind but shades of these three. Thus he calls blue "another black"; green also is a shade of black. Yellow is "another white". Through his contact with the whites the Kaeon took over the real names for blue, green, and yellow.

spots on the black side and black dots on the red side. The helping platform consequently has white dots on the red and red dots on the black. The helping platform also has somewhat larger dots.

The members of this platform are the professional "thieves". Whatever is placed on their stand will be taken for the founder spirit of the "platform". If a stranger comes to the village and happens to sit on their platform, anything he has may be taken away from him. This is not done by force, but the owner has no right to claim it later. They can also steal things from outside the village, but they must do it in such a way that everyone will know that the "thieves" have done it. For example, the Kaeon cuts his banana trees with a double cut, leaving the stump fork-shaped. The "thief" must cut the tree with a single stroke. They have their fixed rules on how to take things. Nor has anyone the right to complain about their doings.

The name of the "helping platform" was *torego* -- in pidgin English, *taragau* -- which means "hawk". This platform became extinct throughout the entire tribe as it gave rise to too many quarrels. The "hawk" would build his stand alongside his house, about fifteen feet above the ground. He would sit there with a long spear, and anything he could touch with his sacred spear from the stand was his. Even dogs and pigs were lost when they came too near the stand. If a woman carrying a big plate of food passed nearby without seeing the "hawk", he would touch the plate with his spear and the woman had to give him the food.

Shungwaya, die Urheimat der Nordost-Bantu

Eine stammesgeschichtliche Untersuchung *

Von Dr. A. H. J. PRINS, Groningen

Unter dem Namen Nordost-Bantu faßt man bequemlichkeitshalber folgende Stämme zusammen :

In Kenya Colony und Protectorate : die Kikuyu, Kamba, Meru, Embu-Mbere, Tharaka, Chuka, Mwimbi und Muthambi der östlichen Bergländer, die Pokomo, Teita und Taveta zwischen dem Hochland und der Meeresküste

und schließlich die Digo, Duruma, Rabai, Giryama und die übrigen sieben Splitterstämme der Nyika-Gruppe in einem schmalen Streifen im unmittelbaren Küstenhinterland.

In Tanganyika Territory, dem ehemaligen Deutsch-Ostafrika, gibt es dann noch die Dschagga, Pare und Meru in den nördlichen Gebirgen ; die Stammessplitter der Kilimandscharo-Ebene und die Segeju und einen Teil der Digo an der Küste. Die nördlichen Swahili und Bajun zwischen Tanga und Kismayu muß man vielleicht auch dazu rechnen.

Wenn man auf die Bevölkerungsverteilung in dieser Gegend sieht, merkt man daraus, daß die Gruppe der Nordost-Bantu ziemlich isoliert dasteht. Die Begrenzungen sind mit folgenden vier Größen gegeben : dem Ozean, den sogenannten „Europäischen Hochländern“, nördlichem Ödland und südlichem Ödland.

Diese Stämme und Stämmlein mit einer Gesamtbevölkerung von über 3 Millionen bilden eine Reihe von ziemlich eng aneinander gegliederten seßhaften Gemeinschaften in Äquatorial-Ostafrika und haben eine genügende Anzahl gleicher oder gleichwertiger kultureller Merkmale, um es uns zu ermöglichen, von einer bestimmten Kulturprovinz zu reden ¹.

* Nach einem Vortrag auf der Tagung der Deutsch. Ges. f. Völkerkunde zu Bremen, im Juni 1954.

¹ Für eine ausführlichere Studie über den Bereich der Nordost-Bantu als Kulturprovinz und eine kritische Auseinandersetzung mit den von H. BAUMANN konstruierten afrikanischen Provinzen, cf. A. H. J. PRINS, Cultuurprovincies in Afrika. Kongo-Overzee 19. 1953. pp. 289-306.

Die geschichtlichen Überlieferungen innerhalb dieser Provinz weisen viele Variationen über ein und dasselbe Thema auf, welche wir uns etwas näher ansehen wollen.

Dabei kann man einen Unterschied machen zwischen Stämmen, die den Namen Shungwaya — jetzt ein unerforschtes Ruinenfeld an der Somali-küste in der Nähe von Birikao (das Pt. Durnford der englischen Admiralitäts-karten) — nennen, und solchen, die Shungwaya nicht ausdrücklich erwähnen, deren Tradition sich aber zwanglos in die erstere Gruppe geschichtlicher Angaben einfügen läßt.

Im großen ganzen kann man sagen: zur ersteren Gruppe gehören die Pokomo und Bajun, die elf Nyika-Stämme und die Segeju und schließlich die Swahili von Sansibar bis Lamu. In abgeleitetem Sinne gehören auch die Teita, die Pare und Dschagga zur selben Kategorie, da sie ihre Herkunft von den Nyika-Stämmen herleiten. Aus der Tradition der meisten Teita-Geschlechter geht hervor, daß sie Sprößlinge der Proto-Giryama sein müssen, und ihrerseits sind die Pare-Geschlechter größtenteils unmittelbaren Teita-Ursprungs. Die Dschagga-Klans am Kilimandscharo sind ihrerseits aus Teita- und Pare-Komponenten gebildet. Das alles will natürlich noch nicht sagen, daß an den genannten Stammesbildungen keine anderen ethnischen Einheiten (wie z. B. die Masai oder die Araber, oder auch längst verschwundene Völklein) beteiligt waren ².

Die zweite Gruppe besteht aus jenen Stämmen des Gebirgslandes von Kenya, wie die Kikuyu und Meru, die, wie H. E. LAMBERT dargetan hat, offensichtlich von der Meeresküste in die Nähe der Tanamündung hinaufgewandert sind ³. Nur die Lage der kleinen Chuka-Volksschaft bleibt fraglich, und man stößt auch auf Schwierigkeiten, wenn man versucht, etwas Bestimmtes über die Vergangenheit des großen und ziemlich verstreuten Kamba-Volkes zu sagen.

Ich werde nun einige Beispiele von spezifischen Überlieferungen geben, und zwar die der Bajun, Digo, Segeju und Meru.

1. Die Bajun, ein Stamm der nördlichen Swahili, leben auf der Patta-Insel und in dem Gelände nordwärts der Küste bis zum Juba-Fluß.

Es ist unmöglich, hier viel über die mannigfachen Stammeskomponenten zu sagen; es muß aber immer in Betracht gezogen werden, daß alle heutigen Stämme in dieser Gegend und auch anderswo in Afrika einen oder auch mehrere Stammeskerne aufweisen, und daneben findet man zugewanderte und assimilierte Splitter fremder Herkunft. Als die drei Kerne der Bajun kann man die sogenannten Kishuru (oder Proto-Nyika, also Bantu) ansehen, die schon vor dem Jahre 1600 im Jubaland ansässig waren; die später kommenden hamitischen Garreh, vielleicht Proto-Somali vom Hawiyah-Zweig, und die zur selben Zeit (etwa 1700?) vom Süden Arabiens herüber kommenden

² Dokumentiert in: A. H. J. PRINS, *The coastal Tribes of the Northeastern Bantu. Pokomo, Nyika, Teita.* London 1952. (Intern. Afr. Inst. Ethnogr. Survey of Africa. East Central Africa, Part III).

³ H. E. LAMBERT, *The Systems of Land Tenure in the Kikuyu Land Unit.* Part I: History. Cape Town 1950.

Muskat-Araber, die an Ort und Stelle unter dem Namen Nofalle bekannt sind. Es handelt sich hier also um die Tradition eines nicht-ausgewanderten Völkchens, das eben noch die Küstenstrecke rund um Shungwaya innehat.

Die in zwei Fassungen erhaltene Kishuru Überlieferung erzählt, wie das Königreich der zwölf konföderierten Kishuru-Stämme Shungwaya als Hauptstadt hatte, einen Königshof besaß und das Zentrum einer legislativen Aktivität war.

Nach einer Variation sollen die Kishuru schon ums Jahr 600 vom Norden her nach Shungwaya gelangt sein, und das Reich soll über tausend Jahre bestanden haben ⁴.

Die Geschichte des Untergangs dieses Reiches und seiner Hauptstadt lautet nach der Nofalle-Tradition ungefähr folgendermaßen.

Es lebte eine unabhängige Königin, die allem Anscheine nach auf der Insel Ngumi, nördlich von Shungwaya, über die Nofalle herrschte. Sie besaß nicht nur die Königswürde auf Ngumi einige Jahrzehnte bevor die Portugiesen ihre Stadt vernichteten (etwa 1686), sondern auch eine Art Suzeränität über das Festlandreich der Kishuru in Shungwaya, das schon im Niedergang begriffen war. Der Fürst der Kishuru in der Königstadt (Shungwaya war vielleicht eine Doppelstadt), Borali bin Mwenyi Mwii war schwer bedrängt worden vom Oberhaupt eines der Segmente der Bevölkerung, des (legendarischen) Stammes der Punun (wie wir später sehen werden, unzweifelhaft die Segeju). Dieser eroberte die Hälfte der Doppelstadt und usurpierte einen Teil der Königswürde, worunter das *jus primae noctis*, das er aber in so grausamer Weise ausübte, daß die anderen Stämme sich zusammen darüber berieten und ihrem schwachen legitimen Fürsten den Rat gaben, sich mit der Inselkönigin zu verständigen. Die Folge war eine Allianz unter der politischen Führung dieser Frau, die, obgleich sie selbst eine maritime Macht darstellte, dennoch König Borali Bundesgenossen vom Festland zu verschaffen wußte. Das waren die Garreh, die ich oben schon erwähnt habe, und die damals noch an den Grenzen des Shungwaya-Reiches standen. Den kombinierten Heeresabteilungen Boralis und der Garreh-Nomadenhäuptlinge gelang es, die Punun zu überraschen und den Usurpator zu töten. Ein Lied singt noch davon:

<i>Tulia na Fuma</i>	Tulia und Fuma,
<i>Ngumi na Koyama</i>	Ngumi und Koyama,
<i>Pana kiwa tena —</i>	Keine andre Insel —
<i>Sikisahauni</i>	Vergiß doch nicht!
<i>Kiwa cha Shungwaya</i>	Die Insel Shungwaya
<i>Vaume talaiya</i>	Hat die tapferen anstürmenden Leute,
<i>Valifuma taiya</i>	die den Gerénuk töten
<i>Usishi ngweni</i>	während die anderen dabei stehen.

Durch diese Ereignisse sahen die Garreh den Weg nach der Küste geöffnet, und bald stieg ihr politischer Stern so hoch, daß sie es nach Boralis

⁴ E. CERULLI, Gruppi etnici negri nella Somalia. Arch. per l'Antr. e la Etnologia 64. 1934. pp. 177-184; J. A. G. ELLIOT, A visit to the Bajun Islands. Journ. Afr. Soc. 25. 1925-26, pp. 10 ff. etc.

Tod erlebten, wie die Königswürde auf einen ihrer eigenen Häuptlinge übertragen wurde. Die Tradition sagt nichts über das, was weiter mit der Punun-Bevölkerung oder mit den königstreuen Kishuru geschah, die nach Boralis Tod sahen, wie wieder neue Eindringlinge die Macht an sich rissen.

2. Die frühe Geschichte der Digo, deren Stammeskern gleichfalls einen Zweig der Proto-Nyika oder ehemaligen Kishuru bildet, und welche also die Variation des am weitesten südlich vorgedrungenen Stammes wiedergibt, lautet folgendermaßen ⁵.

Die heutigen Stämme der Pokomo, Giriyama, Duruma, Segeju und Digo wohnten vor langen Zeiten zusammen im Königreich Shungwaya, wo der Digo-König Digore über sie alle herrschte. Die heutigen Segeju, damals eine Abteilung des Volkes unter ihrem Häuptling Pununu (hier sind Stammes- und Häuptlingsname gleichsam verwechselt worden), gerieten in einen Krieg mit den Galla (also hier nicht Garreh !). Anlaß war der Tod eines Galla-Kriegers, der die Tochter des Segeju-„Sultans“ Pununu verführt hatte und deshalb von eifersüchtigen Segeju ermordet worden war. Die Segeju werden beim Galla-Angriff von ihren Volksgenossen im Stich gelassen: die Digo, Giriyama, usw. wandern aus als der Krieg heftiger und länger tobt und auch die Hauptstadt bedroht wird. Auch der König zieht fort, jedoch viele aus seinem Volke bleiben. Dabei ist nicht klar, ob sie sich den tapfer kämpfenden Segeju anschlossen oder sich zu den Galla gesellten. (Letzteres wäre wahrscheinlicher im Lichte der bajunschen Geschichte. Die zurückgebliebenen „Kishuru“ oder „Digo“ sollen nach dieser Variante ein Teil des damals entstandenen Bajun-Volkes geworden sein.) Die Digo siedelten sich insgesamt in Ngumba (meines Erachtens irgendwo auf dem Festland nordöstlich des Tana-Flusses) an, wo sich die Reste der Segeju, nachdem sie von den Galla aufgerieben worden waren, hinterher auch niederließen. Das war der Anlaß für die anderen Stämme, sich wieder auf den Weg nach Süden zu machen. Manche zogen nach dem heutigen Nyikalande, namentlich der Gegend von Mombasa, doch der König mit vielen Kriegern gelangte schließlich an den Fuß des Kilimandscharo, wo sie die Vorfahren der jetzigen Dschagga wurden.

3. Daß die Segeju ursprünglich nicht zur Kishuru-Konföderation zählten, sondern als ein späterer Zusatz zur ursprünglichen Bevölkerung des Reiches Shungwaya betrachtet werden müssen, geht schon gleich aus dem Anfang der Segeju-Geschichte hervor ⁶. Dort heißt es, daß die Vorfahren, da es in Singa ungenügendes Grasland gab (Singa ist vielleicht identisch mit einem Teil des heutigen Mogadiscio), nach Kirao im Reiche Shungwaya übersiedelten. Damals war ihr Stammesname noch ein anderer: man sagte *Kilio Muhammed*, und ihr Häuptling war damals Pununu bin Malau bin Gau. Vielleicht ist bei den heutigen Namen von Pt. Durnford (Birikao, Birgau usw.) an arabische Wörter für „Hügel des Gau“ zu denken.

Man berichtet von Gau als einem Oberhaupt seines Volkes während des

⁵ Vgl. E. DAMMANN, Zur Geschichte der Digo. Ztschr. f. Eing. Spr. 34. 1944. p. 53 f.

⁶ E. C. BAKER, Notes on the history of the Wasegeju. Tanganyika Notes and Records 27. June 1949. p. 16 f.

Auszuges von Singa nach Shungwaya. Man sagt, daß während des Aufenthaltes in Shungwaya ein einziger Fürst über die Bajun, Somali, Galla, Barawa und Wakatwa, die identisch mit den alten Segeju sein sollen, regierte. (Die heutigen Wakatwa bewohnen noch das Festland nördlich von Patta und bilden einen Unterstamm der Bajun). Die Segeju selbst kommen auch nicht um die Tatsache herum, daß die Art und Weise, in welcher Pununu das Jus primae noctis ausübte, Ursache des Unterganges des Reiches wurde: Gott strafte Shungwaya deswegen, und ein Bürgerkrieg brach zwischen den einzelnen Volksteilen aus.

Die Galla beteiligten sich auch daran. Erst wurden die Digo, vielleicht mit den assimilierten Stämmen, von dem Nomadenvolk geschlagen (was aber von den Digo verneint wird), und dann auch die Segeju.

Ob nun das Shungwaya-Volk als Ganzes ohne die Galla, oder auch gemeinsam mit ihnen, den Fürsten Pununu bekriegten und ermordeten, oder ob es nach den Erzählungen nur ein Teil der Segeju und die Bajun waren, bleibe dahingestellt. Nach den Überlieferungen war es der Vezier (aber vielleicht als ein Segeju gedacht?), der die Revolte plante, jedoch einer der Krieger, ein junger Bajun, der den Mord vollführte. Mit Pununu wurde auch seine Leibstandarte getötet. Die Segeju, die (insgesamt?) die Partei ihres Fürsten gewählt hatten, wollten sich an dem Vezier und seinem Anhang (also doch die eigentliche Kishuru?) rächen, und hatten auch im Anfang des Krieges einen solchen Erfolg, daß ihre Gegner die Galla zu Hilfe riefen. Diese gesellten sich nun zu den Kishuru (wie ich die eine Partei nenne), und gemeinsam bedrängten sie die Segeju („Waramu“ sagt die Geschichte; das ist vielleicht eine Altersklasse der Segeju, die damals das Regiment führte) in solcher Weise, daß diese das Land räumen mußten. Sie zogen südwärts nach der Gegend von Malindi, wo ihre Anwesenheit von den portugiesischen Geschichtsschreibern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts bezeugt wird. Da die weiteren abenteuerlichen Wanderungen dieses Stammes nicht mehr zum Thema dieses Vortrags gehören, muß ich sie auf sich beruhen lassen.

Die drei oben erwähnten Fassungen ergänzen sich, wie man sieht, ziemlich gut.

4. Schließlich erwähne ich die Meru, die ein deutlich ausgebildetes Wissen von einer Vergangenheit haben, die sich freilich an der Küste abspielte; doch wird die Stadt Shungwaya nicht mit Namen genannt.

Die Meru waren vielleicht die letzten, die von der Küste fortzogen. Es ist zum mindesten möglich, ihre Ankunft in ihrer heutigen Heimat mittels der Altersklassengeschichte auf ungefähr 1760 zu datieren⁷. Ihre ursprünglichen Wohnsitze waren in Mbwa, „nahe dem großen Wasser“, wo sie von einem „weißfarbigen“ Volk unterjocht wurden. Das Herrenvolk nennen sie Nguntuni, was uns vorläufig noch keine Anknüpfung an andere ethnische Benennungen ermöglicht. Sie selbst beschlossen, das Joch abzuwerfen, indem sie auswanderten. Dazu hatten sie einen Creek zu überqueren, worauf sie an

⁷ Nach LAMBERT, op. cit. Cf. auch: M. HOLDING, Some preliminary notes on Meru age-grades. *Man* 42. 1942. pp. 58-65.

einen Ruheplatz kamen, der heute noch als Urumba oder Kigairo bekannt ist, was unzweifelhaft identisch ist mit den Landschaften Ngumba und Kirao (oder Tschirau) der anderen Traditionen.

Hier ließen sie die Tharaka hinter sich, die ein wenig später von sich aus auch nordwestwärts zogen. Die Meru zogen dem Ost- und Nord-Ufer des Tana entlang und siedelten sich in ihrem heutigen Lande in drei Unterstämmen an, wobei ein vierter Unterzweig zu den selbständigen kleinen Stämmen der Mwimbi und Muthambi wurde.

Wenn wir uns nun noch den Chronisten zuwenden, können wir am Ende unzweifelhaft doch einiges sagen über eine Rekonstruktion der Frühgeschichte und Stammesbildung der Nordost-Bantu, wobei wir in den folgenden Angaben einigen Anhalt für eine Datierung haben.

Die meisten arabischen und Swahili-Stadtchroniken der Ostküste, insofern sie uns bekannt geworden sind, und deren wichtigste die der Städte Kilwa und Mombasa, Patta und Lamu sind, machen mit einer Ausnahme keine Meldung von der Stadt. Nur die freilich nichtzeitgenössische Patta-Chronik nennt (und dies nur in einer der zwei bekannten Handschriften, namentlich in der, welche von HEEPE ^{8a} übersetzt wurde), den Namen als den einer der vielen Städte, die sich am Ende des 14. Jahrhunderts dem König von Patta unterwerfen mußten.

Die Portugiesen nennen Shungwaya zweimal in zeitgenössischen Chroniken als eine doch wohl nur unansehnliche Küstenniederlassung. Zwar erwähnen beide Berichte keine Einzelheiten, doch beweisen sie, daß nicht die ganze Geschichte Shungwayas legendarisch ist. Man findet die Angaben bei STRANDES ⁸. Sie stammen aus den Jahren 1686 und 1687 und zeigen ziemlich klar, daß die Shungwaya-Leute damals aus Marakatos (was nicht mit „Somali“, sondern mit „Wakatwa“ zu übersetzen ist) und Vanagunes, d. h. Bajun bestanden. Die Nachrichten beziehen sich auf einen kombinierten Angriff der Portugiesen, des Fürsten von Fasa und der Shungwaya-Leute auf die Stadt Patta, und auf einen Gegenstoß des Kleinkönigs von Patta gegen Shungwaya. Das ist der letzte historische Bericht, den wir von der Stadt besitzen. Ich glaube, daß dieser Gegenstoß wohl auch der Gnadenstoß ward.

Dann schweigt die Geschichte über die Stadt, und sie sinkt ins Reich der Sagen zurück. Als solch ein sagenhafter Ort aus vergangenen Jahrhunderten erscheint Shungwaya dann wieder — ohne daß er genau lokalisiert werden könnte — bei den Autoren GUILLAIN und KRAPF in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; beide wissen nur, daß der Ort immer von Eingeborenen verschiedener Stämme als ihre ursprüngliche Heimat genannt wird.

Holländische Karten — die älteste geht auf das Jahr 1596 zurück — zeigen Shungwaya (Jungaya) auf dem Festland nördlich von Patta. STRANDES reproduziert jene Karte, die von VAN LINSCHOTENS Hand stammt. (Die anderen Karten entstanden 1632 und 1648). Auf einer weniger genauen eng-

⁸ J. STRANDES, Die Portugiesenzeit von Deutsch- und Englisch-Ostafrika. Berlin 1899. p. 234 f.

^{8a} in: Mitt. Sem. f. Orient. Spr. 31. 1928; pp. 145-192.

lischen Karte von OGILBY (1670) liegt Tungaya landeinwärts auf 1° s. Br. Die letzte Karte, wieder eine holländische, der noch die Lage der Stadt zeigt, ist datiert 1700 A. D.

Ich glaube nicht, daß beide oben genannten Autoren diese Karten schon während ihres Aufenthalts in Ostafrika zu Gesicht bekommen hatten. Aber die englische Übersetzung⁹ des KRAPP'schen Reiseberichtes zeigt eine Karte (vermutlich vom Britischen Geographen RAVENSTEIN gezeichnet), die nebst den Entdeckungsreisen des Missionars auch die Kenntnisse der alten Kartographen verwertet. Das alles heißt aber noch nicht, daß die genaue Lage Shungwayas schon damals bekannt gewesen wäre. Manche europäische Seeleute mögen daran vorübergesegelt sein. Der erste Europäer aber, der — hätte er nur von der lokalen Geschichte einige Kenntnis gehabt — in der glücklichen Lage war, die sagenhafte Stadt als handgreifliches Trümmerfeld wiederzufinden, war unzweifelhaft der Entdeckungsreisende FITZ GERALD, der um 1892 von Mombasa aus nach schwieriger Überlandreise Burkau oder Pt. Durnford erreichte und in dieser Gegend mit Bajunführern herumstreifte und davon ausführlich berichtet¹⁰. Er erzählt in zwei Zeilen, daß er ziemlich große Ruinen erblickte, welche Trümmer einer Mauer seien, die von einem Bajun namens Shingwaia als eine Verteidigung gegen die Galla gebaut worden wäre. Daß die große Stadt wirklich einmal bei Port Durnford gestanden hat, wird dann und wann von späteren Reisenden bestätigt, und immer handelt es sich dann ohne Zweifel um Angaben, die als von einander unabhängige Quellen zu betrachten sind. ELIOT¹¹, einst Gouverneur von Britisch Ost-Afrika, setzt Shungwaya mit dem Hinterland von Port Durnford gleich, was er meines Erachtens nur von seinen politischen Beamten und Offizieren gehört haben kann, die selbst nicht publiziert haben, aber doch ihre Berichte nach Nairobi schicken mußten. In gleicher Weise gibt auch ALICE WERNER in ihren Artikeln aus den Jahren 1912 und 1919 an¹², daß die Stadt in jener Gegend gestanden haben müsse. Ihre Autorität für diese Behauptung ist ein gewisser Mr. HOLLIS (sicher der spätere Sir Claud Hollis, also ein hoher britischer Kolonialbeamter). Cerulli, der sich um die Erforschung der Geschichte Aethiopiens und des Somalilandes so verdient gemacht hat, weiß aber 1926 nichts über eine genauere Identifizierung und glaubt, die Stadt habe einst am rechten Ufer des Juba gelegen. J. A. G. ELLIOT, Commissioner in Jubaland (nicht zu verwechseln mit Sir Charles) in den Jahren um 1924, zeigte dann endlich genau, daß Pt. Durnford mit Shungwaya identisch sein müsse¹³.

⁹ J. L. KRAPP, *Travels and Missionary Labours in East Africa*. London 1860.

¹⁰ W. W. A. FITZGERALD, *Travels in British East Africa, Zanzibar and Pemba*. London 1898. pp. 446-466.

¹¹ C. ELIOT, *The East Africa Protectorate*. London 1905. p. 123. Nach ELIOT (p. 38) war in Pt. Durnford ein Government Station während der Anti-Sklaverei-Bewegung.

¹² *Journ. Afr. Soc.* 12. 1912. pp. 359-384. *Journ. Afr. Soc.* 19. 1919-20. pp. 285-294.

¹³ *Op. cit.* p. 247, Fußnote; und dann auch später (351 f.). Miss WERNER editierte die Publikation und sagt nochmals, daß ihres Erachtens Shungwaya „somewhere near Pt. Durnford“ sei (Fußnote p. 152).

Was nun die Anfänge des Shungwaya-Reiches betrifft, haben wir nur einen kurzen Bericht ¹⁴, der jedoch nicht zeitgenössisch ist. Es ist eine maritime Überlieferung der Seeleute in Zanzibar, die darin eine Interpretation geben von den verschiedenen Flaggen, unter denen die uralten *Mitepe* (genähte Segelschiffe), fahren, welche von den Lamu-Inseln kommen. Die weiße Flagge ist jene eines Sultans Ali von Shungwaya; die rote stellt die späteren Sultane dar, die von Shungwaya aus die persischen Kolonien an der ostafrikanischen Küste regierten. Die kleinen Wimpel am Bugsprit sind die Söhne des Ali. Dieser Bericht hat solch einen deutlichen Anklang an die wohldokumentierten Anfänge des persischen (Shirazi-) Afrikareiches im 10. Jahrhundert, daß man ohne weiteres annehmen muß, daß diese Seeleute die Anfänge Shungwayas als gleichzeitig betrachten mit den Anfängen Kilwas im Süden Tanganyikas, das 975 vom selben Sultan gegründet wurde.

Daß an derselben Stelle bei Port Durnford ein noch älterer (vielleicht himyaritischer) Hafen gewesen sei, geht wohl hervor aus dem großen Münzenfund vom Jahre 1913 ¹⁵. Dieser Fund bestand aus Münzen mit den Bildern der Ptolemäer und der römischen Kaiser von Nero bis Antoninus Pius. Die Blütezeit des mittelalterlichen Shungwaya wird vielleicht indiziert durch oströmische Münzen Konstantins XI. Sowie durch ägyptische aus der Mamelukenzeit (1250-1517) und den folgenden Jahrzehnten. Leider sind die Angaben über den Fund sehr dürftig.

Man könnte mir entgegenhalten, daß es doch zum mindesten befremdend sei, daß keiner der mittelalterlichen arabischen Geographen von dieser Stadt berichte, dagegen wohl von mancher anderen Hafenstadt, wie z. B. Mogadiscio und Malindi, Mombasa, Kilwa und Sofala. Dazu sage ich: erstens, vieles, was die Araber sagen, ist undeutlich oder sogar unglaubwürdig und ihre Topographie noch immer vielfach unaufgeklärt. Zweitens glaube ich (aus Gründen, die ich hier in Kürze nicht näher andeuten kann), daß die von EDRISI genannte Stadt namens Bédouna ¹⁶ mit Shungwaya zu identifizieren sei. Ist das richtig, was noch nachzuprüfen wäre, dann hätten wir also hier eine sichere Nachricht aus dem 12. Jahrhundert.

Kommen wir nun zu den Schlußfolgerungen und fragen wir uns, ob es möglich ist, etwas zu sagen über die Anfänge der Stammesgeschichten der Nordost-Bantu, so gibt es negative wie auch positive Antworten.

Positiv wissen wir, daß Shungwaya eine Stadt war, die (vielleicht unter einem anderen Namen) Hauptstadt einer Bantu-Stammeskonföderation der Kishuru zu beiden Seiten des Juba war. Wir wissen, welche heutigen Stämme zum wenigsten an dem Reich Anteil hatten, namentlich die heutige Küstengruppen der Nordost-Bantu, und die, welche nordöstlich des Mt. Kenya wohnen. Ferner kennen wir die Lage der Stadt. Wir wissen auch ziemlich genau, was die Ursache für die Auswanderung der ansässigen Bevölkerung

¹⁴ F. B. PEARCE, Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa. London 1920. p. 29.

¹⁵ G. W. HAYWOOD, Geogr. Journ. 1935. p. 64.

¹⁶ P. A. JAUBERT, Géographie d'Edrisi. T. I. Paris 1836. pp. 44, 45, 55, 56.

war und welche so schwere Folgen hatte, daß die Stadt zu einem Orte von geringer Bedeutung herabsank.

Wann aber die Stadt oder auch das Reich gegründet wurde, wissen wir nicht. Allem Anscheine nach im 10. Jahrhundert, doch nicht als eine völlig neue Niederlassung. Ebenso wenig haben wir Kenntnis von der Dauer der Blütezeit oder von deren Ereignissen. Aber wohl wissen wir ziemlich genau, wann der Niedergang einsetzte und wann das Ende kam. Dabei dürfen wir nicht ausgehen von der durch die bajunschen Erzählungen uns gleichsam diktierten Jahreszahlen. Denn der Stammesexodus, wie er wirklich vor sich ging, ist von den Bajun in eine spätere politische Situation, die nicht mehr die schon abgewanderten Kishuru betraf, einbezogen worden. Die von ihnen gegebene Geschichtsdatierung ist also zu spät angesetzt, wobei die spätere Ankunft der Garreh statt der früheren Ankunft der Galla für sie Anhaltspunkt zu einer Datierung wurde. Mit anderen Worten: der Beginn des Niederganges wird von den Bajun als das Ende desselben erklärt und kurz vor 1700 datiert, denn die Genealogien der Nofalle- und Garreh-Zweige der Bajun lügen doch kaum, wenn sie so von ihrer Ankunft an Ort und Stelle berichten.

Weit bessere Anhaltspunkte bieten jedoch die Begegnungen der Portugiesen mit den Segeju bei Malindi zwischen 1599 und 1640, und mit den Musungalos oder Wanyika in der Nähe von Mombasa in den Jahren 1610 und 1612 (Rabai) ¹⁷ und außerdem die Stammesgeschichte selbst. So erzählen die Duruma, sie wären schon in ihrem heutigen Lande gewesen, als die Portugiesen (in 1594) in Mombasa die Festung bauten. Andere Nyika-Stämme datieren ihre dortige Ankunft mit Altersklassen-Terminen, von denen sieben vergangen seien seit dem Auszug aus Shungwaya, der daher um 1580 stattgefunden haben muß; oder auch mit Generationen, von denen 13 vergangen seien, was zur gleichen Datierung führt.

Eine Genealogie der Segeju ermöglicht es schließlich vielleicht noch, die Epoche, in welcher der Segeju-Häuptling Kilio in Shungwaya lebte, festzulegen ¹⁸. Das dürfte um 1450 gewesen sein. Den Auszug könnte man dann wohl vier Generationen später datieren (also 1550), was der Tatsache, daß die Segeju im Jahre 1571 zum ersten Male im heutigen Kenya erwähnt wurden, ganz gut entspricht.

Also kann man sagen, daß die Volkwerdung der Nordost-Bantu und damit ihre Stammesgeschichte als solche um die Mitte des 16. Jahrhundert mit dem Auszug aus Shungwaya anfängt.

¹⁷ PRINS, 1952, p. 43 ff. (es steht dort ein Druckfehler auf p. 48, Fußnote 6, wo es 1500 heißen soll).

¹⁸ ELLIOT, op. cit. p. 251.

Il linguaggio degli Ingassana nell'Africa Orientale

Di SISTO VERRI, Montebelluna (Italia)

Indice:

- I. Introduzione
- II. Materiali di lingua Ingassana
- III. La posizione linguistica dell'Ingassana
- IV. Caratteristiche fonetiche e morfologiche
- V. Vocabolari
- VI. Considerazioni conclusive

I. Introduzione

1. Nome. Il popolo abitante le alture del Tabi nel Dar Fung non ha un nome nazionale che lo distingua dai popoli circostanti, ma ogni sezione si chiama con un nome differente, riferito alla località in cui vive; così, per esempio, la gente di Soda è detta « Ġok Tau » (popolo di Tabi), quella di Kukur « Ġok Gor », ecc.

Per tale ragione, parlando di questo piccolo popolo, dobbiamo usare il nome datogli dagli Arabi, cioè *Ingassana* (*Inqasana*, *Ingessana*), adottato ufficialmente dal governo e usato generalmente nelle carte geografiche¹. Con nomi diversi è invece conosciuto dai popoli negroidi che lo attorniano: i Burun di Gebel Ulu lo chiama *Metabi* (= gente del Tabi), per i Burun di Gebel Mughaġa esso è *Mamidza*, per i Ġum-Ġum *Muntabi* (= gente del Tabi), per i Sillok (gruppo Berta) *Kamānidi* (al singolare *Kumānia*).

2. Posizione geografica. Gli Ingassana abitano la zona montuosa compresa fra 11°45' e 11°15' di latitudine Nord e 33°45' e 34°15' di longitudine Est di Greenwich, nella regione del Sudan Anglo-Egiziano situata fra i due Nili (Azzurro e Bianco), occupando una parte della « Fung Province ».

¹ Circa l'etimologia di tale nome l'EVANS-PRITCHARD ci riferisce che "the Arabic-speaking people of the neighbourhood say that the word means 'people without any thanks', from the Arabic word *ḥasana*, meaning good works or charity, but this is presumably a case of 'popular etymology'". E. E. EVANS-PRITCHARD, A Preliminary Account of the Ingassana Tribe in Fung Province. Sudan Notes and Records (SNR) 10. 1927. p. 69; da questo fondamentale articolo ho attinto la maggior parte delle notizie sul popolo e sul territorio di Gebel Tabi.

Il loro numero, secondo calcoli approssimativi e non molto recenti, si aggirerebbe fra gli 8 ed i 12 mila individui di tipo negroide che vivono in piccoli villaggi ai piedi o sui pendii dei monti che formano il Massiccio del Tabi. Qui abitano esclusivamente gli Ingassana, ma altri gruppi minori, parlanti la stessa lingua, vivono su molte delle alture circostanti che sono le seguenti: Agadi, Bagis, Kilgu, Buk, Sidak, Bulmut, Mugum e Kukuli.

3. Cultura. Il fatto di abitare un paese così montuoso ed impervio ha permesso agli Ingassana di conservare fino ad oggi una certa indipendenza. Infatti le aspre montagne del Tabi hanno sempre costituito un ottimo baluardo naturale contro i tentativi di invasione e di razzia dei più forti popoli vicini. Il Gebel Tabi non fu mai conquistato materialmente, anzi gli stessi Ingassana terrorizzavano gli Arabi della pianura con le loro frequenti incursioni. Per questi motivi essi hanno risentito l'influsso straniero molto meno dei piccoli popoli limitrofi, tanto che se ne distinguono tuttora nettamente, oltre che per il linguaggio, anche per il culto del Dio-Sole (*Tel*) e per alcune particolarità della loro cultura materiale. D'altra parte essi hanno in comune coi loro vicini, fra l'altro, l'uso del bastone da getto (arabo *trombaš*) ed il sistema di pagamento della moglie per mezzo di lavoro prestato al suocero, sistema che sostituisce il più diffuso matrimonio per acquisto.

Molto di più ci sarebbe da dire sulla cultura degli Ingassana, ma ciò ci porterebbe troppo lontano dall'oggetto della nostra trattazione, per cui rimandiamo alle numerose opere sull'argomento², limitandoci a definirne brevemente la posizione rispetto alle culture degli altri popoli della zona.

Pur conservando elementi propri, specie in campo sociologico, essi appartengono sicuramente all'« area culturale pre-nilotica », così ben definita nelle sue caratteristiche e delimitata nello spazio dal GOTTANELLI³. Detta area comprende i seguenti popoli: Ingassana, Berta (col gruppo Sillok o Tornasi), Gumus (o Gunza), Burun, Meban⁴, Uduk (o Kumus), Mao (o Amam), Koma a cui si aggiungono i « Funğ » di Gebel Gule ed altri meno noti.

Gli elementi che il GOTTANELLI ha messo in luce sono sufficienti a dimostrare che questi gruppi etnici hanno una propria cultura di tipo paleosudanese orientale⁵, nettamente diversa dalle culture nilotica e camitica, ma

² B. Z. SELIGMAN, Note on two languages spoken in the Sennar Province of the A. E. Sudan. Zeitschrift für kolon. Sprachen (ZKS) 2. 1912. pp. 297-308. C. G. SELIGMAN, Notes on Gebel Tabi. SNR 7. 1924. pp. 111-114. E. E. EVANS-PRITCHARD op. cit. v. nota I. E. E. EVANS-PRITCHARD, Ethnological Observations in the Dar Fung. SNR 15. 1932. pp. 1-62. E. E. EVANS-PRITCHARD, A Note on Ingassana Marriage Customs. SNR 21. 1938. pp. 307-313. C. G. SELIGMAN and B. Z. SELIGMAN, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan. London 1932. pp. 430-435. J. W. ROBERTSON, Further Notes on the Ingassana Tribe. SNR 17. 1934. pp. 118-123. VINIGI L. GOTTANELLI, I Pre-Niloti: un'arcaica provincia culturale in Africa. Annali Lateranensi 12. 1948. pp. 282-326.

³ op. cit. v. nota 2.

⁴ Burun e Meban, etnologicamente distinti, formano linguisticamente un'unità, suddivisa in numerosi dialetti.

⁵ Vedi « Völker und Kulturen Afrikas » di H. BAUMANN in « Völkerkunde von Afrika » di H. BAUMANN, R. THURNWALD e D. WESTERMANN. Essen 1940.

affine a quella dei Madi, Moru, Mittu, Bongo, ecc. del Sudan sud-orientale. I pre-Niloti rappresenterebbero l'estrema propaggine orientale della cultura paleonigritica, la cui continuità territoriale fu spezzata dalle migrazioni delle genti nilotiche, provenienti dal Sud e poi dall'espansione araba.

4. *Lingua e dialetti.* La lingua Ingassana non è unitaria ma suddivisa in diversi dialetti, dei quali i più importanti sono quelli di Soda, Badali e Kukur, essi sono però ben poco differenziati se, come afferma l'EVANS-PRITCHARD, sono reciprocamente intelligibili. L'Ingassana è, invece, assolutamente incomprensibile a qualsiasi altro popolo della zona, per cui gli abitanti del Tabi, nei loro rapporti coi vicini, devono servirsi dell'arabo, benchè non sia da tutti capito e parlato; solo nella parte occidentale del loro territorio la gente può considerarsi bilingue e ciò spiega la presenza di alcuni vocaboli d'origine araba.

II. Materiali di lingua Ingassana

Il primo elenco di vocaboli Ingassana o Tabi fu raccolto e pubblicato da ERNST MARNO in « *Reisen im Gebiete des blauen und weißen Nil im ägyptischen Sudan und den angrenzenden Negerländern, in den Jahren 1869 bis 1873* » (Vienna 1874) pp. 481-495. Esso comprende in tutto 179 vocaboli, inclusi i numerali.

Pochi anni dopo E. DE PRUYSSENAERE riportava una raccolta di 81 vocaboli come appendice a « *Reisen und Forschungen im Gebiete des weißen und blauen Nil* » — Petermann's Mittheilungen — Ergänzungsheft 51. p. 46. 1877.

Più recentemente BRENDA Z. SELIGMAN raccolse un centinaio di voci Ingassana, corredandole di qualche breve nota grammaticale e riportando anche numerose frasi nell'articolo « *Note on two Languages spoken in the Sennar Province of the Anglo-Egyptian Sudan* » — ZKS 2. 1912. pp. 297-308.

Nel citato articolo di EVANS-PRITCHARD⁶ si trovano una ventina di nomi riferentisi alla cultura materiale. Inoltre, nell'opera « *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* » (Londra 1932) di C. G. e B. Z. SELIGMAN, sono sparsi alcuni altri vocaboli per lo più di carattere culturale.

Gli unici « testi », se così si possono chiamare, finora apparsi sono le otto canzoni, con traduzione inglese, pubblicate da J. W. ROBERTSON in « *Further Notes on the Ingessana Tribe* » — SNR 1934. pp. 118-123. Il loro valore e la fedeltà di traduzione sono però molto discutibili, come avverte lo stesso raccoglitore.

Finora, a quanto personalmente ci risulta, nessun'altra raccolta di materiale Ingassana è stata pubblicata, nonostante che l'EVANS-PRITCHARD avesse promesso di riunire in un articolo le sue osservazioni e aggiunte linguistiche alla citata nota della SELIGMAN⁷.

⁶ Op. cit. v. nota 1.

⁷ In « *Distribution of the Nilotic and Nilo-Hamitic Languages of Africa* » di M. A. BRYAN e A. N. TUCKER (Oxford 1948) è citato, ma come inedito: P. W. REIDHEAD, « *Report of linguistic Survey among Tribes Berta, Ingassana, Koma, Uduk, Jum Jum, Maban (Vocabularies, in phonetic script) 1946* ». Non ci risulta che detti materiali siano stati a tutt'oggi pubblicati.

Le esigue raccolte suelencate appaiono purtroppo di scarso valore scientifico, e ci riferiamo specialmente a quelle del MARNO e del DE PRUYSSENAERE, nelle quali alle gravi manchevolezze di fonologia e di esattezza generale, si aggiunge il fatto che la maggioranza del materiale a noi pervenuto è costituita da sostantivi, come sempre accade quando i raccoglitori non sono linguisti. Poche sono le forme verbali e tali da non prestarsi ad un sistematico raggruppamento che ci illumini sufficientemente sulla coniugazione, elemento essenziale nella comparazione linguistica. Le frasi della SELIGMAN e le canzoni di ROBERTSON non bastano a darci una completa conoscenza dei fatti grammaticali.

N. B. — Per comodità di citazione, le varie raccolte saranno contraddistinte nel modo seguente : M. = materiale MARNO, P. = DE PRUYSSENAERE, S. = SELIGMAN, E. = EVANS-PRITCHARD, R. = ROBERTSON.

III. La posizione linguistica dell'Ingassana

Allo stato attuale delle nostre conoscenze, che, come si è visto, sono scarse ed imperfette, la posizione linguistica dell'idioma di Gebel Tabi non è ancora sicuramente definita.

Infatti, esaminando le opinioni dei vari studiosi che se ne sono occupati, direttamente od indirettamente, si nota una grande incertezza nell'indicare il posto dell'Ingassana fra le lingue dell'Africa Orientale.

La SELIGMAN⁸ e l'EVANS-PRITCHARD⁹, pur essendo stati gli unici ad occuparsi direttamente del popolo Ingassana e della sua lingua, non hanno azzardato ipotesi a questo riguardo, anzi, per quest'ultimo, essa è « unrelated to the other tongues of this area ». L. HOMBURGER¹⁰ giustifica l'incertezza della classificazione con la scarsità di dati e di materiali, mentre D. WESTERMANN, basandosi sulle notizie di EVANS-PRITCHARD, osserva che una parte del vocabolario delle lingue del Dar Fung (fra le quali è compreso l'Ingassana) è comune alle lingue nilotiche, tuttavia « on ne sait pas encore s'il s'agit d'emprunts ou d'un fonds commun dû à une parenté commune¹¹ ». M. DELAFOSSE¹² l'aggrega, con riserva, al suo 2° gruppo detto « Nilo-Abyssinien », che comprende « grosso modo » le lingue propriamente nilotiche (Dinka, Shilluk, Nuer, ecc.) ; secondo G. W. MURRAY « it appears possible that these (Gule e Ingassana o Tabi) may be Nilotic, since Tabi possesses a plural suffix -k, and a feminine article -nye¹³ ». Il CONTI ROSSINI, in una osservazione

⁸ Op. cit. v. nota 2.

⁹ Op. cit. v. note 1 e 2.

¹⁰ L. HOMBURGER, *Les Langues Négro-Africaines et les peuples qui les parlent.* (Paris 1944), p. 19.

¹¹ *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, suivi de : *Les langues et l'éducation* di H. BAUMANN e D. WESTERMANN (traduz. francese di « Völkerkunde von Afrika » [V. nota 5] a cura di L. HOMBURGER) (Paris 1948), p. 465.

¹² M. DELAFOSSE, *Langues du Soudan et de la Guinée*, in : *Les Langues du Monde* di A. MEILLET e M. COHEN (Paris 1924), pp. 463-560.

¹³ G. W. MURRAY, *The Nilotic Languages — A Comparative Essay*, in : *Journal of the Royal Anthropological Institute (JRAI)* 50. 1920. p. 360.

sulla posizione della lingua Gunza o Gumus, include il dialetto di Gebel Tabi fra i linguaggi nilotici ¹⁴; A. N. TUCKER afferma invece che « the Burun languages (di ceppo nilotico) are quite distinct from those of the Berta, the Ingassana, and the Gumus ¹⁵ ». M. A. BRYAN non formula ipotesi circa le eventuali relazioni di parentela fra i vari linguaggi del Dar Fung, si limita bensì a riunirli, seguendo un criterio prevalentemente geografico, nei seguenti tre gruppi: 1. Gruppo Berta (col sottogruppo Sillok o Tornasi); 2. Gruppo del Dar Fung settentrionale: Gule, Ingassana, « Hameg », Kadallu, Gumuz; Gruppo del Dar Fung meridionale: Uduk, Aman (= Mao), Ganzo, Gwama, Koma, Komo, Kogo ¹⁶. Sono i nomi dei popoli pre-nilotici del GROTANELLI, che appaiono isolati anche linguisticamente.

La maggior parte degli studiosi citati, dunque, propende per una più o meno vaga parentela dell'Ingassana colle lingue nilotiche, ma l'unico che si è posto il problema della sua classificazione ed ha cercato di risolverlo in questo senso è JOSEPH H. GREENBERG. Egli infatti dimostra, con sicuri accostamenti morfologici e lessicali, che l'Ingassana è genealogicamente affine alle lingue nilotiche propriamente dette ed alle altre che egli riunisce nella sua « Eastern Sudanic Family », estendendo e diluendo il concetto corrente di nilotico e nilo-camitico ¹⁷. Questa nuova famiglia comprende i seguenti linguaggi: 1. Nuba; 2. Beir-Didinga; 3. Barea; 4. Tabi (= Ingassana); 5. Merarit; 6. Dagu; 7. Ramo meridionale: A. Nilotico, formato da a) Burun, b) gruppo Luo (Shilluk, Anuak, Bor, Acholi, Lango, Alur, Chopi, Jaluo, Luo, Budama), c) Dinka-Nuer; B. « Great Lakes » (= Nilo-Camitico), formato da a) Nandi-Suk, b) Bari, Fajulu, Nyangbara, Kakwa, Masai, Teso, Turkana, Topotha, Karamojo, Latuka ¹⁸.

Il presente articolo confermerà sostanzialmente la posizione assegnata all'Ingassana dal GREENBERG, non trascurando tuttavia i molteplici rapporti

¹⁴ C. CONTI ROSSINI, Popoli dell'Etiopia Occidentale - I.I Gunza ed il loro linguaggio, in: Rendiconti R. Accademia dei Lincei (RRAL) 28. (Roma 1919), p. 264.

¹⁵ A. N. TUCKER, Survey on the Language Groups in the Southern Sudan, in: Bulletin of the School of Oriental Studies (BSOS) 7. Part 4. 1935. p. 880.

¹⁶ M. A. BRYAN, A Linguistic No Man's Land. Africa 15. 1945. pp. 189-193.

¹⁷ J. H. GREENBERG, Studies in African Linguistic Classification. V. The Eastern Sudanic Family, in Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque, New Mexico) 6. 1950. pp. 143-160.

¹⁸ Oltre all'inclusione dell'Ingassana è da notare quella non altrettanto sicura del Merarit e del Dagu, mentre superflua o almeno sproporzionata alla loro importanza, a nostro avviso, è l'inclusione del Fajulu, Nyangbara e Kakwa, dialetti poco differenziati del Bari, che qui sono considerati alla stessa stregua del Bari non solo, ma anche del Masai, Teso, ecc. Manca invece il Cunama per il quale si hanno ben fondati motivi di considerarlo affine al Nuba, al Barea ed in senso lato alle lingue nilotiche; su tale argomento si vedano: 1. L. REINISCH, Die sprachliche Stellung des Nuba. Vienna 1911. 2. D. WESTERMANN, Die Sudansprachen. Hamburg 1911. 3. C. CONTI ROSSINI, Lingue Nilotiche in: Rivista degli Studi Orientali (RSO) 11. 1926. pp. 95-100. 4. S. VERRI, Saggio di comparazione lessicale fra il Cunama e le lingue Bari e Lotuxo in: Anthropos 45. 1950. pp. 618-626. Circa il nome « Great Lakes » per Nilo-camitico ed altre osservazioni sulla classificazione del GREENBERG v. la recensione di D. WESTERMANN in: Africa 22. 3. 1952, pp. 250-256.

di esso con le lingue dei popoli pre-nilotici, alle quali la situazione geografica e specialmente la cultura consigliano di accostarlo.

In questo popolo il contrasto tra lingua e cultura, l'una di tipo nilotico, come verremo dimostrando, e l'altra sicuramente pre-nilotica, è analogo a quello che si riscontra presso i popoli Burun, anch'essi culturalmente pre-nilotici, ma nilotici per linguaggio. Un altro caso tipico, nell'ambito della stessa area culturale, è costituito dalle genti Mao (Amam degli Arabo-Sudanesi) dell'Etiopia occidentale, oggi divise in due gruppi staccati e parlanti lingue genealogicamente diverse. Infatti i Mao settentrionali hanno un idioma proprio, affine a quello dei Koma e Uduk, mentre i Mao meridionali (detti anche Anfillo) hanno adottato la lingua Sidama, forse imposta in tempi relativamente remoti dai loro dominatori cuscitici¹⁹.

Naturalmente l'adozione o l'imposizione di un nuovo linguaggio non elimina mai completamente quello originario, il quale lascia sempre tracce più o meno riconoscibili nella fonetica, nella morfologia e nel lessico, costituendo il cosiddetto « substrato ». La presenza e l'importanza di tale substrato è il motivo principale per cui gli studiosi non si trovano d'accordo sulla classificazione linguistica dell'Ingassana, alcuni giudicando prevalente l'elemento nilotico, altri quello che chiameremo prenilotico.

Senza pretendere di dare la soluzione definitiva a questo problema, il nostro lavoro si propone di presentare, per la prima volta riuniti ed ordinati, tutti i materiali Ingassana finora pubblicati e di ricavare dall'analisi degli stessi gli elementi morfologici e lessicali atti a chiarire la posizione linguistica dell'Ingassana.

IV. Caratteristiche fonetiche e morfologiche

1. Cenni di fonetica

Abbiamo già accennato alle manchevolezze ed imprecisioni dei materiali raccolti dal MARNO e dal DE PRUYSSENAERE, difetti da cui non vanno esenti nemmeno gli altri raccoglitori, specie il ROBERTSON, cosicchè di questo linguaggio non è possibile rendersi pienamente conto delle caratteristiche fonetiche e, a maggior ragione, di quelle morfologiche.

Fatte queste riserve, esponiamo quanto ci è dato dedurre dall'esame delle fonti²⁰.

Il patrimonio fonetico Ingassana sembra costituito dalle seguenti consonanti e vocali :

¹⁹ V. L. GOTTANELLI, Missione etnografica nell'Uollega Occidentale, vol. 1. I Mao. Roma 1940. R. Accademia d'Italia.

²⁰ Per ragioni di uniformità abbiamo creduto opportuno modificare le varie grafie originarie nel modo seguente: *č* (= M. *dsch*, S. *c*), *čč* (= M. *tsch*), *ğ* (= S. ed E. *j*), *dy* (= M. *dj*), *gy* (= P. *ğ*), *ñ* (= M. *ng*), *y* (= M. *j*), *ny* (= M. *nj*, P. e S. *ñ*), *wa* (= M. *oa*), *w* (= M. *u* + voc.). Ci si potrà obiettare che, in tedesco, il gruppo *dsch* non corrisponde a *č* bensì a *ğ*, ma il confronto con gli altri materiali e con i vocaboli Nuer dello stesso MARNO e di WESTERMANN toglie ogni dubbio su questo punto; analogo è il caso di *oa* = *wa*. Incerto rimane il valore di *c* in M.: vale *k* o *č*?

Consonanti :

Esplosive	{	Bilabiali : <i>p, b</i>	Fricative	{	Labiodentali : <i>f, v</i> (?)
		Dentali : <i>t, d</i>			Interdentali : <i>th</i>
		Prepalatali : <i>gy, dy</i>			Alveolari : <i>s, z</i>
		Mediopalatali : <i>č, ġ</i>			
		Postpalatali : <i>k, g</i>			
		Uvulari : <i>q</i>	Liquide :	<i>l, r</i>	
Nasali	{	Bilabiali : <i>m</i>	Aspirate	{	Postpalatali : <i>h</i> (?)
		Alveolari : <i>n</i>			Velari : <i>kh</i> (= <i>χ</i>), <i>gh</i> (= <i>γ</i> ?)
		Mediopalatali : <i>ny</i>			
		Velari : <i>ñ</i>			
Vocali :			Semivocali :	<i>w, y</i>	
		a (<i>ǎ</i>) <i>ā</i> , e (<i>ě</i>) <i>ē</i> , i (<i>ǐ</i>) <i>ī</i> , o (<i>ǒ</i>) <i>ō</i> , u (<i>ǔ</i>) <i>ū</i> , ö, ü			
Dittonghi :		<i>ai, au, ei</i>			

Le consonanti di cui si nota la mancanza sono *š* e *ž* (assenti anche nelle lingue nilotiche); incerta è l'esistenza dell'aspirata *h* (pure assente nel nilotico), sembrando essa valere piuttosto come artificio grafico per il prolungamento della vocale precedente, secondo l'uso tedesco (MARNO).

Notevole è la pronuncia di *t* e *d*, la cui debolezza, spesso indicata dalla SELIGMAN col metterle tra parentesi, ne provoca, davanti al *-k* del plurale dei nomi, la caduta o la trasformazione in *-l*, p. es. : *sālāt* pl. *salā(t)-k* « iena », *rut* pl. *rul-k* « ruscello ». Si tratta forse di cacuminali ?

Degna di rilievo è la presenza della palatalizzazione la quale, nell'esempio che riportiamo, ci offre tutti i gradi del suo sviluppo : « uomo » *ga*, *ge-n*-, *gya*-, *ğā*-, *dya*-, *ya*-. Ciò con tutta probabilità è dovuto a differenze dialettali.

Si notano molti esempi di alternanze consonantiche e vocaliche, alcune delle prime da ascriversi forse, più che a varianti dialettali, alla nota difficoltà dei tedeschi (nel nostro caso MARNO e DE PRUYSSENAERE) a distinguere nettamente fra sorde e sonore.

Alternanze consonantiche :

- | | | | |
|-------------------------|---|------------|---------------------------------|
| 1. fra sorde e sonore : | P. <i>tagen</i> , S. <i>tāi</i> | giraffa | M. <i>dagen</i> |
| | M. <i>tamann</i> , S. <i>tūm</i> | uno (num.) | P. <i>dámman</i> |
| | S. <i>teldig</i> (t-d), P. <i>telti</i> (t-t) | sei | M. <i>deltiëg</i> (d-t) |
| | P. <i>kurbeiti</i> | nove | M. <i>gurbedi</i> |
| | S. <i>kwai</i> , R. <i>kwoi</i> | pioggia | M. <i>goyen</i> , P. <i>oye</i> |

In *oye* rispetto a *goyen*, ed in *tāi* rispetto a *tagen* abbiamo anche la spari-
zione della gutturale.

- | | | | |
|--|---------------------------------|------------|--------------------------|
| 2. fra sorde ed aspirate : | S. <i>kālāt</i> | lingua | M. <i>khalgattu</i> |
| | M. <i>keitaman</i> | otto | P. <i>khaitam</i> |
| 3. fra liquide e nasali : | M. <i>ailtu</i> | vento | P. <i>eyntó</i> |
| | R. <i>lam</i> | mangiare | M. <i>nam</i> |
| 4. fra <i>g</i> e <i>w</i> : | M. <i>guldu</i> | albero | P. <i>wuldu</i> |
| 5. fra <i>p</i> e <i>w</i> : | M. <i>palà</i> , S. <i>pōlē</i> | discendere | M. <i>wol-ser</i> cadere |
| 6. fra <i>m</i> ed <i>n</i> , finali : | M. <i>migim</i> | pollo | P. <i>migin</i> |
| | S. <i>tom</i> | vacca | P. <i>ton</i> |

7. fra <i>g</i> e <i>čč</i> :	S. <i>phogo</i>	stella	M. <i>poččan</i>
8. fra <i>n</i> , <i>ny</i> e <i>ñ</i> :	P. <i>ane</i> elefante	M. <i>anyen</i>	S. <i>ane</i>
9. caduta od assimilazione di consonanti :	M. <i>guldu</i>	legno	M. <i>gudu</i>
	M. <i>essigti</i> , S. <i>asagdi</i>	dieci	P. <i>asiddi</i>

Alternanze vocaliche :

P. <i>faku</i> acqua	M. <i>feko</i>	S. <i>fik</i>
P. <i>ato</i> donna	S. <i>ot</i>	R. <i>utt</i>
P. S. <i>amga</i> ragazza	M. <i>emgen</i>	
P. <i>bagidi</i> sale	M. <i>begidenn</i>	
P. <i>fotor</i> naso	S. <i>u-futur</i>	
M. <i>mass</i>	lancia	S. E. <i>mūs</i>
P. <i>éli</i>	leone	S. <i>öl</i>

Dittongazioni :

M. <i>deltièg</i>	sei (num.)	S. <i>teldig</i>
P. <i>diak</i>	due	S. <i>dak</i>
R. <i>deil</i>	fiume	M. <i>del-mù</i>
M. <i>daítona</i> , R. <i>teitel</i>	via	S. <i>teth</i>
M. <i>waso</i>	mano	S. <i>os</i>

Nel suo complesso, la fonetica Ingassana si presenta piuttosto semplice e povera di suoni. Non ha le labio-velari *kp* e *gb*, nè le iniziali *nd-*, *mb-*, caratteristiche delle lingue sudanesi ; mancano le consonanti « enfatiche », proprie delle lingue camitiche e semitiche. Inoltre è praticamente assente, per numero e frequenza, la serie delle dentali *th*, *dh*, *nh*, tipiche delle lingue propriamente nilotiche (Dinka, Nuer, Shilluk ed affini) ; sembra invece esistere la tendenza, comune alle lingue nilo-camitiche, di sonorizzare, o generalmente addolcire, le consonanti, specie se intervocaliche.

Maggiori affinità rivela, anche a prima vista, coi sistemi fonetici del Nuba, Barea e Cunama, nonchè con quelli dei linguaggi pre-nilotici.

Poichè in Ingassana si hanno, nelle vocali, variazioni di quantità e qualità con valore morfologico come nelle lingue nilotiche, si può supporre che vi esistano anche i toni, peraltro non indicati dai nostri raccoglitori (cfr. forse P. *géré* « durra »).

2. Morfologia

a) I Pronomi personali. La SELIGMAN dà le seguenti forme isolate :

Sing. I. pers. <i>ānē</i> (M. <i>annase</i>)	Plur. I. pers. <i>agan</i>
II. pers. <i>ōnē</i>	II. pers. <i>ogan</i>
III. pers. <i>inē</i>	III. pers. <i>egen</i>

Sia nel singolare sia nel plurale, appare con la più chiara evidenza la graduazione vocalica, caratteristica fondamentale delle lingue di tipo nilotico, tanto che il CONTI ROSSINI la giudica di importanza « quasi comparabile col

triconsonantismo e col gioco dei suffissi pronominali in semitico, coi determinativi di classe in bantu ²¹ ». Dalla sua acuta indagine comparativa si rileva che la graduazione primitiva del nilotico deve essere stata *a* per le prime persone (sing. e plur.), *u* per le seconde, *e* per le terze, mentre attualmente il gruppo Ciòl (Shilluk, Anuak, Acioli, ecc.) ed il Dinka-Nuer hanno rispettivamente *a*, *i*, *e*, come il Masai, il Turkana, il Didinga ; il Cunama ha invece *a*, *e*, *i*.

L'Ingassana ha mantenuto pressochè intatta la graduazione originaria con *a*, *o*, *i-e*, come il Bari (*a*, *o*, *e*), il Suk (*a*, *u*, *i*), il Mekan ed il Masongo (*a*, *u*, *e*).

Nelle forme plurali entra in giuoco la gutturale, altra caratteristica nilotica, che ritroveremo nei sostantivi ed aggettivi.

Ciò che più colpisce però è la perfetta simmetria delle forme che non ha riscontro in nessun'altra lingua nilotica. Si confrontino, per esempio, le seguenti forme del pronome isolato :

Nuer — *yán, ġín, ġén; kón, yén, kén.*
 Anuak — *ana, yini, ɛna; wan, wun, gin.*
 Nandi — *anye, inye, inye; aček, okwek, iček; ecc.*

Il pronome oggetto del verbo è espresso, come in molte lingue nilotiche, mediante un suffisso derivato dal pronome personale. Di esso abbiamo un solo esempio : S. *dau-si-n-eni* « egli lo uccise » (v. il verbo).

b) I suffissi possessivi. Il possesso si esprime per mezzo di suffissi derivati dai pronomi personali. Nei materiali SELIGMAN si trova questo solo esempio completo :

mas-ön la mia lancia — *mas-ögen* la nostra lancia
mas-ün la tua lancia — *mas-üguin* la vostra lancia
mas-inin la sua lancia — *mas-üanin* la loro lancia

Qui la graduazione vocalica è leggermente alterata rispetto a quella dei pronomi e le desinenze del plurale non sono molto simmetriche nè chiare ; occorrerebbero altri paradigmi per confermarle o correggerle. Del suffisso di prima persona singolare abbiamo anche un altro esempio : S. *mas dā kas-an* « la lancia del mio amico » che, forse, significa letteralmente « la lancia che è del mio amico », al plurale *mas-ak dā kas-agnākā* [sic !] « le lance dei miei amici ».

Il sistema suffiggente è usato dalla maggioranza delle lingue nilotiche.

In alcuni nomi indicanti relazione di parentela, così come ci vengono presentati dai raccoglitori, crediamo di riconoscere dei prefissi possessivi. Tale supposizione è basata sul fatto che generalmente « i primitivi » non riescono a dissociare i nomi « padre, madre, figlio, ecc. » dall'idea di « mio, tuo, suo », non hanno cioè il concetto astratto e generico di queste relazioni di parentela, così come avviene anche coi nomi della parti del corpo.

È probabile che le voci seguenti siano fornite del prefisso possessivo, anche se esso non è stato sempre avvertito dai raccoglitori :

²¹ C. CONTI ROSSINI, *Lingue Nilotiche*. RSO 11. 1926. p. 72.

S. <i>aigya</i>	figlio
S. <i>ainya</i>	figlia
S. <i>aiyat</i>	sorella
R. <i>oeyath</i>	mio fratello

Tenuto conto che *i* indica, come vedremo più avanti, il genitivo e che *a-* è la vocale caratteristica della prima persona singolare, le forme surriportate si potrebbero così scomporre :

<i>a-i-gya</i>	me-di-figlio (= mio figlio)
<i>a-i-nya</i>	me-di-figlia
<i>a-i-yat</i>	me-di-sorella
<i>o-e-yath</i>	me-di-fratello

A conferma di tale ipotesi, oltre al fatto che ROBERTSON traduce chiaramente *oeyath* « mio fratello » (si noti però la vocale alterata *o-* da avvicinare forse al corrispondente suffisso *-ön*), esistono anche le voci, che, di significato simile od affine, sono sprovviste del supposto prefisso, come per es. : R. *nyam* « donna » o « ragazza » (v. anche *-nye*, desinenza del femminile), M. *yadé* « fratello ». Forse coesiste il sistema più semplice, consistente nel prefiggere soltanto la vocale caratteristica come in *a-bau* « padre » di fronte a *bau* « id. », *āā-wel* « fratello », *ā-git* « marito », ecc.

Analoghi sistemi prefiggenti in varie altre lingue nilotiche si trovano applicati spesso esclusivamente ai nomi di parentela, mentre per gli altri nomi si usano i suffissi.

Il Cunama ha per esempio :

<i>á-wa</i> mio padre	<i>á-kā</i> mio figlio
<i>é-wa</i> tuo padre	<i>é-kā</i> tuo figlio
<i>í-wa</i> suo padre	<i>í-kā</i> suo figlio

ma *ail-āna* « il mio bestiame », *ail-é-a* « il tuo b. », *ail-í-a* « il suo b. ».

Nell'Amar Kokke (gruppo Bakko del nilotico etiopico del Cerulli) si avrebbero due modi di esprimere il possesso : l'uno, infiggendo fra il pronome ed il nome, il segno *n* del dativo, p. es. : *imbo* (da **i-n-bo*) « a me padre-mio padre », sistema parallelo a quello Ingassana, formato col genitivo ; l'altro con il semplice prefisso personale, p. es. : *i-cana* « mio fratello » ²².

Generalmente, in tutte le lingue nilotiche ed affini, i nomi di parentela hanno un comportamento particolare rispetto agli altri nomi il che rivela la persistenza di forme arcaiche, quanto mai preziose nelle ricerche comparative.

c) Dimostrativi, Relativi ed Interrogativi. Purtroppo nei materiali a disposizione non si trovano esempi di pronomi od aggettivi dimostrativi e relativi.

Quanto agli interrogativi ne abbiamo potuto individuare uno solo nella frase : R. *eul nien lam meek* « what leopard eats the goats ? » (lett. « leopardo

²² E. CERULLI, Il Linguaggio degli Amar Cocchè e quello degli Arbore nella zona del Lago Stefania. Rassegna degli Studi Etiopici 2. 1942. pp. 263-264.

quale mangia capre ? »). La forma sarebbe dunque *nien*, tipo comunissimo in tutto il nilotico, es. : Didinga *nani* « chi ? », *ini* « quale ? », Mekan e Turkana *ani* « quale ? », Barea *nane*, *na* « chi ? », Nuer, Shilluk, Bari *na* « chi ? », Cunama *-no* « quale ? », Nuba *nī*, *nā* « chi ? », ecc.

d) Il Verbo. Di questo fondamentale elemento della morfologia, come si è già detto, conosciamo relativamente poco per farcene un'idea abbastanza sicura e completa.

Oltre a voci verbali sparse e piuttosto incerte la SELIGMAN ci dà questo unico paradigma, peraltro mancante delle forme della II. e III. persona plurale, che, secondo lei, dovrebbero essere uguali alle corrispondenti singolari :

<i>ă-wār-să</i>	io raccolsi (I picked up)
<i>u-wūr-si</i>	tu raccogliesti
<i>wār-si</i>	egli raccolse
<i>ăg-war-si</i>	noi raccogliemmo
<i>[u-wūr-si]</i>	voi raccoglieste
<i>[wār-si]</i>	essi raccolsero.

Le persone, salvo la terza singolare e, forse, plurale, sono dunque distinte dal prefisso che appare come una forma abbreviata del rispettivo pronome. Notevole, se esatta, l'alterazione della vocale tematica, determinata dal prefisso secondo una legge di armonia vocalica che appare anche nelle seguenti frasi predicative :

<i>ă-gār</i>	io [sono]	alto (di statura)
<i>u-ger</i>	tu [sei]	alto (di statura).

La desinenza *-si* (*-să*) è verosimilmente il segno del perfetto o, più genericamente, del passato, il che è confermato, nelle canzoni di ROBERTSON, dai seguenti esempi : *lam-si* « mangiò », *wi(s)-si* « condusse », *ur-si* « andò », *dou-se* « he rose against ». Una desinenza simile hanno anche alcuni verbi che MARNO traduce semplicemente con l'infinito : *nyemte-sir* « rompere », *ogoño-sir* « coprire » (forse *o-goño-sir* « tu copristi »), *wol-ser* « cadere »²³.

Altra desinenza del passato, che si potrebbe chiamare « asigmatica » e che forse deriva dalla precedente, è *-i*, per es. : *tel-i* « essi mandarono », *wor(r)-i* « chiamò, radunò, ecc.

Del presente abbiamo notizie molto più malsicure e lacunose ; eccone alcuni esempi :

<i>a-lě-n</i>	io vengo	<i>ă-dă</i>	io vado
<i>u-lī</i>	tu vieni	<i>ŭ-dă</i>	tu vai
<i>le-n</i>	egli viene.		

Essi confermano il sistema prefiggente, mentre ci lasciano incerti sulla esistenza o meno di una desinenza caratteristica, parallela a quella del passato.

L'imperativo non sembra avere forme particolari, per es. : *ba* « prendi ! », *wodi* « dà, porta ! ».

²³ Forme verbali sono probabilmente anche : *beder-ser* ricco, *itukudu-sur* cieco, *fan-ser* grande.

Del verbo « essere » abbiamo soltanto queste incerte voci: *an*, *ən*, *na* tutte significanti (?) « egli è ». La sua forma negativa sarebbe *k-ən* « non è, non c'è »; lo stesso elemento negativo è probabilmente presente anche nella voce *ku-nam-an* « affamato, fame » rispetto a *nam* « mangiare ».

Il tema verbale Ingassana è prevalentemente del tipo consonante + vocale + consonante, per es.: *tel* « mandare », *nam* « mangiare », *wol* « cadere », ecc.

Gli elementi che abbiamo messo in luce ci consentono di stabilire i seguenti confronti con le altre lingue della zona:

1. Distinzione delle persone mediante prefissi derivati dai pronomi personali, sistema diffuso specialmente fra le lingue nilo-camitiche e nel Cunama, per es.:

- | | | |
|--------|---|--|
| Masai | — | <i>a-suğ</i> io seguo, <i>i-suğ</i> tu segui, <i>e-suğ</i> egli segue;
<i>ko-suğ</i> noi seguiamo, <i>i-suğ-u-suğ-u</i> voi seguite, <i>e-suğ</i> essi seguono. |
| Nandi | — | <i>a-čom-e</i> io mangio, <i>i-čom-e</i> tu mangi, <i>čom-e</i> egli mangia;
<i>ki-čom-e</i> noi mangiamo, <i>o-čom-e</i> voi mangiate, <i>čom-e</i> essi m. |
| Lotuxo | — | <i>a-lyofo</i> io mungo, <i>i-lyofo</i> tu m., <i>o-lyofo</i> egli m.;
<i>e-lyofo</i> noi mungiamo, <i>i-lyofo-to</i> voi m., <i>o-lyofo-i</i> essi m. |
| Cunama | — | <i>n-a-sása-ke</i> io insegnai, <i>n-i-sása-ke</i> tu i., <i>i-sása-ke</i> egli i.
<i>ka-sása-ke</i> noi insegnammo, <i>mi-sása-ke</i> voi i., <i>o-sása-ke</i> essi insegnarono. |

Le altre lingue nilotiche, come il Dinka, Shilluk, Nuer, Bari, prepongono semplicemente il pronome al tema verbale, il quale rimane invariato per tutte le persone, mentre il Nuba ed il Barea, come il Masongo, si servono di desinenze personali; il Mekan ed il Didinga usano invece un complicato sistema di prefissi e suffissi, il cui meccanismo non è stato ancora completamente chiarito.

Non esistendo la graduazione vocalica nelle lingue pre-nilotiche, nè in altri gruppi linguistici vicini, ci sembra inutile stabilire qui dei confronti ²⁴.

2. Formazione del passato mediante il suffisso *-si* (probabilmente da **-ki*): caratteristica tipica del Nilotico (*k* + vocale), usata in talune lingue come prefisso (Dinka, Nuer, Anuak *či*; Turkana, Nandi, Suk *k* + vocale), in altre come suffisso (Masongo *-ko*, Cunama *-ke*, *-se*, quest'ultimo identico all'Ingassana!), in altre ancora come infisso tra radice verbale e desinenza personale (Nuba *-s-*).

Diverso, per quanto ne sappiamo, è il sistema pre-nilotico; così, per esempio, il Berta forma il passato mediante la desinenza *-o*, *-ay* ²⁵.

3. Negazione verbale per mezzo del prefisso *k-*, *ku-* che trova perfetta e vasta rispondenza nel Nilotico. Dinka e Nuer hanno *ke-*, *či-*, lo Shilluk *ku*, il Bari *ko-*, *ku-*, il Lotuxo *x-*, il Masongo *ku-*, il Barea *ka-*, *ke-*, ecc. Essa però

²⁴ Nel gruppo sudanese orientale troviamo un sistema analogo a quello Ingassana, sia pure con graduazione vocalica diversa; per es.:

Madi *a-mura* io andai
i-mura tu andasti
o-mura egli andò, ecc.

V. P. L. MOLINARO, Appunti di grammatica della lingua Madi. Verona 1925. p. 21.

²⁵ E. CERULLI, Three Berta Dialects in Western Ethiopia. Africa 17. 1947. p. 163.

non è esclusiva del Nilotico, la ritroviamo infatti, tra l'altro, anche nel cuscitico, es. : Begia *ka-tam-an* « io non mangio », Sidamo *-ki*, Ghimira *-ka*, ecc.

4. Tema verbale del tipo consonante + vocale + consonante : altro punto di contatto con le lingue nilotiche in cui tale tema è caratteristico.

Se gli elementi qui individuati rispecchiano nella sua essenza la struttura del verbo Ingassana non vi è dubbio che esso appartenga al tipo nilotico.

c) Il Nome. Il nome non sembra avere formazioni speciali ; tuttavia si può rilevare, dal confronto fra le diverse raccolte, che in molti casi i sostantivi sono forniti di un suffisso *-n*.

Si vedano i seguenti esempi :

P. M. <i>we-n</i>	S. <i>wē</i> casa
M. <i>mō-n</i>	P. S. <i>mo</i> fuoco
P. <i>tag-en</i>	S. <i>tāi</i> giraffa. Notevoli anche : M. <i>mariān</i> « gatto », R. <i>marei-ka</i> « gatti » ; M. <i>mien</i> , P. <i>min</i> « capra », R. <i>meeek</i> « capre ».

Purtroppo la scarshezza dei testi ci impedisce di individuare la funzione di tale suffisso che potrebbe essere un articolo posposto o un determinativo analogo a quello del Nandi, oppure la desinenza dell'accusativo come apparirebbe da questa frase :

R. *wari kang-an* « (he) raised an army » (*kang* = « army »).

Il fatto che più colpisce in Ingassana è la presenza di una distinzione del genere. Ciò non si riscontra in nessuna delle lingue geograficamente vicine a Gebel Tabi, nemmeno nelle lingue propriamente nilotiche (Dinka, Nuer, Shilluk, ecc.) ; esso compare solo nelle più lontane nilocamitiche (Bari, Lotuxo, Masai, Nandi, ecc.). Comunque la distinzione dell'Ingassana è molto diversa e meno sostanziale che nelle vicine lingue cuscitiche e si trova ad uno stato quasi rudimentale. Non la si ha nè nei pronomi personali isolati, nè negli aggettivi, nè in formazioni verbali, ma solo per derivazioni femminili da sostantivi indicanti animali maschi.

Il femminile si forma aggiungendo al maschile la desinenza *nye* ; per es. : *öl* « leone », *öl-nye* « leonessa ». Il significato di questo suffisso è molto chiaro se lo si confronta con *nyam* « donna » e *(a-i)-nya* « figlia » (cfr. anche Dinka, Shilluk *nya*, *nyan* « ragazza »). Ai fini comparativi l'importanza della distinzione del genere in Ingassana viene notevolmente sminuita dalla constatazione che essa è ottenuta mediante la semplice giustapposizione del nome « femmina » a quello dell'animale maschio ; ciò rappresenta, crediamo, il primo stadio di evoluzione verso una più organica e netta distinzione grammaticale, quale si trova, ad esempio, nelle lingue camito-semitiche e nelle lingue indoeuropee.

Una traccia di analoga distinzione sessuale con l'elemento *n* compare nel Nuba (una delle tre « geschlechtslose Sprachen » di REINISCH) Mahas : *id* « uomo », *id-ēn* « donna ».

Il plurale si forma ordinariamente aggiungendo al singolare, sia maschile sia femminile, la desinenza *-k*, preceduta da vocale coi nomi uscenti in consonante, per esempio :

S. *mō* vitello, pl. *mō-k*; S. *māu* gazzella, pl. *māu-k*;
S. *öl* leone, pl. *öl-i-k*; *gar* maiale, pl. *gar-i-k*.

I nomi uscenti in *t*, *d* (v. Cenni di fonetica), mutano la dentale in *l*, per es. :

S. *ăd* cane, pl. *al-k* (v. però R. *ath-ga* id.) ;
S. *rut* ruscello, pl. *rul-k*; ma S. *mit* pietra, pl. *mit-a-k*.

Talora, alla normale forma di plurale si accompagna anche un mutamento qualitativo o quantitativo delle vocali tematica, p. es. : *ōs* « mano », pl. *ūs-ak*; *mūs* (però anche *mas*) « lancia », pl. *mas-a-k*; *āls* « volpe », pl. *āls-ă-k*; *uri* « struzzo », pl. *urī-k*.

I materiali della SELIGMAN, da cui sono tratti gli esempi, sono però alquanto incerti e oscillanti proprio sulla qualità e quantità delle vocali.

Il suffisso *-k*, è, nelle lingue nilotiche, uno dei più frequenti formativi del plurale dei nomi e, come si è già visto, dei pronomi. Esempi :

Shilluk *nyi* bambino, pl. *nyi-k*; *pi* acqua, pl. *pi-k*;
Nuer (sempre prefisso) *lep* lingua, pl. *ke-lep*;
Bari *yaya* porcospino, pl. *yaya-ki*;
Masai *akwi* nonno, pl. *akwi-ak*;
Nuba Mahas *tī* vacca, pl. *tī-gū*;
Barea *kot* ferita, pl. *kot-ka*; *hela* maccina, pl. *hele-ka*;
Didinga *dīdh* nuvola, pl. *dīdh-ōk*; *gol* strada, pl. *gōl-ōk*.

Il Masongo, come l'Ingassana, ha unicamente questo suffisso per formare il plurale e ciò, di fronte alla congerie di suffissi che offrono le lingue nilotiche, è molto significativo. In certi casi abbiamo delle singolari convergenze, si veda per es. :

Ingassana *ǵa* uomo, pl. *ǵō-k*,
Masongo *ǵō* uomo, pl. *ǵō-ke*.

Quanto alle variazioni di quantità e qualità delle vocali esse sono caratteristiche del gruppo Dinka-Nuer-Shilluk, per es. :

Dinka *ča* « latte », pl. *čā-k*; *ke* « cosa », pl. *ka-k* (cfr. anche Nuba Dair *nur* pl. *n̄ur* « grande »).

Vi sono pure altri tipi di plurale, nella lingua di Gebel Tabi, per es. : *añe* « elefante », pl. *añe-t* (cfr. Shilluk *yei* « barca », pl. *ya-t*; Bari *kuñu* « ginocchio », pl. *kuñu-at*; Barea *habe* « collo », pl. *habe-ta*; Didinga *irigi* « arco », pl. *irige-ta*; *wē* « casa », pl. *wī-s-a-k*. Ma il più importante è senza dubbio quello che implica sostituzione della consonante finale, combinata con l'alterazione della vocale interna; ne possediamo però questo solo esempio :

tōm « vacca », pl. *tōk* (altre forme *tam*, *ton*, pl. *toku*). Nelle lingue del gruppo nilotico, proprio con lo stesso vocabolo, il che fa dubitare che si tratti di un prestito, si hanno plurali analoghi :

Shilluk *ḡə̀n̄/ḡòk*, Bari *ki-teñ/ki-suk*, Masai *eñ-gi-teñ/in-gi-šuk*, Teso *ai-teñ/ai-tuk*, Ġumġum (Burun) *deng/dūk*. Secondo il GREENBERG²⁶ questa forma di plurale è peculiare della famiglia « Eastern Sudanic ».

²⁶ Op. cit. p. 145.

Notevole è pure *ǵā-fǔi* o *gén-fui* « uomo », pl. *ǵu-k-fǔi-k*, che è evidentemente un doppio plurale, dato che si tratta di una parola composta, in cui però solo il primo elemento ci è noto (cfr. vocabolario s. v. *ga*).

Le lingue dell'area pre-nilotica hanno sistemi e suffissi del tutto diversi per cui non è possibile istituire alcun confronto utile ai fini comparativi.

Il genitivo ha la costruzione A-B, cioè il nome retto segue il nome reggente, dal quale è separato mediante un *i*, esempio: *sen i kuñ* « capo della guerra ». Tale costruzione è normale in tutte le lingue nilotiche; il Nuba, il Barea ed il Cunama hanno invece la costruzione B-A.

Mancano le prove sufficienti a dimostrare l'esistenza di una desinenza per l'accusativo. L'unico esempio che si può portare è quello già citato a proposito della finale *-n* di alcuni sostantivi (v. sopra.)

f) L'Aggettivo. L'aggettivo qualificativo segue sempre il nome cui si riferisce, come nelle lingue nilotiche. Quanto ai suffissi che assume come attributo, essi sono vari ed incerti, per es.:

we maten « una casa grande », pl. *wisak u maŋga*;

we nyany « una casa piccola », pl. *wisak nyalgeka*;

ota tuma wietin « una donna buona », pl. *olka talga wietaka*. In alcuni casi, come in quest'ultimo, anche il sostantivo assume un suffisso *-a* di cui non riesce chiara la funzione.

L'aggettivo in funzione predicativa assume un prefisso personale (v. pronome) al quale si adatta la vocale tematica dell'aggettivo stesso; es.: *gar* « alto » (di statura), *ǎ-gār* « io [sono] alto », ma *u-ger* « tu [sei] alto ».

Riguardo al genere l'aggettivo appare invariabile.

La desinenza più frequente al singolare sembra essere *-en* per es.: *māt-én* « grande », *pōd-en* « bianco », *eid-èn* « vecchio », ecc., mentre al plurale la si sostituisce con *-ak*, *-aka*, *-ga*, terminazioni analoghe al normale *-k* del sostantivo.

g) I Numerali. Speciale attenzione meritano i numerali, che nell'esame linguistico e negli studi comparativi forniscono spesso preziosi elementi di giudizio.

I nostri raccoglitori ci hanno lasciato tre liste di numerali sostanzialmente simili, con qualche variante dovuta forse ad effettive differenze dialettali:

MARNO	DE PRUYSSENAERE	SELIGMANN
1. <i>tamann</i>	<i>dámman</i>	<i>tŭm</i>
2. <i>diag</i>	<i>diák</i>	<i>dāk, tel-dak</i>
3. <i>oda</i>	<i>ôda</i>	<i>ôda</i>
4. <i>yessu</i>	<i>yesó</i>	<i>yîēza</i>
5. <i>assumàn</i>	<i>asuma</i>	<i>āsmān</i>
6. <i>deltièg</i>	<i>telti</i>	<i>teldig</i>
7. <i>dagodo</i>	<i>tag godok</i>	<i>dēdigendák</i>
8. <i>gurbedi</i>	<i>khaitam</i>	<i>dedigō ôdā</i>
9. <i>keitaman</i>	<i>kurbeiti</i>	<i>dedigeyîēza</i>

MARNO	DE PRUYSSENAERE	SELIGMANN
10. <i>essigti</i>	<i>asiddi</i>	<i>āsāgdi</i>
11. <i>essigti tamann</i>	—	<i>edenentum</i>
12. <i>essigti diag</i>	—	<i>ēdēdigi dāk</i>
13. —	—	<i>edidigo ōda</i>
20. <i>essigti gi</i>	—	<i>ǵāduyān</i>
21. —	—	<i>ǵāduyān etenentum</i>
30. <i>essigti goda</i>	—	<i>ǵāduyān āsāgdi</i>
31. —	—	<i>ǵāduyān āsāgdi u tum</i>
40. <i>essigti yesu</i>	—	<i>ǵāduyān yandak</i>
41. —	—	<i>ǵāduyān dak u tum</i>
50. <i>essigti assumān</i>	—	<i>ǵādiyandak āsāgdi</i>
60. <i>essigti deltiēg</i>	—	<i>ǵāduyān oda</i>
70. <i>essigti dagodo</i>	—	<i>ǵāduyanoda āsāgdi</i>
80. <i>essigti gurbedi</i>	—	<i>ǵāduyān yieza</i>
90. <i>essigti keitaman</i>	—	<i>ǵāduyān yieza āsāgdi</i>
100. <i>gossoghi</i>	—	<i>ǵāduyān asman</i>
110. —	—	<i>ǵāduyān asman unasagdi</i>
120. —	—	<i>ǵāduyān asman u yaduyan.</i>

Questi numerali appaiono, a prima vista, nettamente diversi da quelli di tutte le lingue circonvicine; ma l'analisi che segue confermerà sostanzialmente quanto siamo venuti sin qui dimostrando e cioè l'affinità col nilotico e, contemporaneamente, la sopravvivenza di un substrato prenilotico.

Il sistema di numerazione Ingassana è il quinario vigesimale.

1. Fra le lingue prenilotiche troviamo il Gumus *me-tāma*, *me-tām* « uno » (*me-* è il prefisso degli aggettivi) ed il Gule *din*, (*de-*)*din* « id. »; nel gruppo Mekan-Didinga il Tirma *doni*, *donē*, il Murzù *adonē* e, se non fosse incerta, la forma *atomon* del BOMA²⁷. Possiamo ricordare anche i lontani Ngomvya e Hatza o Kindiga che hanno rispettivamente *itāme* e *itxameya*.

2. La forma *čuka* del prenilotico Coma deriva probabilmente da un tipo simile a quello conservato dall'Ingassana; affine è anche il Gule *su*, *dēs-sú*, *dus-sik* « due »; ma molto più vicini sono i cuscitici Magi *tag*, Ghimira *t'agen*, Nao *tageñ*. Curiosa la perfetta coincidenza con *dak*, *dik* « due » del lontano Serer del Sudan Occidentale.

L'Ingassana possiede un'altra voce contenente l'idea di « due » e cioè R. *weig* « gemelli », che trova riscontro nell'isolato *fey* « due » del Masongo²⁸, mentre in campo prenilotico (sottogruppo Tornasi) troviamo il tipo *wāti*, *wāsi* « id. ». Si veda anche lo Hatza *pīi-bi* « due ».

3. Le forme più affini all'Ingassana sono quelle del sottogruppo Tornasi *odo*, *ede* « tre »; alcuni dialetti Berta hanno forme analoghe col prefisso *m-*, simile a quello già visto nel Gumus, e cioè *m-ōthe*, *m-uthi*. Il gruppo Ciòl o

²⁷ L. F. NALDER, A tribal survey of the Mongalla province by Members of the Province Staff and Church Missionary Society. Londra 1934. p. 151.

²⁸ E. CERULLI, Il linguaggio dei Masongo nell'Etiopia Occidentale. Rassegna di Studi Etiopici 7. 1948. p. 148.

Luo delle lingue nilotiche ha *ade-k*, il Dinka *dyak*, il Nuer *dyók*. L'apparente somiglianza del Saho (cusc.) *adóh* è dovuta alla caduta della sibilante iniziale originaria: cfr. Galla *sádi* « tre ».

4. Tipi analoghi si ritrovano nel gruppo Mekan-Didinga: mek. *woč*, tirma *uš*, did. *weč*; il Mao settentrionale ha *beši*. Più vicine al tipo Ingassana appaiono però le forme dei dialetti Moru e Madi del Sudan Centrale: *isu*, *isú*, *su*.

5. Nel sottogruppo Tornasi i numerali 6, 7, 8 formati additivamente dal 5, hanno come base *djum-*, *ütüm-*, *adüm-*, che ci riportano alla forma Ingassana. Notiamo inoltre: Haruro (cusc.) *aysumā*, Ghimira Nao *učum*, Ometo Basketo *išin*, dialetti berberi *súmōs*, *sammus*; Cunama *ku-sume*. Il lontano Hatza ha *asupi*, il Muzuk *šin*.

Quanto all'etimologia appare evidente che *asuma* deriva da *ōs* « mano » e risulta forse dalla fusione di **as* « mano » e *tum(a)* « uno ».

6. In questo numerale, e negli altri seguenti, appaiono verosimilmente le tracce d'un primitivo sistema quinario. Esaminando specialmente le forme date dalla SELIGMAN per 6, 7, 8, 9 si può isolare una radice **dig* che, data l'evidente affinità con tipi nilotici (es. Ġumġum *doik*, Muhaġa *adōic*, Nuer *ḡyē'ch*; Nuba *diġu*, *tiše*, *teči*, ecc.) con ogni probabilità significa proprio « cinque ». L'elemento *tel-*, *del-* che appare in « sei » dovrebbe significare aritmeticamente « uno », ed anche qui ci soccorrerebbe la comparazione con l'Uduk *tūli* « uno » ed il Gumus *mi-tal* « id. »; tuttavia tale interpretazione non è sicura, poichè nei numerali seguenti la cifra aggiunta al 5 è posposta.

7. Prescindendo dagli elementi aggiuntisi, la forma S. rivela chiaramente la sua composizione « 5 (*dig*) e 2 (*dak*) »; essa risulta, pur leggermente alterata, anche dalle altre due forme *tag go-dok*, *dag-o-do[k]*.

8. La forma S. è parallela a quella precedente (5 + 3), mentre le altre due sono molto diverse. Il Marno, evidentemente per un equivoco o per un errore di interpretazione, dà a *keitaman*, simile a *khaitam* di P. il valore di « 9 ». Probabilmente qui siamo di fronte ad un prestito dall'arabo *ṭamāniyat* « otto ».

9. Altra forma additiva è quella S. (5 + 4). Le altre due, tenendo conto dello scambio di MARNO, trovano perfetto riscontro nel Gumus *koreb* « id. » e nel Berta (Gamilā) *orfudi*, tutte forme molto oscure.

10. Per questo numerale le tre forme sono sostanzialmente concordi. Quanto alla sua etimologia, siamo propensi a credere che esso derivi da un plurale di **as* « mano », o forse da un duale (cfr. *ōs*, pl. *ūsak* « mano »); infatti *ās-āg-di* è parallelo ad *ās-mān* « cinque » ed inoltre contiene l'elemento gutturale caratteristico del plurale. Il suffisso *-di*, *-ti* è forse lo stesso che si riscontra in *kurbei-ti*, *gurbe-dī* « nove ».

Un'evidente affinità col tipo Ingassana rivelano il Kurmuk (Burun) *asâi* ed il Mao Sett. (*ottá*) *ōši*; si può ricordare anche *assin* del Dagu (Darfur) e forse il Lotuxo *suk*.

11, 12, 13. Il DE PRUYSSENAERE ha raccolto i numerali soltanto fino al 10. Per MARNO 11 e 12 si formano semplicemente per addizione (10 + 1 e 10 + 2), la SELIGMAN dà invece per 12 e 13 dei composti che, forse per un suo errore, sono identici (tranne che nel prefisso *e-*) a 7 ed 8 rispettivamente; l'11 invece è composto con *tum* « uno », ma la prima parte è oscura.

20. Per M. deriva dal 10 con l'aggiunta di un *gi* che ha probabilmente valore di plurale (o duale?). Per la S. è *ġa-duyan* in cui il primo elemento è certamente *ġa* « uomo »; non si deve dimenticare infatti che frequentemente, nelle lingue dei popoli primitivi, 20 significa « un uomo », cioè tutte le dita delle mani e dei piedi (cfr. per es. Didinga *itumwa* « 20 » e « un uomo »).

Tutte le altre decine riportate sono composte di « 20 », secondo il sistema vigesimale.

100. M. dà l'oscuro *gossoghi* (cfr. *gi* in « 20 »), la S. 20×5 .

I numerali oltre il dieci non rivestono normalmente molta importanza per il fatto che presso i popoli di basso livello culturale essi sono usati molto raramente e perciò restano nel vago e nell'incerto, oppure seguono il sistema di lingue vicine più « colte ».

h) Posposizioni e suffissi locativi. Le determinazioni di luogo si indicano mediante posposizioni e suffissi che talora alterano la consonante e la vocale finale del sostantivo cui si uniscono.

Dai pochi esempi della SELIGMAN non appaiono abbastanza chiare le loro funzioni, giacchè talvolta lo stesso suffisso indica relazioni di luogo diverse o addirittura contrastanti.

1. *tě*, posposto, indicherebbe tanto lo stato in luogo (I. esempio), quanto il moto verso luogo chiuso (II. es.):

I. *mit en tē* « la pietra è nella casa »;

II. *génfui wāgě tē* « l'uomo va in casa ».

2. *tū*, posposto, significa « fuori » e si userebbe sia con i verbi di moto, (I.) che con quelli di stato (II.):

I. *génfui wāgě tū* « l'uomo va fuori della casa »;

II. *mit en tu* « la pietra è fuori della casa ».

Queste due posposizioni, probabilmente, non sono che variazioni di uno stesso tipo, il quale si ritrova frequentemente, con analoghe funzioni, nel Nilotico: Nuba *-do*, Barea *-ta*, *-ti*, *-t*, Cunama *-ta*, Didinga *-to*, *-ti*, Dinka *-t*.

3. *-ül*, suffisso del superessivo, indica cioè lo stato sopra luogo, es.:

mi an ġüld-ül l'uccello è (sta) sull'albero;

geza na mīd-ül la stuoia è sopra la pietra.

Si noti che *ġüld* albero, perde la vocale finale davanti al suffisso, mentre la consonante finale di *mit* pietra, si sonorizza.

Suffissi di analogo valore troviamo in Nuba (*-la*), Barea (*-li*), Cunama (*-la*).

4. *-bēl* (*-bül*), suffisso del subessivo, stato sotto luogo, es.:

génfui tal ġüld-ū-bēl l'uomo sta sotto l'albero;

geza na mīt-bēl (anche *mi-bēl*) la stuoia è sotto la pietra.

Questo stesso suffisso serve anche a formare il dativo di possesso (tra « questo è sotto di me » e « questo è mio » il passo è breve) unendolo al prefisso personale usato nella coniugazione e con gli aggettivi predicativi, es.:

ā-bēl we tūm = lett. « me-a casa una » (« io ho una casa »);

ū-bēl we ma nā? = lett., forse « a te casa questa (o quella) è » che la SELIGMAN traduce invece « have you a house ? ». Non conosciamo purtroppo i dimostrativi; l'unico esempio che ce ne farebbe supporre la presenza è questo, che,

per di più, concorderebbe con alcuni tipi dei linguaggi nilotici : si veda per es. : Cunama *ama* « questo », Nuba *man* « quello », Nuer *mo* « questo », *mi* « quello », Shilluk *mā* « quello ».

5. -*on*, suffisso, esprime probabilmente moto generico, es. :

génfui pólētāt gām-on l'uomo venne giù dal monte ;

génfui lege gām-on l'uomo andò sul monte.

6. *ilk*, posposizione, indica forse moto a luogo, es. :

génfui wager rut ilk a man went to (? into) the *khor*.

7. -*ilga*, simile alla precedente, è suffisso e indica moto da luogo (fuori da...), però, a quanto si può giudicare dall'unico esempio a disposizione, è rafforzato o precisato da *tū* (v. sopra), a meno che quest'ultimo non sia una desinenza propria del verbo :

génfui wër-tū rúd-ilga l'uomo venne fuori dal fiume.

Vi sono poi esempi, anche in ROBERTSON, di altre particelle delle quali tuttavia non ci è riuscito di precisare le funzioni.

Il sistema di posposizioni e suffissi locativi è diametralmente opposto a quello preposizionale delle lingue propriamente nilotiche, mentre è analogo e spesso affine a quelli del Nuba, Barea e Cunama da una parte e del camitico dall'altra.

Tuttavia, per l'affinità genealogica, tale diversità di sistemi non riveste eccessiva importanza, analogamente a quanto avviene per la costruzione diretta o inversa del genitivo.

3. Note di sintassi

- a) L'ordine della frase è : soggetto + verbo + complemento, come nel Dinka, Nuer, gruppo Ciòl o Luo, Bari, mentre in altre lingue nilotiche esso è : verbo + soggetto + oggetto (Masongo, Didinga, Lotuxo, Teso, Masai, Nandi, Suk e lingue camitiche) oppure soggetto + oggetto + verbo (Nuba, Barea, Cunama).
- b) La costruzione del genitivo è diretta (v. 2-e), come in tutte le lingue nilotiche ivi compresi il Didinga, il Mekan, il Masongo ; il Nuba, il Barea ed il Cunama usano invece la costruzione inversa.
- c) L'aggettivo qualificativo (v. 2-f) ed il numerale seguono sempre il nome cui si riferiscono, come nelle lingue nilotiche.

V. Vocabolari

a) Ingassana-Italiano

(Abbreviazioni più usate : E. materiale EVANS-PRITCHARD, M. MARNO, P. DE PRUYSSENAERE, R. ROBERTSON, S. SELIGMAN ; ac. = acholi, af. = afar, am. = amar Kokke, an. = anfillo, ba. = barea, bd. = badditu, bg. = begia, bk. = bakko, bl. = bilin, br. = bari, bt. = berta, bu. = burun, cb. = cambatta, cf. = caffino, cm. = coma, cn. = cunama, di. = didinga, dn. = dinka, ga. = galla, gd. = gudella, gh. = ghimira, gl. = gule, gm. = gumus, ha. = haruro, kr. = karamoĝo, lt. = lotuxo, ma. = mao, mg. = magi, mi. = masai,

mk. = mekan, ms. = masongo, nb. = nuba, nd. = nandi, nu. = nuer, qu. = quara, sa. = saho, sd. = sidamo, sh. = shilluk, ši. = šinaša, sm. = somalo, su. = suk, tr. = tornasi, tu. = turkana, ud. = uduk, wa. = walamo.)

A

a-, prefisso verbale della prima persona singolare, es. : *ă-wārsă*, io raccolsi. *aaul*, *āāwel* S. fratello ; v. *yadé*, *widen*. Cfr. gm. *ay*, *haò*, sm. *wolal*, ga. *obolêsa*, id.

abau S. padre ; v. *bāu*, *baba*, *baban*. Voce diffusissima, tuttavia cfr. bt. *aba*, tr. *awaba*, cm. *aba*, ecc.

abe S. zio materno ; af. *abi*.

ăd S. *ado* P. *adò* M. pl. S. *alk* (R. *athga*), cane ; v. *āls*. Cfr. gl. *āu*, ms. *wār*.

adán P. vaso d'argilla (*burma*) ; cfr. nb. *adā*, ba. *tén*, dn. *tony*, sh. *atay*, bt. *thin* argilla ; bd. *otā*, wa. *ōtō*, sm. *tungi* vaso ; mk. *dēnkellē* vaso di bambù.

adenoa M. guardare, vedere (probabilmente *a-den-oa* io guardo) ; ms. *dēn* vedere, dn. *dān*, di. *čín*, bt. *dyinañ*, *mā-ade*, *m-adiña*, sm. *dei* id.

ă(d)nyē S. pl. *ă(d)nyēk*, cagna ; v. *ăd*.

adyoko M. popolo, gente ; v. *ğok*.

afāk M. sangue ; cfr. bt. *ofūt*, *gāfa*, *k'āfā*, tr. *gyeŋa*, *kefe* id., mk. *ñābā* id.

ag-, prefisso verbale della prima persona plurale, es. : *ag-wārsi*, noi raccogliemmo. V. *agan*.

agan S. noi ; cfr. dn. *og*, nu. *kon*, bt. *ngani* id.

agartè M. no ; cfr. am. *gheriddi* id.

āgīt S. marito ; nb. KD. *ogig*, su. *kitó*, nd. *citó*, bl. *eyīr*, ud. *kwot* id.

āğār S. figlio ; v. voce seg. Cfr. nb. M. *gar*, nu. *gāth* (*gar-*), bl. *ğūr*, sm. *igār* id.

aigya S. figlio ; v. *genyan*. Cfr. cn. *ikkā*, *išā* id.

ailtu M. vento ; v. *eyntó*. Cfr. cn. *aulā* turbine di vento.

ain M. amaro (agg.) e miele (?) ; di. *inōni* miele, bt. *enēnē* id., kr. tu. *aō* id.

ainya S. figlia ; v. *aigya*, *nyam*, *-nye* ; cfr. dn. sh. *nya* id.

aiyat S. sorella. Cfr. *yadé*.

akalti S. cognato, marito della sorella.

akhalatūm M. seminare.

aldel M. terra, terreno ; lt. *adyāl*, *adulet* id., sd. *ullā*, sm. *dul*, *arro*, *arl* id.

āls S. volpe pl. *ālsāk*.

ām M. osso ; cfr. di. *emen* pl. *eme*, dn. *yóm* id.

amer S. suocero ; cfr. bt. *amādu* id., cn. *amma* madre della moglie.

amga PS. ragazza, v. *emgen* ; cfr. bu. *īng* pl. *māngu* donna.

ammet S. nonno e nipoti del nonno ; cfr. gm. *ampé* (stessi due significati).

an S. voce del verbo essere, è, v. *en*, *kēn*.

andūgut M. lontano, da scomporre forse in *an-dūgut* è lontano.

ānē S. *annase* M. io ; mk. *anē*, *an*, nd. *añe*, su. *ani*, lt. *ani*.

ane P. *anyen* M. *añe* pl. *añet* S. elefante ; ms. *añe* id., di. *ōñol*, mk. *ñor*, nb.

Kold. *ongul*, Fur *añir*, bt. *un*, *onyi*.

ăśāgdi S. *asiddi* P. dieci ; v. *essigti*. Cfr. bu. *asāi*, ma. *ottā ōši*, Dagu *assin*,

Baygo *assin*, lt. *suk*.

āsmān S. *asuma* P. *asumān* M. cinque ; ha. *aysumā*, cn. *ku-sumē*, gh. *uḥum*,
dial. berberi *súmōs*, *sammus*.

atat S. nonna.

atawī S. figlia della sorella.

ato P. donna ; v. *ōt*, *utt*. Cfr. ms. *fēti* id., br. *wate* (pl.) id., gl. *wādūs* ragazza.

au- (?) R. sedere, stare.

aur S. capo (sociol.) ; cfr. bt. *agur*, Gofa *urā* ; nb. Dair *erañ* padrone.

ayomeni M. oggi ; cfr. Kamasia *koimen* id. ; dall'arabo ?

B

ba M. prendi ! (imperat.) ; cfr. cn. *bin* prendere, dn. *bei* id., cm. *baba* id., bk.

ba' portare, am. *baan* porta !

bà M. bruciare ; v. *bàh*. Cfr. ga. *bobau* id.

baba P. *baban* M. padre ; v. *abau*, *bāu* ; cfr. ms. *bābe*.

bagidi P. sale ; v. *begidenn*.

bàh M. caldo (agg.), v. *bà*. Cfr. bt. *bad'ē*, *bati* id., cm. *basin*.

bal S. fischiello ; cfr. di. *pēlo* id., br. *bila*, lt. *abila*, ga. *foria*, sm. *fod* ; cn.
ḡollili- fischiare, *ḡofolà* fischiello.

bāu S. padre ; v. *abau*, *baba*.

bederser M. ricco (agg.) (= egli è ricco ?) ; bt. *b'ad'i* id.

begidenn M. sale ; v. *bagidi*.

-bēl S. suffisso del subessivo e del dativo di possesso, v. Morfologia.

bēl MS. *bel* P. ferro ; cfr. bt. *bil*, tr. *bela*, gl. *fil*, cn. *bida*, lt. *abilat*, sm. *birr*,
Amarico *berāt* id.

beret S. leone ; v. *berr*, Cfr. bt. *burīt*, *bōrit* id., cm. *pāre* leopardo, ma *phārā*
id., lt. *aworu* id.

berr M. leone ; v. voce preced.

bertau E. tipo di lancia ; cfr. mk. *bēr* lancia, amarico *berāt* ferro.

bir R. amabile, caro ?

boen M. grasso (sost.) ; cfr. su. *mway*, ac. *mō*, Aluru *mō*.

bogod SCHUVER²⁹, leopardo.

bor E. lancia (« has a head of a plain piece of iron with four sides which run
into a point »), mk. *bēr* lancia.

bugya P. luna ; cfr. *počan*. V. gm. *biḡa*, *biyā* id., sm. *bišō* id.

-būl S. suffisso del subessivo ; v. *-bēl*.

bunur E. giovane, giovanotto (« a youth after adopting clothes »).

Č

čalk S. (pl.) testicoli e stregone ; cfr. dn. sh. *čul* pene, br. *tulu* testicolo, Kamasia
dolḡelik id.

čobor P. gazzella ; cfr. lt. *abor* ?

cočan M. angoscia ; cfr. br. *kujönō* ?

²⁹ Citato da J. M. SCHUVER in : Reisen im oberen Nilgebiet. Petermanns Mittheilungen. Ergänzungsheft 72. (Gotha 1883).

čol MP. asino ; cfr. bt. *šiler*, *silor*, am. *oculi*, mg. *kulul* id.
 corya M. altro ; cfr. Fur *keri* id. ?

D

dā S. andare ; cfr. *ederlia*. V. Morfologia.
dagen M. giraffa ; v. *tagen*, *tâi*. Cfr. di *tagôn*, cm. *tage* id.
dagodo M. sette ; cfr. *tag godok*, *dedigendák*.
daitona M. via, strada ; v. *teitel*, *teth*. Cfr. gm. *šona'a* ?
dāk S. due ; v. *diag*, *diák*. Cfr. cm. *čuka*, gh. *t'agen*, mg. *tag* id.
damān M. servo ; cfr. bt. *dandamm* id.
dámman P. uno (num.) ; v. *tamann*, *tūm*. Cfr. gm. *mē-tām*, *me-táma* id.
damon P. negro ; cfr. *damán* e forse *tamām*.
dar M. aquila, avvoltoio ; S. sedile di legno (« wooden bench »). Cfr. bt. *derueš* aquila.
dau- S. uccidere ; cfr. *dojai*, *dufunse*, *tofagen*.
dedigendák S. sette ; v. *dagodo* e *tag godok*.
dedigeyičza S. nove.
dedigō ōdā S. otto.
deil R. fiume ; v. *delmù*. Cfr. bt. *deli*, cm. *šul* id.
delmù M. fiume ; v. voce preced.
deltièg M. sei ; cfr. *telti*, *teldig* ; gl. *delōdin* ?
derug M. muto ; cfr. *ug*.
desè M. vicino (agg.).
diag M. *diák* P. due ; cfr. *dāk*.
diboi (*wagasì* —) M. cena ; cfr. *digig*.
diʃok M. giorno.
digig (*wagasì* —) M. sera ; cfr. ms. *aḡiki* id. V. *diboi*, *īgyīg*.
dinki P. Dinka.
diu M. azzurro.
dojai M. colpire ; v. *dau-*, *dufunse*, *tofagen*. Cfr. bt. *zabuta* id., nu. *dwai*, mg. *dieb*, ga. *dawu* id.
dowto P. anno.
dudug M. cenere.
dufunse M. guerra ; v. *dau-*, *dojai*, *tofagen*.
dur (?) R. fuggire ?
dyadilel M. ladro.
dyafœ M. uomo ; cfr. *ḡāʃūš*, *génʃui*, *yafwi*.
dyañal M. alto (agg.), v. *gar* ; cfr. sh. *dwoñ* id.
dyen edi M. arrivare ; probabilmente composto col verbo andare, v. *ederlia*, *da*.
dykū M. gallina faraona ; cfr. sm. *digi-rìn*.

E

ēā S. madre ; v. *ya*. Cfr. gm. *iyo*, š. *yai*, di. *iyai* id.
ēdēdigi dāk S. dodici.
edenentum S. undici.
ederlia M. va ! (imperat.) ; cfr. *da*, *dyen edi*.

- edi* (dyen —) M. arrivare.
edidigo óda S. tredici.
eel M. iena; cfr. cn. *ale-tuntù* id., bu. *ala-kān*, bt. *gēlā* id., sh. *yièl* sciacallo.
egen S. essi; cfr. ac. *gin*, nu. *ken* id.
ei M. ape; cfr. kr. *aō*. V. *ain*.
eidèn M. vecchio; cfr. cm. *oton* id., nu. *dòñ*, sm. *odài*, ma. *demo* id.
eiltonomà M. freddo; cfr. *ailtu*, *eyntó*.
elgèn M. scimmia; cfr. cm. *logó*, ac. *oguny* id.
elgumaden M. largo; v. *mātén*.
eli P. leone; v. *öl*. Cfr. bt. *gulk'ē*, bu. *gel*, *gyel*, cm. *ǵil* id., tu. kr. *eris* leopardo, mk. *qēlē* pantera.
elwoñ M. lavare; cfr. sh. *lwok* id.
emgen M. ragazza; v. *amga*.
emien M. formica; v. cn. *amimità*, dn. *amijun*, lt. *imuxuny* id.
en S. (egli) è; cfr. *an*, *kēn*.
ena podé P. nero; letteralmente forse «è nero». Cfr. *podé*.
enn M. cattivo; v. *uny*.
er R. come (comparativo); v. *ur*.
ēr pl. *erik* S. *eur* R. pecora; v. *ir*. Cfr. nb. M. *ur-ti*, D. *or-ti*, af. *illī* id.
essigti M. dieci; v. *asiddi*, *āsāgdi*.
eul pl. *eulik* R. iena; v. *eel*.
eyntó P. vento; v. *ailtu*, *eiltonomà*.

F

- faku* P. acqua; v. *feko*, *fik*.
fansēr M. grande.
feko M. acqua; v. *fik*, *faku*.
ferdi P. veste; dall'arabo-sudan. *ferda* id. Cfr. anche bu. *fura*, *puri*, bt. *or* id.
figids M. penna, piuma.
fik S. acqua; voce comune del nilotico (al plurale, come altri nomi di liquidi)
 cfr. sh. *pik*, dn. *buk*, bu. *pīk*, su. *pōy*, nd. *pěk*, Kamasia *pěk*.
fotor P. naso; v. *ūfūtūr*.
fufi P. villaggio; cfr. gm. *gúfa* ?
full M. fossa; cfr. tr. *fulu* id., bt. *holl*, mk. *puluñ*, gh. *pēl*, ga. *bollā*, id.

G

- ga* R. uomo; v. *gaſan*. Cfr. cn. *kā*, sh. *ǵē*, Anuak *gō*, ms. *ǵō* id.
gadni M. specie, qualità; cfr. forse af. *qidā* id.
gaſan E. uomo sposato («a man after marriage»), v. ga. *genſui*, *gyáfui*.
gaga M. collo; v. qu. *xengā* ?
gal P. corvo (R. = aquila pl. *gallik*); cfr. cn. *kulā* corvo.
gām S. *gam* M. monte; cfr. sh. *gyem*, tu. *akumova*, sa. *kōmā* id.
gamkili M. paese, terra; composto del precedente per indicare forse paese montuoso; cfr. ga. *gammogi* id.
gār M. *gar* pl. *garik* S. maiale; v. bt. *korio*, an. *gawero* id.; ga. *karkaro* cinghiale, af. *heria* id., sm. *qarqarā*.

- gar* S. alto (di statura) ; v. cn. *gérā*, bd. *galalā*, br. *gadāri* alto, grande.
geburr M. fresco, nuovo.
geil P. scudo ; cfr. di. *gilip* id.
genenì M. qui ; cfr. gm. *nä-gāni* id., dn. *kin*, sh. *kenyan*, mi. *enne* ; tu. *kanně*, wa. *aganī*.
génfui S. uomo ; v. *yafwì*, *ǵāfūř*, *dyafoe* ; cfr. nu. *kewūeni* uomini.
gennan E. bambino (« a small male child »), v. *genyà*. Probabilmente è un nome composto di *ge*, *ga* uomo e *nyan* piccolo.
genyà, *genyan* M. figlio, ragazzo ; cfr. nb. MKD. *kina* id.
genta (*tursi* —) M. seppellire.
géré P. durra ; gh. *gār* grano, sm. *harúr* ; bt. *ǵēlē* durra, mk. *kālā* durra rossa ; cfr. *gerrè*.
gerngut E. specie di lancia (« with two barbs on either side of the iron stem »).
gerrè M. pane ; v. *géré*.
geza S. stuoia ; an. *gasá*, mk. *wāš-kōt* id.
giñer R. strumento musicale simile alla chitarra.
gobono *podè* P. bianco ; cfr. *podé*, *pōden*.
gobôr M. veste ; ms. *abi* id.
golgu P. uovo ; cfr. bt. *hólholo*, cn. *koikinā*, *kokonā*, tu. *nya-kelak* ; ga. *qillē*, af. *galalō* ; v. anche *won*.
gossoghi M. cento.
goyen M. pioggia ; v. *oye*, *kwai*.
gudu M. legno ; cfr. cn. *udā* ; v. *gulda*.
guduqù M. luna ; v. anche *bugya*, *tùri*.
gulda S. *guldu* M. *gule* SCHUVER³⁰, albero, pl. *gūldūk*, *guldaka* S. ; cfr. bt. *on-golē*, *ngolē* id., cn. *elā* ; af. *hālā* legno, ši. *kúllō* id. V. anche *wuldu*.
gurbedì M. otto ; cfr. *kurbeiti*.
gyafui S. marito, uomo ; v. *ǵāfūř*, *dyafoe*, *génfui*.
gyamús P. bufalo (voce di origine araba).
gyena berdi P. rosso, forse « vestito rosso », cfr. infatti *ferdi* ; ms. *dēn* rosso.
gyenyà P. ragazzo ; v. *genyà*.

Ġ

- ǵādnyān* S. venti ; V. i numerali.
ǵāfūř pl. *ǵukfūřik* S. uomo ; parola composta, come risulta anche dal doppio segno del plurale, in cui il primo elemento è un derivato di *ga* uomo, mentre il secondo è oscuro. Cfr. ms. *ǵō* pl. *ǵōke* id., bt. *giawu-lē* id.
ǵok S. popolo ; cfr. ms. *ǵōke* uomini ; v. *adyoko* e *ǵāfūř*.

I

- idì ganì* M. mordere (?).
īg M. *ik* S. latte ; nb. KD. *īgi*, bu. *āk* id.
igyīg R. notte, di notte ; v. *digig*.

³⁰ Op. cit. v. nota 29.

- ilga S. suffisso locativo (moto da luogo ?); v. Morfologia.
 ilk S. posposizione locativa (moto a luogo ?); v. Morfologia.
 ině S. egli; cn. *inā*, nd. *iñe*, lt. *inyi* id.
 -inin S. suo (suffisso possessivo), v. *ině*.
 inñu M. Arabo.
 ir P. montone; v. *ěr*.
 ituku M. occhio (forma plurale ?); cfr. *õt*, *itukudusur*.
 itukudusur M. cieco, v. *ituku*.
 iyum M. barba; cfr. di. *imā* capelli, cn. *kīmā* id., nu. *nyem* id.

K

- kai S. medico.
 kai S. notte; cfr. ms. *aḡiki* id., su. *oyuo*, lt. *akikai* sera; bt. *habien* notte.
 kālāt S. lingua; cfr. bt. *hala*, tr. *kūla*, cn. *niēlā* id., v. *khalgattu*.
 kambel M. kamdel P. cammello (dall'arabo).
 kañ R. esercito; cfr. *kuñ*.
 kangyir P. rame; bd. *qangō* id.; v. *kanyer*.
 kanyer M. coltello (dall'arabo), v. *kangyir*.
 kar P. Hibiscus esculentus.
 kās S. amico; ba. *kiten-ko* ?
 kātēl pl. *kātēlk* S. toro; katil P. bue; cfr. bu. *gudel*, ma. *gattī*, nb. Midob *kūt* id.
 kayà M. tutto; v. *keyà*.
 keitaman M. nove; v. i numerali.
 kēn S. «non c'è»; formato con *k-*, particella negativa, e *an*, *en* essere.
 keyà M. tutto.
 khaitam P. otto; v. i numerali.
 khalgattu M. lingua, v. *kālāt*.
 koleth ER. specie di spada (ar. *kolbēda*).
 komm M. farina di durra; cfr. sh. *čam* id.; gd. cb. *ḡamā* id.
 korre M. ancora.
 kossenè M. sì!
 kunaman M. affamato, fame; cfr. lt. *niāma* id; v. *nam*.
 kuñ S. guerra; v. *kañ*.
 kurbeiti P. nove; gm. *koreb*, bt. *orjudi* id. V. *gurbedì*.
 kusa E. ragazzo («a boy up to the age of wearing clothes»); cfr. mk. *hošo* figlio.
 kwai S. kwoi R. pioggia; cfr. Fur *kuee* id; v. *goyen*, *oye*.

L

- lal R. fischietto, usato nelle feste; cfr. *bal*.
 lam R. mangiare; cfr. *nam*.
 lātā P. gomma; cn. *alawā*, nu. *lwach'* id.
 le-, li- SR. venire.
 lēkan M. mosca.
 lel M. (lél P. lēl S.), erba, che serve per i tetti delle capanne; cn. *lela* id.
 linath (?) R. colline, alture ?
 lōsi M. caro, costoso.

ludugu P. gamba ; tr. *aludi*, *lu* id. ; v. *lutanà*.
luin E. arma da getto (ar. *trombaš*).
lutanà M. piede.

M

madà M. bere ; nu. *mât*, sh. *math*, br. lt. *mat*, bt. *mare* id.
madaguna M. villaggio ; v. *malk*.
magâr P. zucca per recipienti.
magûlt pl. *magaltak* S. bastone ; nb. M. *galē* id., kr. *agulit* id.
mait E. vecchio (« a very old man »).
malk S. villaggio ; v. *madaguna*, *mât*.
mamâr M. vendere.
mariân M. (pl. *mareika* R.), gatto ; bt. *mariyô*, *marra*, mi. *ambarie* id.
maou M. *mâu* pl. *mâuḱ* S. gazzella ; *maw* P. antilope ; cfr. ms. *bowē* antilope.
masó P. *mass* M. *mūs* pl. *māsāk* S. lancia ; *mus i porth* E. specie di lancia dalla testa molto larga ; cfr. ud. *me*, cn. *māsā*, nu. *muth*, br. *mösudi*, gh. *māyṭ* id.
mât S. posto, luogo ; lt. *amāji*, sm. *mešo* id., v. *malk*.
mâtén pl. *mānga* S. grande.
meitù M. corda ; bt. *marta* ?
mī pl. *mīḱ* S. *miqin* M. uccello ; bt. *mīse*, tr. *medje* ; v. *migim*.
mien M. *min* P. (pl. *meek* R.), capra ; bt. *mīe*, *mī'ā*, gl. *me*, cm. *mī'i*, br. *meetyo*, cf. *emišo*, sd. *mieiččō*, di. *minyon* id.
migim M. *migin* P. pollo ; bt. *mic'ē*, tr. *migi* ; cfr. *mī*.
mirga M. veloce ; bt. *birahō*, *bira* id. ; cn. *amburgà* sveltezza.
mīt pl. *mitak* S. *mitu* MP. pietra ; cfr. cm. *bidīn* id.
mo P. *mō* S. *mōn* M. fuoco ; bt. *mo,mu*, tr. *ma*, gm. *māngā* id.
mō pl. *mōḱ* S. vitello ; bt. *mugu*, tr. *mo* vacca.
mudiri R. governatore (dall'arabo).
mum S. zia paterna, sorella del padre ; bt. *mama* id.
musara P. *musorr* M. pl. *mosserik* R. cavallo ; ms. *mašoy* id.
musi R. battaglia, oppure « essi combatterono » ?

N

naga S. giorno ; cfr. bt. *naha-rele* oggi (lett. = giorno questo) ; v. *difok*.
nainan E. bambino (« a small male child »), v. *nyan*.
nam M. danzare.
nām M. mangiare ; cn. *nam* id., dn. *nyam*, br. *nyem-ba*, bt. *nañ* id., tr. *ñam* cibo, bu. *ñami* cibo ; cfr. *lam*.
nei P. mangiare ; lt. *nya* id.
newi R. foresta ?
niēt S. denti ; v. *nyigitu* ; nb. M. *nid*, K. *nihta*, ba. *nihi* pl. *nihitta*, ms. *ñidān* id.
nūi pl. *nuik*, femm. *nūñē* S. leopardo ; cfr. bu. *ngau*, bk. *noḱi*.
nyam R. donna ; cfr. dn. sh. *nya*, *nyan* ragazza.
nyan M. *nyany* pl. *nyālgeka* S. piccolo ; cn. *nānniña* ; cfr. *genyan*.
-nye S. desinenza del femminile.
nyemtesir (?) M. rompere.

nyigitu M. dente ; v. *ništ*. Cfr. di. *nigitat* pl. *nigit*, mk. *nikidā*.

nylnyl M. intestini, viscere.

nyugut M. fumo ; cfr. bt. *guta*, su. *iyet*, nd. *iyet*, id.

O

oda M. *ôda* P. *ôda* S. tre ; tr. *odo*, *ede*, bt. *m-ôðe*, *m-ũði* id.

oeyath R. fratello mio ! Cfr. Morfologia ; v. *yadé*.

ogan S. voi ; cfr. su. *akwa*, nd. *okwek*, ba. *engane* id.

ogoñosir(?) M. coprire (letteralm. forse *o-goño-sir* « tu copristi »); dn. *guñ* coprire.

oiny S. schiena ; bt. *inyo*, in ano, Dagu *ônei* schiena.

ôl S. *oll* M. *ol* P. testa, M. anche capelli ; bt. *olô*, *alu*, tr. *ola* testa, bu. *ölu*, *yelu* capelli ; nb. KD. *or* testa, di. *ô* id., ms. *oðo'ô* id.

olk S. ventre (forma plurale) ; bt. *ilē*, tr. *eli*, bu. *bulu*, *buli*, gm. *ikwā* id.

ôně S. tu.

ony P. carne ; bt. *ôn*, cn. *ña*, ga. *fòn* id.

-on S. suffisso di moto generico ; v. Morfologia.

ôs pl. *ūsak* S. mano ; nb. *oší*, *oššu*, *usi* id., gm. *is-ma* id. ; v. *waso*, *usugu*, *wansuni*.

ôt pl. *olk* S. donna, moglie ; nb. Dair *édu* pl. *ēli*, nb. M. *idēn*, ms. *fēti* id. ; gl. *wādūs* ragazza ; cfr. *ato*, *utt*, *olk*.

ôt S. occhio ; v. *ituku*.

ot i abe S. moglie del fratello della madre, v. *abe*.

ou S. vento.

oun- R. suonare, cantare.

oye P. pioggia ; nb. M. *awi* id. ; v. *goyen*, *kwai*.

Ö

-ögen S. nostro (suffisso possessivo), v. *agan*.

öl pl. *ölik*, femm. *ölnyē* S. leone ; v. *eli*.

-ön S. mio (suffisso possessivo), v. *ăně*.

P

palà M. *pólě-* S. discendere ; cfr. antico nb. *pal* uscire, nb. M. *fal*, Dair *bal*, br. *wala*, sh. *welo* id. V. *wol-ser*.

počan M. stella ; gm. *beğä*, cm. *bizan* ; v. *pögö*.

pōden M. bianco ; gobono *podé* P. id. ; cfr. bt. *fudi*, *hodi*, cm. *mpata*, wa. *buottā* id.

pögö pl. *pogók* S. stella ; cfr. *počan* ; cfr. forse bk. *mankā*, Amar Kokke *wonço* id.

poiñ R. raccolto, messe.

porien M. sacco (ar.-sudan. *gurab*) ; bt. *äura*, *orra*.

punuk S. capanna del capo, detta anche *we i tel* (casa del sole, di dio) ; cfr. bu. *önu*, *ñn* casa.

R

rai M. *ray* P. cotone.

rañ M. bastone.

rohatì M. là.

rut pl. *rulk* S. fiume, ruscello ; nb. Midob *ūt* id.

S

- sa* R. festa, solennità religiosa ; le tre principali feste Ingassana sono : *sa i weig* festa dei figli o gemelli, *sa i poiñ* festa del raccolto, *sa i puruig* « the final harvest home ».
- sabann* M. pelle, cuoio ; v. *sabugu*. Cfr. bt. *sofa*, *šafà* id., ma. *tubbá*, mi. *endāban* id., ga. *tepa*, sm. *tafir* id.
- sabugu* P. sandalo ; bt. *saša*, tr. *suba*, *sūša* ; v. *sabann*.
- sag* R. canto, canzone.
- saggo* M. birra ; cfr. *sak*.
- sak* ER. birra, merissa.
- sālāt* pl. *salā(t)k* S. iena ; cfr. tr. *salāia*, *celābi*, bt. *gělā* ; v. *ēl*.
- sen* P. capo (ar. *šeh*), guida ; *sen i sa* R. capo religioso o « rainmaker », *sen i serm* S. capo della caccia (lett. « capo del corno »).
- serm* S. corno.
- siek* P. sesamo.
- sim* R. veleno ; v. *som*.
- som* M. radice ; cfr. cf. *čammo* id.
- sugud* P. capelli ; v. *sūt* ; cfr. an. *tigiró*, af. *dugúr*, ši. *čig*, Merarit *sigi*, Dagū *isingi*.
- sūt* S. capelli ; v. *sugud* ; cfr. cm. *čudai'i*, cb. *duṭā* id.

T

- tabultu* M. ascia, zappa ; tr. *tūpūli*, bu. *tūbūl* id.
- tagen* P. *tāi* pl. *tāik* S. giraffa ; cfr. *dagen*.
- tag godok* P. sette ; v. *dagodo*, *dedigendák*.
- tal* S. stare, essere.
- tāligèn* M. dolce (agg.)
- talke* M. pl. *talga* S. *tulga* R. molto, parecchio ; *tulga turam* R. « in great numbers ».
- tam* M. bue ; v. *tom*, *ton*.
- tamām* M. notte ; v. *kai*, *damon* ; cfr. cn. *dummuda* oscurità, ši. *tūmā* notte, cf. *tūmō* id., af. *dūmā*, sm. *dun* id.
- tamann* M. uno ; v. *dámman*, *tūm*.
- tau* M. aria, cielo ; cfr. ms. *dari* cielo, tu. *edō*, lt. *n-edou* id.
- tě* S. posposizione di luogo, v. Morfologia.
- teitel* R. via, sentiero ; v. *daítana*, *teth*.
- teitu* M. ubriaco ; cfr. gm. *dade-keakea* ubriachezza.
- tel* MPS. sole, Dio ; gl. *tā*, cm. *tai* sole ; nb. Midob *telli* Dio, KD. *tir* id., Fur *deulei* sole.
- tel-* R. mandare.
- teldig* S. *telti* P. sei (num.) ; v. *deltièg* ; cfr. ms. *tūla un* id.
- tembaco* P. tabacco (nel testo « terubaco », probabilmente per errore di trascrizione).
- teth* S. via, sentiero ; ga-*teth* uomo del sentiero, guida ; v. *teitel*.
- timbil* M. duro.
- toēn* M. topo ; bk. *ontēn*, gh. *utēn* id.
- tofagen* M. uccidere ; cfr. *dufunse*, *dofai*, *dau-*

töm pl. *tök* S. *ton* P. vacca, *toku* M. animale ; cfr. bt. *tüng*, *Ōāñ*, gm. *tanga*, an. *tan-šin-do* id. ; sh. *dèāñ*, pl. *dòk* ; ms. *tāñ*, br. *ki-teñ* pl. *ki-suk*, Dagù *teinyei* pl. *tukkei* id.

tû S. posposizione di luogo ; v. Morfologia.

tûm S. uno ; cfr. *dámman*, *tamann*.

tûri S. luna ; cfr. cn. *térā* id., bt. *sòr* stella.

turuk R. i Turchi.

tursi genta M. seppellire ; cfr. bt. *dîrsa*, *tirše* tomba.

tusur P. fiume ; cfr. cn. *šoşorkā* fiumiciattolo.

U

u- S. prefisso verbale della II. persona singolare e plurale.

-ûanîn S. loro, di loro (suffisso possessivo).

ûfûtûr S. naso ; cfr. *fotor*.

ug S. bocca ; nb. M. *ag*, Dagù *ûkei* id. ; v. *utuku*.

učer M. ieri ; cf. *yigi*, ši. *wóččō* id.

-ûguin S. vostro (suffisso possessivo).

ukumduñā M. petto ; bu. *gumûtu*, ga. *qoma* id.

-ûl S. suffisso locativo ; v. Morfologia.

ulkû M. assetato ; cm. *lukči* id.

-ûn S. tuo (suffisso possessivo).

uny pl. *unya* S. cattivo ; v. *enn*.

ur- R. andare.

ur R. come, così come.

uri pl. *urik* S. *urien* M. *urín* P. *urri* R. femm. *urinye* S. struzzo ; tr. *uri*, *ură* ; bu. *oru*, *wöra*, bt. *buru*, *bero* id.

usugu P. braccio ; cfr. Dagù *asungei* mano (pl.) ; v. *wansuni*, *ôs*.

utt R. donna ; v. *ôt*.

utuku P. bocca ; voce tipica del nilotico, che qui appare con un prefisso vocalico simile a quello del di. *ôtok*, ms. *atû*, ma mk. *tûk*, nu. *tôk*, dn. *thok*, sh. *dok* ; nel gruppo nilo-camitico si ha un prefisso in gutturale : br. *ku-tuk*, lt. *xu-tuk*, kr. *ki-tuk*. V. anche *ug*.

üdim M. pesante ; cfr. lt. *diñ*, bt. *nyéd'i* id.

W

wagasi diboi M. cena.

wagasi digig M. sera.

wan M. fonte, sorgente ; probabile prestito dal nilotico proprio, in cui « fonte » equivale ad « occhio » o ne deriva, come avviene anche nelle lingue semitiche. Cfr. ad es. : ac. *wan* « occhio » e *wanit* « sorgente ».

wansuni M. braccio ; v. *usugu*, *ôs*.

war, *wur* S. raccogliere ; *wor* R. chiamare, radunare ; cfr. sh. *byer* raccogliere, nu. *kwer*, ga. *guru* id.

waso M. mano ; v. *ôs*.

wē pl. *wisak* S. *wen* MP. capanna, casa : cfr. ms. *wey* id., bu. *ün*, *önu*, ba. *wol*.

weig R. (forma plurale), gemelli (o figli ?).

- weketen* M. buono, bello, a buon mercato ; v. *wiētīn*.
welūl S. tetto della capanna ; voce composta di *wē* (capanna) e *lēl* (erba).
widen M. fratello ; v. *āāwel*, *yadé*.
wiētīn pl. *wiētaka* S. buono ; cfr. ms. *mintān* id. *wusii*, *biši* id.
wigenergo M. mezzo, metà.
wīmu S. uscio ; cfr. *wē*.
wīndu M. *winduku* P. *wint* S. orecchio ; cfr. ms. *weynā* id. ; *winduku* è probabilmente una forma plurale, come in genere gli altri nomi di parti del corpo raccolti da P. cfr. *usugu*, *ludugu*, e forse *utuku*.
wodi M. (imperat.) dà !, porta !
wolser M. cadere ; cfr. ba. *bel* id. ; v. *palà*, *pólě*.
won M. uovo ; cm. *womi* id. ; v. *golgu*.
wuldu P. albero ; gl. *wōt* id. ; v. *gulda*.

Y

- ya* PS. madre ; v. *ēā*.
yadé P. fratello ; cfr. *oeyath* ; v. nb. *Gulfan aten* id.
yafwi P. uomo ; v. *ğāfūi*.
yeso P. *yessu* M. *yīēza* S. quattro ; cfr. di. *weč*, mk. *wuč*, ma. *beši*, *Avukaya isu* id.

b) Indice Italiano-Ingassana

- | | |
|--|---|
| acqua, <i>ḡaku</i> , <i>feko</i> , <i>ḡik</i> . | bastone, <i>rañ</i> , <i>magult</i> , — da getto, <i>luin</i> . |
| affamato, <i>kunaman</i> . | battaglia, <i>mussi</i> . |
| albero, <i>gulda</i> , <i>guldu</i> , <i>gule</i> , <i>wuldu</i> . | bello, <i>weketen</i> . |
| alto, <i>dyañal</i> , <i>gar</i> . | bere, <i>madà</i> . |
| altro, <i>corya</i> . | bianco, <i>pōden</i> , <i>gobono podé</i> . |
| amaro, <i>ain</i> . | birra, <i>saggo</i> , <i>sak</i> . |
| amico, <i>kās</i> . | bocca, <i>ug</i> , <i>utuku</i> . |
| ancòra, <i>korre</i> . | braccio, <i>usugu</i> , <i>wansuni</i> . |
| andare, <i>ederlia</i> , <i>dā</i> , <i>ur</i> . | bruciare, <i>bà</i> . |
| angoscia, <i>cočan</i> . | bue, <i>tam</i> , <i>katil</i> . |
| animale, <i>toku</i> . | bufalo, <i>gyamās</i> . |
| anno, <i>dowto</i> . | buono, <i>weketen</i> , <i>wiētīn</i> . |
| antilope, <i>maw</i> . | cadere, <i>wolser</i> . |
| ape, <i>ei</i> . | caldo, <i>bàh</i> . |
| aquila, <i>dar</i> , <i>gal</i> . | cammello, <i>kambel</i> , <i>kamdel</i> . |
| Arabo, <i>iñu</i> . | cane, <i>ād</i> , <i>add</i> . |
| aria, <i>tau</i> . | cantare, <i>oun</i> . |
| arrivare, <i>dyen edi</i> . | canto, <i>sag</i> . |
| ascia, <i>tabultu</i> . | capanna, <i>wē</i> , <i>wen</i> ; — del Capo, <i>punuk</i> . |
| asino, <i>čol</i> . | capelli <i>oll</i> , <i>sugud</i> , <i>sūt</i> . |
| assetato, <i>ulkū</i> . | capo, <i>aur</i> , <i>sen</i> . |
| avvoltoio, <i>dar</i> . | capra, <i>mien</i> , <i>min</i> . |
| azzurro, <i>diu</i> . | carne, <i>ony</i> . |
| bambino, <i>gennan</i> , <i>nainan</i> . | caro (di prezzo), <i>lōsi</i> . |
| barba, <i>iyum</i> . | cattivo, <i>enn</i> , <i>uny</i> . |

- cavallo, *musorr, musara*.
 cena, *wagasi diboì*.
 cenere, *dudug*.
 cento, *gossoghi, ġāduyān āsmān*.
 cieco, *itukudusur*.
 cielo, *tau*.
 cinque, *assumān, asuma, āsmān*.
 cognato (marito della sorella), *akalti*.
 colline, *linath*.
 collo, *gaga*.
 colpire, *dofai*.
 coltello, *kanyer*.
 come, *er, ur*.
 coprire, *ogonosir*.
 corda, *meitù*.
 corno, *serm*.
 corvo, *gal*.
 cotone, *rai, ray*.
 danzare, *nam*.
 dare, *wodi*.
 dente, *nyigitu, niēt*.
 dieci, *essigti, asiddi, āsāgdi*.
 Dinka, *dinki*.
 Dio, *tel*.
 discendere, *palà, pólē*.
 dodici, *essigti diag*.
 dolce (agg.), *tāligēn*.
 donna, *ato, ōt, utt, nyam*.
 due, *diag, diāk, dāk*.
 duro, *timbil*.
 durra, *géré*.
 egli, *inē*.
 elefante, *anyen, ane, ane*.
 erba, *lel*.
 esercito, *kan*.
 essere, *an, en* ; non essere, *kēn*.
 essi, *egen*.
 faraona (gallina), *dykū*.
 farina (di durra), *komm*.
 ferro, *bel*.
 festa, *sa*.
 figlia, *ainya* ; — della sorella, *ataurwi*.
 figlio, *aigya, āġār*.
 fischietto, *bal, lal*.
 fiume, *deil, delmu, tusur, rut*.
 fonte, *wan*.
 foresta, *newi*.
 formica, *emien*.
 fossa, *full*.
 fratello, *aaul, oeyath, widen, yadé*.
 freddo, *eiltonomà*.
 fresco, *geburr*.
 fuggire, *dur*.
 fumo, *nyugut*.
 fuoco, *mo, mōn*.
 gamba, *ludugu*.
 gatto, *mariān*.
 gazzella, *čobor, mau*.
 gemelli, *weig*.
 gente, *adyoko, ġok*.
 giorno, *difok, naga*.
 giovane, *bunur*.
 giraffa, *dagen, tagen, tāt*.
 gomma, *lātá*.
 governatore, *mudiri*.
 grande, *fansēr, matén*.
 grasso (sost.) *boen*.
 guardare, *adenoa*.
 guerra, *dufunse, kun*.
 Hibiscus esculentus, *kar*.
 iena, *eel, eul, sālāt*.
 ieri, *učer*.
 intestini, *nylnyl*.
 io, *ānē, annase*.
 là, *rohatì*.
 ladro, *dyadilel*.
 lancia, *mass, masó, müs, bertau, bor, gerngut*.
 largo, *elgumaden*.
 latte, *ig, ik*.
 lavare, *elwon*.
 legno, *gudu, guldu*.
 leone, *berr, beret, eli, ol*.
 leonessa, *olnye*.
 leopardo, *bogod, nūi*.
 lingua, *kālāt, khalgattu*.
 lontano, *andūgut*.
 loro (agg. poss.), *-ūanīn*.
 luna, *bugya, guduqu, tūri*.
 luogo, *māt*.
 madre, *ēā, ya*.
 maiale, *gar*.

mandare, *tel*.
 mangiare, *lam*, *nām*, *nei*.
 mano, *ōs*, *waso*.
 marito, *āgit*, *gafan*, *gyafui*.
 medico, *kai*.
 merissa, *sak*.
 mezzo (agg.), *wigenergo*.
 miele, *ain*.
 mio (agg. poss.), *-ōn*.
 modico (a buon mercato), *weketen*.
 moglie, *ot*.
 molto (agg.), *talke*.
 monte, *gam*, *mitu*.
 montone, *ir*.
 mordere, *idì ganì*.
 mosca, *lēkan*.
 muto, *derug*.
 naso, *fotor*, *ūfūtūr*.
 negro, *damon*.
 nero, *ena podé*.
 nipoti (del nonno), *ammet*.
 no, *agartè*.
 noi, *agan*.
 nonna, *atat*.
 nonno, *ammet*.
 nostro (agg. poss.), *-ōgen*.
 notte, *īgyīg*, *kai*, *tamām*.
 nove *gurbedì*, *kurbeiti*, *dedigeyēza*.
 nuovo, *geburr*.
 occhio, *ituku*, *ōt*.
 oggi, *ayomeni*.
 orecchio, *wīndu*, *winduku*, *wint*.
 osso, *ām*.
 otto, *keitaman*, *khaitam*, *dedigō ōdā*.
 padre, *abau*, *baba*, *baban*, *bāu*.
 pane, *gerrè*.
 pecora, *ēr*.
 pelle (cuoio), *sabann*.
 penna (piuma), *figids*.
 pesante, *ūdim*.
 petto, *ukumdunā*.
 piccolo, *nyan*.
 piede, *lutanā*.
 pietra, *mitu*, *mit*.
 pioggia, *goyen*, *kwei*, *kwoi*, *oye*.
 pollo, *migim*, *migin*.

popolo, *adyoko*, *ğok*.
 portare, *wodi*.
 prendere, *ba*.
 quattro, *yessu*, *yesó*, *yēza*.
 qui, *genenì*.
 raccogliere, *war*.
 raccolto, *poiñ*.
 radice, *som*.
 ragazza, *amga*, *emgen*.
 ragazzo, *genyà*, *gyenyà*, *kusa*.
 rame, *kangyir*.
 ricco, *bederser*.
 rompere, *nyemtesir*.
 rosso, *gyenaberdi*.
 ruscello, *rut*.
 sacco, *porien*.
 sale, *bagidi*, *begidenn*.
 sandalo, *sabugu*.
 sangue, *afàk*.
 schiena, *oiny*.
 scimmia, *elgèn*.
 scudo, *geil*.
 sedere, *au-*.
 sedile, *dar*.
 sei, *deltièg*, *telti*, *teldig*.
 seminare, *akhalatum*.
 sentiero, *teth*.
 seppellire, *tursi genta*.
 sera, *wagasì digig*.
 servo, *daman*.
 sesamo, *siek*.
 sete, *ulkū*.
 sette, *dagodo*, *tag godok*, *dedigendák*.
 sì, *kossenè*.
 sole, *tel*.
 sorella, *aiyat* ; — del padre, *mum*.
 spada, *koletth*.
 specie, *gadni*.
 stare, *tal*.
 stella, *počan*, *pğğö*.
 stregone, *čalk*.
 strumento musicale, *giñer*.
 struzzo, *uri*, *urin*, *urien*.
 stuoia, *geza*.
 suo (agg. poss.), *-inin*.
 suocero, *amer*.

suonare, <i>oun-</i> .	vaso, <i>adán</i> .
tabacco, <i>tembaco</i> .	vecchio, <i>eidèn, mait</i> .
terra, <i>gamkili, aldel</i> .	vedere, <i>adenoa</i> .
testa, <i>ol</i> .	veleno, <i>sim</i> .
testicoli, <i>čalk</i> .	veloce, <i>mirga</i> .
tetto, <i>welül</i> .	vendere, <i>mamàr</i> .
topo, <i>toèn</i> .	venire, <i>le-, li-</i> .
toro, <i>kātēl</i> .	venti, <i>ğāduyān</i> .
tre, <i>oda</i> .	vento, <i>ailtu, eyntó, ou</i> .
tu, <i>ōnē</i> .	ventre, <i>olk</i> .
tuo (agg. poss.), <i>-ūn</i> .	veste, <i>ferdi, gobôr</i> .
Turchi, <i>turuk</i> .	via, <i>daitona, teitel, teth</i> .
tutto, <i>kayà, keyà</i> .	vicino (agg.), <i>desè</i> .
ubriaco, <i>teitu</i> .	villaggio, <i>madaguna, malk, fuṣi</i> .
uccello, <i>mī, miqin</i> .	vitello, <i>mō</i> .
uccidere, <i>toḡagen, dau-</i> .	voi, <i>ogan</i> .
undici, <i>edenentum</i> .	volpe, <i>āls</i> .
uno, <i>dāmman, tamann, tūm</i> .	vostro (agg. poss.), <i>-ūguin</i> .
uomo, <i>ga, ġāḡūḡ, ġénḡui, ġaḡan, yaḡwi</i> .	zappa, <i>tabultu</i> .
uovo, <i>golgu, won</i> .	zia (paterna), <i>mum</i> .
uscio, <i>wīmu</i> .	zio (materno), <i>abe</i> .
vacca, <i>tom, ton</i> .	zucca, <i>magār</i> .

VI. Considerazioni conclusive

L'esame dei materiali qui raccolti ed elaborati ci consente le seguenti conclusioni :

1. Una parte — la più importante — della morfologia è chiaramente nilotica. I tratti essenziali sono :

- a) graduazione vocalica (*a, o, i-e*) nei pronomi personali e possessivi ;
- b) suffissi possessivi ;
- c) interrogativo caratterizzato da *n* ;
- d) coniugazione mediante prefissi derivati dai pronomi personali ;
- e) passato caratterizzato da *-si* (**-ki*) ;
- f) negazione verbale espressa con *k-*, *ku-* ;
- g) tema verbale del tipo : consonante + vocale + consonante ;
- h) limitato sviluppo del femminile, caratterizzato da *-nye* ;
- i) plurale col suffisso *-k* (anche nei pronomi), con alterazione della vocale tematica, con cambiamento della consonante finale.

A questi elementi si aggiungono fatti sintattici egualmente caratteristici ;

- a) ordine della frase : soggetto + verbo + complemento ;
- b) genitivo A-B ;
- c) l'aggettivo qualificativo segue il nome.

2. Altri elementi grammaticali concordano con le lingue : Nuba, Barea, Cunama, Didinga, Mekan, Masongo e gruppo Bakko la cui appartenenza al nilotico non è universalmente riconosciuta. Tali elementi sono :

- a) posposizioni e suffissi locativi ;
- b) prefissi possessivi coi nomi di parentela (Cunama, Bakko) ;
- c) plurale esclusivamente, o quasi, col suffisso *-k* (Masongo) ;
- d) tracce di declinazione (accusativo).

3. Un ultimo gruppo di elementi è, invece, almeno per ora, indipendente e da attribuirsi probabilmente al substrato pre-nilotico :


- a) il comportamento dell'aggettivo qualificativo, specialmente nella formazione del plurale e, forse, del femminile ;
- b) i numerali nel loro complesso ;
- c) il plurale doppio (es. : *ǵā-ǵūi/ǵuk-ǵūik*) ;
- d) l'alterazione della vocale tematica del verbo a causa dei prefissi personali ;
- e) il prefisso personale nell'aggettivo predicativo come nel verbo.

4. Il lessico, per quanto ci è dato vedere dagli scarsi materiali a disposizione, non è omogeneo e presenta gran numero di corrispondenze, più o meno esclusive, con voci delle lingue nilotiche, confermando così le affinità morfologiche. Una parte non trascurabile di esso testimonia, invece, la presenza del substrato pre-nilotico particolarmente affine ai dialetti Berta e Tornasi ed all'analogo substrato dei dialetti Burun. Meno numerose sono le connessioni con le altre lingue dell'area pre-nilotica : Gumus, Coma, Mao Uduk, Gule, e con il Cuscitico. Infine esiste anche un certo numero di corrispondenze molto significative col gruppo di lingue di contestata appartenenza al nilotico delle quali abbiamo già fatto cenno : Nuba, Barea, Cunama, Mekan-Didinga-Masongo, gruppo Bakko.

La situazione dell'Ingassana presenta un sintomatico parallelismo con quella di ciascuna di queste ultime lingue, le quali risultano composte, nella morfologia e nel lessico, di elementi affini al nilotico e di elementi ad esso estranei, che in parte esse — Ingassana incluso — hanno in comune fra loro.

A prova della nostra affermazione citiamo alcuni fra gli elementi, lessicali e grammaticali, comuni a queste lingue ed estranei al nilotico e generalmente anche al Cunama.

Lessico

1. Dente  = Nuba M. *nid*, K. *nihta*; Barea *nihi/nihitta*; Ing. *nyigitu*, *niēt*; Mekan *nigidā*, Tirma *nigidā*, Didinga *nigitat/nigit*, Suri *negedha*, Masongo *nīdān*. Nelle lingue nilotiche troviamo analoga forma soltanto nel Lotuxo *anyigitati/anyigita* « dente canino », che non può lasciare dubbi sul fatto che si tratti di un prestito dalla vicina varietà Didinga parlata dai Longarim. Il tipo nilotico è **(ka)-lak*.

2. Mano = Nuba *eddi, oši, usi*; Barea *ad/atta*; Ing. *ōs*; Mekan *sēt* (probab. da **adhet*, cfr. Didinga), Didinga *adhīt*, Suri *aai*, Masongo *ari*. Si confrontino i tipi nilotici: Dinka *ciin*, Shilluk *chyeno*, Bari *kōnin*, Lotuxo *xani*, Masai *engaina*, ecc. ed il Cunama *konā*.
3. Lingua = Nuba *ned, nyalo, gyadu*; Cunama *ñélā*; Ing. *kālāt, khalgattu*; Mekan *kāt*, Tirma *cadò*, Didinga *aḡāt*. Il tipo nilotico è *-lyep*.
4. Elefante = Nuba *ongul*; Ing. *añe*; Masongo *añe*, Mekan *ñor*, Tirma *ngorò*, Didinga *ónol*.
5. Testa = Nuba *or*; Ing. *ōl*; Didinga *ó/ótī*, Suri *ōdhi*, Masongo *oḡo'ō*; si veda anche il Berta *olō, alu id*.
6. Acqua = Nuba *aman*; Masongo *maō*, Didinga *mam*, Mekan *mā*, Tirma *ma*, Suri *ma*. Nilotico tipo *pi*.
7. Uomo, persona = Nuba *id, ett*; Barea *eite*; Didinga *et*; Bakko *ed*.

Le affinità lessicali sono particolarmente numerose fra Nuba e Barea, fra Nuba e Didinga e fra Barea e Didinga e ciò deriva dai più abbondanti materiali linguistici di cui disponiamo, a differenza di quelli che possediamo delle altre lingue in questione.

Morfologia

Presenza della declinazione nominale, ottenuta con suffissi, di cui ecco le principali concordanze:

- a) genitivo: Nuba *-n, -na*; Didinga *-no*, Masongo *-on*;
 b) dativo: Nuba *-ga, -gi, -ki*; Barea *-go*; Cunama *-si*;
 c) locativi:

- I. stato in luogo: tipo in *-l*: Nuba *-la*; Barea *-li*; Ing. *-ül*; Cunama *-la*;
 tipo in *-n*: Nuba *-no*; Didinga *-nya*, Masongo *-ño*.
 II. moto: tipo in *-t*: Nuba *-idōn, -do, -twe*; Barea *-t, -ta, -ti*;
 Didinga *-to*; Ing. *-te, tū*; Cunama *-la*;
 tipo *-kin*: Nuba *-kin*; Cunama *-kin*; Masongo *-kin*.

L'esistenza e la consistenza di affinità in campo morfologico e fonetico meritano uno studio ben più profondo ed esteso. Ci basti qui l'averne accennata qualcuna di carattere grammaticale a giustificazione della nuova classificazione che proponiamo per queste lingue, riunendole in un gruppo che chiameremmo « Nilo-Etiopico ». La prima parte del nome, oltre a significare l'appartenenza al nilotico, ricorderebbe anche i Nuba Settentrionali che abitano sulle due rive del Nilo, mentre la seconda parte indicherebbe il resto del gruppo che è sparso nell'Etiopia Occidentale (Mekan, Masongo, Tirma, Bakko) e nell'Eritrea (Barea) o appena al di là delle sue frontiere col Sudan (Ingassana, Didinga).

Al Cunama va riservato un posto a parte dato che, mentre sotto certi aspetti è più affine al nilotico che non al « Nilo-etiopico », sotto certi altri presenta una notevole autonomia rispetto ai due gruppi.

Un esame della distribuzione geografica dei popoli del gruppo « Nilo-etiopico » rivela due fatti, a nostro avviso molto importanti :

1. Quasi tutte le lingue del gruppo sono parlate attualmente ai margini (settentrionale ed orientale) della zona occupata dai Niloti e Nilo-camiti o ne sono state separate, in tempi relativamente recenti, dalle successive immigrazioni arabe ;
2. Tutte queste lingue si trovano a diretto contatto con quelle parlate dai popoli cuscitici, eccetto l'Ingassana compreso nell'area culturale prenilotica.

Queste constatazioni sembrano giustificare alcune deduzioni di carattere storico. Infatti se, come appare da quanto sopra accennato, il « Nilo-etiopico » ed il Cunama rientrano genealogicamente nella famiglia linguistica nilotica, i popoli parlanti quelle lingue sarebbero stati i primi Niloti migrati verso il Nord dalle sedi originarie, situate nella zona dei Grandi Laghi, e quindi i primi a venire in contatto coi Cusciti che ne hanno notevolmente influenzato sia la cultura, sia le rispettive lingue. Durante questa migrazione i Nilo-etiopici, ma non i Cunama, avrebbero assorbito un substrato linguistico non nilotico nè cuscitico, testimoniato dalle già citate affinità esclusive. Le migrazioni successive, avvenute presumibilmente dopo lunghi intervalli ed il conseguente frazionamento ed isolamento dei vari gruppi avrebbero permesso a ciascuno di essi — Nilo-etiopico, Cunama, Nilotico, Nilo-camitico — di sviluppare, sia per evoluzione naturale, sia per influssi estranei, quelle innovazioni, sovrastrutture ed alterazioni che li hanno portati all'attuale differenziazione.

Dopo queste considerazioni, ricavate quasi esclusivamente dai dati linguistici e che quindi attendono conferma dai dati storici e culturali, a conclusione di questo studio comparativo, diamo schematicamente la nostra classificazione delle lingue nilotiche, criticamente ispirata alle precedenti ³¹, nella quale la lingua Ingassana occupa il posto che i risultati qui raggiunti ci permettono di assegnarle.

³¹ La maggior parte delle classificazioni sia generali sia parziali si trovano nelle op. cit. nelle note 7, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 21, 27 ; inoltre si vedano fra l'altro : E. CERULLI, *Lingue Nilotiche* in : *Enciclopedia Italiana* 24. pp. 827-828. A. DREXEL, *Gliederung der Afrikanischen Sprachen*. § 10 : *Die Nilotischen Sprachen*. *Anthropos* 20. 1925. pp. 232-243. G. W. MURRAY, *The Nubian and Bari Languages compared*. SNR 3. 1920. pp. 260-270. B. STRUCK, *Die Sprache der Tatoga und Irakuleute*. *Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten*. *Ergänzungsheft* 4. 1910. pp. 107-132. D. WESTERMANN, *Die Sudansprachen*. Hamburg 1911. Id., *The Shilluk people*. Philadelphia 1912. pp. 33-35. K. MEINHOF, *Die Sprachen der Hamiten*. Hamburg 1912. P. CARLO MURATORI, *Grammatica Lotuxo*. Verona 1938. pp. 463-496. A. TROMBETTI, *Elementi di Glottologia*. Bologna 1923. pp. 38-55. Non ci è stato possibile consultare : KÖHLER, *Die Nilotischen Sprachen*. *Darstellung ihres Lautsystems, nebst einer Einleitung über die Geschichte ihrer Erforschung, ihre Verbreitung und Gliederung*. Diss. (Berlin 1948), citato da WESTERMANN, v. nota 18. ultimo capoverso.

Classificazione delle lingue Nilotiche

I. Nilotico :

A. Nilotico proprio :

1. Dinka-Nuer a) Dinka
b) Nuer
2. Lwo : Shilluk, Anuak, Lwo, Thuri, Bodho, Bor, Acholi, Lango, Chopi, Alur, Dhola o Budama, Ġoluo, Kumam.
3. Burun a) Settentrionale o Burun : Kurmuk, Maiak, Mughaġa, Ragreig, ecc.
b) Meridionale o Meban : Ulu, Gerawi, Ġumġum, ecc.

B. Nilo-camitico :

1. a) Bari : Bari, Nyepu, Mondari, Poġulu, Nyangwara, Kuku, Kakwa.
b) Lotuxo : Lotuxo, Koryok, Lomya ; Lokoya, Lango ; Loppit, Dongotono, Lorwama ; Bira.
c) Toposa-Turkana : Toposa, Turkana, Karamoġon, Teso, Dodos, Rom, Giye ; Nyangiya ? ; Teuso ?
d) Masai : Masai.
2. a) Nandi : Nandi, Elgeyo, Kamasia o Tuken, Kabarnet, Kipsigis, Nyangori, Elgonyi, Lako, Ngomamek, Mbai, Sabaut, Sore, Sabei ; Dorobo.
b) Suk : Suk, Maragwet, Endo, Kadam (†).
c) Tatoga : Tatoga o Taturu, Mangati, Simityek, Brariga, Bayuta.

II. Nilo-etiopico :

1. a) Nuba :

I. = del Nilo o Barabra ; Kenus, Fadiġa, Mahas, Dongolawi.

II. = del Kordofan : Delen, Dair-Nuba, Kulfān, Koldaġi, Kargo, Kadero, Dulmān, Haraza.

III. = del Darfur : Midob.

b) Barea : Barea.

2. Ingassana : Ingassana.

3. a) Mekan-Didinga-Masongo :

I. Mekan, Tirma, Tid, Zelmamo, Nyikoroma, Suri, Kichepo, Meino ; Murzu ; Kerre.

II. Didinga, Longarim, Murle, Beir ; Murle dell'Omo.

III. Masongo.

b) Bakko :

I. Bakko, Dime, Gayi.

II. Amar Kokke.

III. Cunama : Cunama.

Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung (Nordost-Neuguinea)

VON ANDREAS GERSTNER, S. V. D.

(Schluß)

II. Die Erkennung der Krankheitsursache

Wir haben gesehen, daß nach dem Glauben der Wewäk-Boikin-Leute die Krankheiten nicht aus natürlichen Ursachen entstehen, sondern aus verschiedenen Arten der schwarzen Magie, aus dem Willen der Naturgeister und Vorfahren und aus Tabuverletzungen *). Soweit unsere Leute in Ausnahmefällen überhaupt noch natürliche Ursachen gelten lassen, sind diese nicht entscheidend, sondern höchstens akzessorisch wirksam. Weil es nun aber die verschiedensten Ursachen gibt und jede nur durch das adäquate Gegenmittel aufgehoben werden kann, ist es vor allem wichtig zu wissen, welche Ursache im Einzelfall vorliegt. Erst dann kann die Heilung der Krankheit versucht werden. Weil keine rein natürlichen Krankheitsursachen in Frage kommen, kann man auch nicht auf profan alltäglichem Wege, etwa aus den Krankheitssymptomen (Blähungen, Lungenstechen, Fieber, Gliederfrakturen usw.), die individuelle Ursache erkennen. Dafür haben unsere Leute andere Erkenntniswege zur Verfügung (Träume, Nachforschung, Befragung), die reichlich von magischem Denken und Handeln umsäumt und beschattet sind.

1. Die Erkenntnis durch Träume

Sagen wir es zunächst ganz allgemein : Traumgesichte können auf einen bestimmten Zauberer hinweisen. Der Kranke träumt z. B. selbst, wer ihm den Zauber gemacht hat. Oder andere Leute erfahren im Traum, aus welchem Dorf der Todeszauber stammt. Da ein nach entsprechender Vorbereitung empfangenes Traumgesicht nicht lügen und täuschen kann, werden natürlich so-

*) Teil I des vorliegenden Artikels siehe *Anthropos* 49. 1954. pp. 460-480.

gleich alle Hebel in Bewegung gesetzt, um den Zauber rückgängig zu machen. Dabei spielt die Höhe der „Bezahlung“ eine entscheidende Rolle. Hat man durch den Traum den Namen eines bestimmten Dorfes erfahren, läßt man dort nach dem Zauberer fragen. Die Antwort mag dann lauten: „Ja, der Zauberer, der euren Mann krank gemacht hat, wohnt in unserm Dorfe. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird euer Kranker sterben müssen.“ Durch diese kecke Rede will man eine möglichst hohe Bezahlung herauspressen. Die „großen Männer“ aus beiden Dörfern besprechen dann die Angelegenheit im Dorf des Kranken, die Entschädigungssumme wird festgesetzt, man holt die geforderten Wertsachen und kauft dafür den Zauber (bzw. das Zauberbündelchen) zurück, um ihn „kalt“ zu machen. Man legt das Bündelchen mitsamt der Rinde des *gombi*-Baumes in eine halbe Kokosnußschale und übergießt alles mit Wasser. Dann wird unter wildem Geschrei die Schale samt Inhalt in den Fluß geworfen. Die Männer fahren sich dabei mit beiden Armen um den Kopf und strecken und recken die Arme gewaltsam in die Luft. Dadurch wird der böse Zauber vertrieben, der Kranke kann wieder gesund werden.

Es ist aber mit dem Träumen nicht so einfach. Man muß auch träumen können und träumen wollen, d. h. man muß sich entsprechend darauf vorbereiten. Für die magische Vorbereitung braucht man: eine Betelnuß, eine Eingebornen-Zigarre⁴³ und ein Stückchen Fleisch oder Fisch. Diese Dinge müssen vom Kranken stammen oder doch mit ihm in Berührung gewesen sein. Um auf jeden Fall ganz sicher zu gehen, werden sie vor dem Gebrauch nochmals um den Kopf des Kranken geführt. Dann kaut der „Träumer“ die Betelnuß, raucht die Zigarre und ißt von dem Fleisch oder Fisch, bevor er sich schlafen legt und den Traum erwartet.

Sieht er nun im Traume etwa das Zauberbündelchen des Kranken über einem Feuer hängen oder in einen kleinen Bambus gesteckt, dann ist zunächst klar, daß über den Kranken „Todeszauber“ gemacht wurde. Die weitere Nachforschung wird dann festzustellen haben, wer den Zauber gemacht hat und wo sich das Bündelchen befindet. Man wird sich dann bemühen, wie schon gesagt, das Bündelchen zurückzukaufen und damit das Leben des Kranken zu retten.

Die Traumbefragung kann sich statt auf den Ursprung auch auf den Ausgang der Krankheit beziehen, also auf die Frage: wird der Kranke wieder gesund werden oder nicht? Die Antwort wird dem „Träumer“ symbolhaft gegeben. Kann er beispielsweise (im Traum) das erspähte Zauberbündelchen entfernen, dann wird der Kranke bestimmt wieder gesund. Oder er sieht im Traum ein kleines Schwein oder einen Baumbären. Kann er das Tier (im Traum) festhalten oder sogar töten, wird der Kranke wieder gesund. Läuft das Tier aber dem „Träumer“ davon, ist der Kranke dem Tode verfallen. Oder der „Träumer“ sieht (im Traum) ein Bündel Sago an einem Baum

⁴³ Das sind Tabakblätter, die in Zigarrenform in ein trockenes Bananenblatt eingedreht sind (cf. A. GERSTNER, Der Geisterglaube im Wewäk-Boikin-Gebiet Nordost-Neuguineas. *Anthropos* 47. 1952. pp. 795-821 [= GERSTNER. III], Abb. 3). In neuerer Zeit bevorzugen die Eingebornen ein Stück Zeitungspapier als Deckblatt für ihre Zigarren.

hängen. Wenn von diesem Sagobündel Teile herabfallen und verderben, dann ist der Kranke verloren.

Klug und vorsichtig wie die Eingebornen sind, schicken sie die notwendigen Dinge des Kranken (Betelnuß, Zigarre, Fleisch oder Fisch) oft zu mehreren „Träumern“ gleichzeitig. Dadurch haben sie eine gewisse Gewähr, daß wenigstens einer von ihnen einen erfolgreichen Traum hat. Die Bezahlung der „Träumer“ erfolgt in Realien (Wertsachen, Lebensmittel), und zwar muß die Bezahlung gleich schon bei der Übermittlung des Auftrages und der notwendigen Dinge des Kranken beigelegt werden. Die Bezahlung für den Einzelfall stellt einen Wert von etwa 1-5 austr. £ dar. Wird der Kranke später gesund, behält der „Träumer“ die Bezahlung für sich, andernfalls muß er sie wieder zurückschicken. Statt weiterer allgemeiner Bemerkungen werden die folgenden konkreten Beispiele am besten zeigen können, was es mit dem Träumen auf sich hat.

1. Der Mann Labusimbi aus dem Dorfe Passam hat das richtige Träumen von einem Geist (*sagi*) erlernt, und zwar vom Dorf- und Baumgeist *Selau*, der auf einem Baumriesen in Passam haust. Ich habe *Selau* schon bei Besprechung der Naturgeister genannt. *Selau* selbst also hat den „Träumer“ Labusimbi unterwiesen, was man zum richtigen Träumen brauche, nämlich: den weißen, dickflüssigen Saft der Pflanze *lombe*, den Saft der Schlingpflanze *wiwi* und das Fruchtwasser und Fleisch einer jungen Kokosnuß. Diese Bestandteile miteinander vermischt ergeben ein Getränk ⁴⁴, von dem der Träumer vor dem Einschlafen trinken muß, wenn er erfolgreich träumen und den Traum richtig deuten will. Er trinkt auch sonst öfters von dieser Mischung, um das Träumen nicht zu verlernen.

2. Der Mann Jage im Dorfe Klementin hat als Träumer einen guten Ruf. Sein Vater Paiwa hat das Träumen vom „Träumer“ Nalegen in Passam durch Kauf erworben. Jage bekommt nicht nur aus den umliegenden Dörfern, sondern auch von den Inseln bei Dallmannhafen (Yuo, Karesau, Muschu und Kairiru ⁴⁵) seine Aufträge.

3. Im Dorfe Tjapragoa lebt ein älterer Mann namens Masanduo, der ein „Träumer“ ist. Vom Gewährsmann Tjamgaua aus dem gleichen Dorfe erfuhr ich Näheres über diesen „Träumer“. Masanduo hatte früher noch einen Bruder namens Hopango. Dieser Bruder erlernte das Träumen von einem Mann aus dem Dorfe Urigembi. Alsdann lehrte er es auch seinen Bruder Masanduo, der es noch heute ausübt. Masanduo kaut eine Betelnuß. Oder er gebraucht Betelpfeffer und Tabak oder ißt etwas von einem Nahrungsmittel, das mit dem Kranken in Berührung war. Danach schläft er ein und

⁴⁴ Dieses Getränk, bzw. die Bestandteile dazu, müssen mit teurem Geld (Wertsachen, Nahrungsmittel) von den beiden Männern Hombau in Tjapragoa und Hoibu in Passam gekauft werden, denn diese Männer sind, wie oben gesagt, die Besitzer der Baumriesen, auf denen der Geist *Selau* wohnt. — Erwähnenswert ist noch diese Einzelheit: im Dezember 1949 kaufte ein Mann aus dem Dorfe Njagomarum von Hombau die „Kunst des Träumens“.

⁴⁵ Zur geographischen Lage dieser Inseln cf. GEORG HÖLTKE, Verstreute ethnographische Notizen über Neuguinea. *Anthropos* 35-36. 1940-41. pp. 30-33.

träumt. Im Traum sieht er entweder den bösen Zauberer selbst oder den Geist *Homonduo*. Im zweiten Falle hat der Geist die Krankheit geschickt. Der Träumer sagt darum zu seinen Auftraggebern: „Ihr müßt den erzürnten Geist *Homonduo* versöhnen.“ Ein konkretes Beispiel aus dem Jahre 1947 mag das erläutern:

Die Frau Gaimoin im Dorfe Tjapragoa I war ernstlich erkrankt. Der Träumer Masanduo stellte durch seinen Traum fest, daß der Geist *Homonduo* die Frau krank gemacht hatte. Der Geist *Homonduo* wohnte in einem großen Steine, der damals noch im Dorfflecken Wamagin (bei Tjapragoa) lag, aber jetzt entfernt ist ⁴⁶. Dem erzürnten Geiste *Homonduo* wurden also auf seinem Steine Opfer dargebracht. Es waren die Verwandten des ersten Dorfvorstehers Gunara aus der Heiratsklasse ⁴⁷ des weißen Papageis (*wama*), die als Opfer für *Homonduo* auf den Stein brachten: Fleisch, Yams, Taro und Kokosnüsse. Dabei redeten sie den Geist folgendermaßen an: „*Homonduo*, du hast Gaimoin krank gemacht. Masanduo hat dich in der Nacht gesehen. Du willst die Frau töten. Aber sie darf nicht sterben. Nimm dieses Essen hier, es ist für dich! Und dann vertreib die Krankheit von Gaimoin!“ Danach nahmen die Verwandten des zweiten Dorfvorstehers Hombau, die zur andern Heiratsklasse des schwarzen Habichts (*peri*) gehören, die dem Geist *Homonduo* geopfert Lebensmittel und brachten sie auf den großen Dorfplatz. Die Frauen kochten das Essen, aber nur die Angehörigen der Heiratsklasse vom schwarzen Habicht durften es verzehren. Die kranke Frau Gaimoin, die zur Heiratsklasse des weißen Papageis (*wama*) gehört, hatte man auf den Dorfplatz gebracht. Die Männer beider Heiratsklassen tauchten Blätter des Balbalbaumes ⁴⁸ (*goi*) in

⁴⁶ Auch dieser Stein ist 1947 durch die „Säuberungsaktion“ des Yauiga (Anthropos 49. 1954. Tafel opp. p. 463. Abb. a; cf. ibid. p. 464, Anm. 5) beseitigt, d. h. in einem tiefen Loch vergraben worden. Zu der «Säuberungsaktion» cf. GERSTNER. III, wie Anm. 43, p. 799 f. und A. GERSTNER, Aus dem Gemeinschaftsleben der Wewäk-Boikin-Leute, Nordost-Neuguinea. Anthropos 48. 1953. pp. 413-457; 795-808 (= GERSTNER. IV), p. 433, Anm. 20.

⁴⁷ Zu den hiesigen Heiratsklassen cf. GERSTNER. IV, wie Anm. 46, pp. 417-419.

⁴⁸ Wir unterscheiden in unserm Gebiete drei verschiedene Arten von Balbalbäumen: 1. *goi*, 2. *pandungoi* oder *ibmangoi* (der Stamm und die dickeren Äste dieses Baumes haben Stachel), 3. *ramahuigoi* (die Blätter dieses Baumes sind gelbgestreift). Der Balbalbaum ist ein schöner, schattiger Baum. Die Blätter sind bei allen drei Arten den europäischen Lindenbaumblättern ähnlich, nur etwas größer. Der Baum wächst schnell, und jeder abgeschnittene und einfach in die Erde gesteckte Zweig wächst ohne weiteres an. Darum bevorzugen ihn die Weißen wie die Eingebornen, wenn sie z. B. irgendwo einen lebenden Zaun aufrichten wollen. Ich weiß nicht, woher der Name „Balbal“ kommt, der im Pidgin-Englisch gebräuchlich ist. Daß dieser Baum aus Indien oder Indonesien eingeführt sein soll, wie manche Europäer sagen, fand ich bei meinen Leuten nicht bestätigt. „Er stammt von den Vorfahren“, sagt man mir hier. Auch die obengenannten einheimischen Benennungen sprechen eigentlich gegen eine Einführung. Die Blätter des Balbalbaumes dienen unsern Leuten dazu, eine verzauberte Person oder ein Zaubermittel „kalt“, d. h. den Zauber unwirksam zu machen (cf. dazu auch GERSTNER. III, wie Anm. 43, p. 807, Anm. 14). Hier im Wewäk-Boikin-Gebiet denkt niemand daran, die Balbalblätter zu essen, wie es im benachbarten But-Gebiet der Fall ist. Die But-Leute schätzen nämlich die Balbalblätter der ersten Art (*goi*) als „Gemüse“. Für sie ist ein solches Balbalblatt, in das sich eine Brut dicker, gelber Ameisen eingebaut

das Wasser, das in einer halben Kokosnußschale stand, und besprengten damit die kranke Frau. Dabei sagten sie : „*Homonduo*, nimm die Krankheit von dieser Frau weg ! Du hast jetzt viel Essen bekommen, nimm die Krankheit weg !“ Alsdann schlug ein Mann eine unreife Kokosnuß auf und füllte das Fruchtwasser und das noch zarte Nußfleisch in einen Topf. Dazu kamen noch Balbalblätter. Die kranke Frau trank von dieser Mischung, und der Rest wurde ihr noch über den Kopf gegossen. Gaimoin ist später wirklich wieder gesund geworden.

4. Bekannte und berühmte „Träumer“ sind noch die Männer : Hauntjen im Dorfe Malig, Mandeare im Dorfe Orindagon, Pomeru im Dorfe Passam und Sengimboi im Dorfe Koigin (Anthropos 49. 1954. Tafel bei p. 464. Abb. c ⁴⁹).

2. Die Erkenntnis durch Nachforschung

Neben den Träumen haben unsere Leute noch ein besonderes magisches Nachforschungsverfahren, um die Ursache einer Krankheit oder den in Frage kommenden Zauberer oder wenigstens das Zauberbündelchen des Kranken zu finden. Dieses Verfahren heißt in der hiesigen Sprache : *sabug*. Es ist wesentlich magischer Natur und hat mit einer profan-sachlichen Untersuchung wenig zu tun.

Auch für diese Nachforschung muß man, wie für das Träumen, besonders befähigt und vorbereitet sein. Nur eine relativ kleine Anzahl Männer kommt dafür in Frage. Guten Ruf und bewährte Praxis in dieser magischen Nachforschung haben z. B. die Männer Honugo aus dem Dorfe Tuanembe, Hamanga aus Saure II, Wabusengi aus Njumoikum, Waromo aus Baliwama und Harifare aus Hambraule.

Selbstverständlich müssen auch diese „Nachforscher“ für ihre Dienste mit Lebensmitteln, Wertsachen oder Geld bezahlt werden, falls sie Erfolg haben.

hat, ein Leckerbissen. Das Blatt mit den Ameisen wird zuerst über das offene Feuer gehalten und dann mit Hochgenuß verzehrt.

⁴⁹ Sengimboi ist ein so berühmter „Träumer“, daß ihm, ähnlich wie dem „Träumer“ Yage im Dorfe Klementin, sogar Aufträge aus Dallmannhafen (cf. Anm. 45) geschickt werden. Er ist zudem ein „großer Mann“ (*mandaduo*) und war früher erster Dorfvorsteher seines Dorfes. Aber er wurde abgesetzt und von seinen eigenen Leuten aus dem Dorfe verstoßen, weil er als Zauberer in üblen Ruf kam. Noch heute hält er als Heide an verschiedenen Zauberpraktiken der alten Zeit fest. Auf unserm Bilde trägt er ein Armband und einen Leibgurt, die beide *yau* heißen und aus dünnem Rotang geflochten sind. Seine Bekleidung ist die altertümliche T-Binde aus geklopftem Baumbast (aus der Rinde *diabu* verfertigt). Unter dem Armband steckt ein wohlduftendes Zierblatt. Sengimboi hält in der Hand den aus einem Stück geschnitzten Speer (*yomong*), der aus dem Holz der schwarzen wilden Betelpalme (*yomong* ; im Pidgin-Englisch : *limbum*) verfertigt ist. Früher war dies ein Kriegsspeer, heute wird er noch auf der Schweinejagd gebraucht. Aber als „großer Mann“ schwingt er auch heute noch den Speer bei festlichen Gelegenheiten in der Hand, wenn er als „Redner“ (*painangre*) seine „Festansprache“ (*paie*) hält. Zu *painangre* und *paie* cf. meine früheren Angaben (GERSTNER, IV, wie Anm. 46, p. 431. Anm. 19, und besonders pp. 804 f.), wo auch als konkretes Beispiel erzählt wird, wie der „große Mann“ Naresembi in Hambraule beim Sagofest als „Redner“ (*painangre*) mit dem Speer in der Hand seine temperament- und wirkungsvolle „Ansprache“ (*paie*) hielt.

Die beiden folgenden konkreten Beispiele werden die Einzelheiten und die Verschiedenheiten des Verfahrens erläutern :

1. Der Mann Paiwa im Dorfe Koigin konnte durch seine Methode das Zauberbündelchen der kranken Frau Maga ausfindig machen und dadurch der Frau die Gesundheit zurückgeben. Seine Methode ist : Zunächst besprechen die „großen Männer“ auf dem Dorfplatz die Frage, wer wohl den Zauber gemacht haben könnte. Durch diese Besprechung wird schon der theoretisch unendlich große Kreis der Personen, die an sich als Zauberer in Frage kommen könnten, sehr verkleinert und vielleicht nur auf einige wenige Personen eingeschränkt. Alsdann wird eine Beutelratte gekocht. Auf die Ratte gießt man den ausgequetschten Saft aus der Rinde des *langa*-Baumes. Danach werden die Baumgeister *Fugere* und *Fabise* und die beiden Geisterhunde *Honde-Mairea* und *Honde-Maiwara* beim Namen angerufen. Man sagt ihnen : „Helft uns ! Zeigt uns den Weg, daß wir den Zauberer (oder das Zauberbündelchen) finden !“ Die weiteren Aktionen übernimmt nun der „Nachforscher“, in diesem Falle also Paiwa. Paiwa ißt von der gekochten, mit *langa*-Rindensaft über-gossenen Beutelratte und bestreicht sich beide Arme mit Brennesseln (*tjeb-mea*)⁵⁰. Als Folge davon wird er unruhig, fängt am ganzen Körper an zu

⁵⁰ In unserm Gebiete gibt es verschiedene Arten von Brennesseln : 1. *tjebmea*. Das ist eine strauchartige Pflanze, die im Busch wild wächst, aber auch wohl in der Nähe der Dörfer angepflanzt wird. Die Blätter sind etwa 15 cm lang und breit. Sie „brennen“ intensiv und schmerzen sehr. 2. *nagum*. Das ist ein richtiger Baum. An Flußufern oder an sumpfigen Waldstellen trifft man bisweilen einen ganzen Hain dieser Brennesselbäume an. Die Blätter haben fast die Größe eines Taroblattes. Die Unterseite dieser Blätter „brennt“ wirklich höllisch, und die dadurch verursachten Schmerzen können tagelang anhalten. Für Zaubierzwecke kommt diese Brennesselart nicht in Frage. 3. *homonduo*. Das ist ein Strauch, der wohl 4 m hoch werden kann. Die Blätter, die auf der Unterseite dunkelrötlich sind, erreichen eine Länge bis 30 cm. Man erhitzt die Blätter auf glühendheißen Steinen, preßt dann den Saft heraus und läßt ihn auf geschabte Kokosnuß träufeln. Diese mit Saft getränkte Kokosnuß gilt als „Medizin“ für Personen, die sich krank, schlapp und träge fühlen. Man gibt sie auch den Jagdhunden, um diese „heiß“ (d. h. scharf) auf Wild zu machen (cf. A. GERSTNER, Jagd-gebräuche der Wewäk-Boikin-Leute in Nordost-Neuguinea. *Anthropos* 47. 1952. pp. 177-192 (= GERSTNER. II), pp. 180 f.). *Homonduo* ist auch der Name eines Sippenschweines (cf. GERSTNER. II, p. 178) im Dorfe Tjapragoa. Zu *Homonduo* cf. auch noch den gleichnamigen „Geist“ bei der Jugendweihe (GERSTNER. III, p. 815 und im Dorfe Tjapragoa) (siehe oben Kapitel II/1, Nr. 3 ; *Anthropos* 50. 1955. p. 322). 4. *tjariwere*. Auch diese Brennessel hat lange Blätter. Teilchen des Blattes werden in einen Engerling gesteckt und so dem Jagdhund gegeben. Dadurch wird der Hund „heiß“ für die Jagd. 5. *pori-urubme*. Das ist eine niedrige Brennesselpflanze, deren rötliche Blätter hellgrün gestreift sind. Auch sie machen den Hund erfolgreich bei der Jagd. In früheren Zeiten waren der *gombi*-Mischung (cf. *Anthropos* 49. 1954. p. 465, Anm. 11), die von den Kriegern gegessen wurde, bevor sie in den Kampf zogen, Teile der Brennessel *tjariwere* und *poriurubme* beigegeben. Mit diesen Brennesseln schlugen sich die Krieger auch auf die Brust. 6. *wimara*. Die kleinen rötlichen Blätter dieser Brennessel „beißen“ sehr und verursachen heftigen Schmerz. Diese Blätter sind oft ein Bestandteil der Mischung für den „Todeszauber“. Auch werden die Hunde durch sie „heiß“ gemacht. 7. *bontjebmea*. Diese Brennessel mit kleinen hellgrünen Blättern wird weiter nicht verwertet. 8. *njent-jebma*. Sie ist eine Schlingpflanze, aber auch eine Brennesselart mit kleinen dunklen Blättern. Man gebraucht sie, Jagdhunde „heiß“ zu machen. Im Gegensatz zu den Balbal-

zittern, läuft hin und her und sucht den Zauberer (oder das Zauberbündelchen), bis er etwas gefunden hat, was ihn zufrieden stellt.

2. Honugo von Tuanembe⁵¹ hat eine andere Methode. Er schabt etwas von dem Unterarmknochen seines verstorbenen Vaters, legt das Geschabsel auf eine gespaltene Betelnuß, bespricht und kaut die Betelnuß und wendet sich dabei an seinen verstorbenen Vater: „Vater, jetzt denke ich an dich. Zeige mir, wo der Zauberer ist!“ Alsdann kauft er die Rinde des Baumes *tjinumburu*, bespuckt seinen Arm damit, bespricht eine Brennessel (*tjebmea*) und legt diese auf den bespuckten Arm. Sofort fängt der Arm an zu zittern. So geht Honugo mit zitterndem Arm an der Reihe der Leute entlang, die sich auf dem Dorfplatz aufgestellt haben, er geht auch in alle Häuser und sucht und sucht, bis er den Zauberer oder das Bündelchen oder die Zaubermittel gefunden hat. (Auf diese Weise kann er auch einen Dieb ausfindig machen.)

3. Die Erkenntnis durch Befragung

Diese „Befragung“ soll hier nur noch kurz der Vollständigkeit halber angeführt werden, weil ich darüber schon in einem früheren Aufsatz berichtet habe⁵². Es handelt sich um eine persönliche hochnotpeinliche Befragung einer schwerkranken Person; meistens ist es eine Frau, die ausgefragt wird. Wenn alle sonstigen Methoden und Heilmittel keinen Erfolg hatten, wenn die Krankheit offensichtlich dem sicheren Tode zutreibt, dann versucht man noch wohl das letzte Mittel einer persönlichen Befragung. Auf dem Dorfplatz sind die Männer zu einer großen Ratsversammlung (*kibum*, cf. Anthropos 49. 1954. p. 478, Anm. 38) beisammen und besprechen den Fall. Im Auftrage dieser Versammlung wird die sterbenskranke Person, die in einer Hütte liegt, durch einige Abgesandte ausgefragt, ob sie selbst etwa die Ursache ihrer Erkrankung angeben könne, ob sie etwa Tabugesetze verletzt habe, ob sie auf verbotenen Geisterplätzen war, ob sie mit jemand Streit gehabt habe, ob sie sich etwa geschlechtlich vergangen habe, und wann und wo und mit wem. Meistens gestehen die Schwerkranken bei dieser peinlichen Befragung ihre Geheimnisse, wirkliche, vermeintliche und wohl auch erdichtete Tatsachen. Die Männer suchen dann aus dieser Erkenntnis heraus nach den entsprechenden Gegenmitteln, die gefährliche Krankheit zu bannen. So peinlich diese Befragung auch für die Befragten ist, so muß man sie doch als eine besondere Bevorzugung auffassen, denn haben die Dorfbewohner an dem Leben oder Sterben einer Person überhaupt kein Interesse, dann halten die Männer keine Ratsversammlung ab und die Befragung unterbleibt. Auch dafür habe ich in meinem früheren Aufsatz (GERSTNER. IV, wie Anm. 46, p. 446) ein konkretes Beispiel angegeben.

blättern (cf. Anm. 48) und der Rinde des *gombi*-Baumes (cf. Anthropos 49. 1954. p. 470, Anm. 21), die den Zauber „kalt“ machen, haben manche Brennesselarten die Fähigkeit, Menschen, Tiere und Dinge „heiß“ zu machen.

⁵¹ Das Dorf Tuanembe liegt südöstlich von Njangumarum.

⁵² GERSTNER. IV, wie Anm. 46, p. 447. Das dort und auf p. 446 angegebene Wort *kimbum* ist in *kibum* zu berichtigen. Cf. dazu Anthropos 49. 1954. p. 478, Anm. 38.

III. Die Heilung der Krankheiten

Nachdem die Eingebornen festgestellt haben, welche spezielle Ursache fallweise eine bestimmte Krankheit bewirkt hat, ist ihre ganze Sorge darauf gerichtet, diese Ursache zu beseitigen und dadurch den Kranken wieder gesund zu machen. Wie die Krankheitsursachen nach Ansicht unserer Leute wesentlich nicht rein natürlicher Ordnung sind, so können sie auch nicht durch rein natürliche Mittel beseitigt werden. Und so wie die Ursachen nach angenommenen Kategorien verschieden sind (wir haben im ersten Teil ausführlich davon gesprochen), so sind es auch die substantiellen und magischen Heilmittel. Beide Kategorienreihen müssen zueinander passen und in den Reihen jeweils die parallelen Stücke, sonst ist keine Hilfe möglich. Wir folgen darum auch hier der Einteilung aus dem ersten Hauptteil, soweit mir Angaben und Materialien dafür zur Verfügung stehen.

1. Deren Ursache der Krankheitszauber ist

Eine Krankheit, die durch Schadenzauber (Krankheitszauber) entstanden ist, kann durch den entsprechenden Gegenzauber wieder „weggezaubert“ werden, sofern nur Zauberer und Gegenzauberer, also Spieler und Gegenspieler den gleichen „Wind“ haben. Darüber war schon im ersten Kapitel die Rede. Auch die Formen des Gegenzaubers sind zahlreich wie die des Zaubers. Man bekommt die Gewährsleute nicht leicht dazu, ihre diesbezüglichen Kenntnisse und Praktiken mitzuteilen, weil sie befürchten, man könne ihnen „ins Handwerk pfuschen“ und damit eine für sie ergiebige Verdienstquelle abgraben. Immerhin habe ich einige konkrete Beispiele erfahren können:

1. Gegen Krankheit nach Sagogenuß (Leibschmerzen usw.) ist folgender Gegenzauber wirksam: Der Gegenzauberer kaut eine Betelnuß, fährt mit der gekauten Nuß um den Unterleib des Kranken, ruft die beiden männlichen Sagogeister *Nangunduo* und *Nangua* (siehe oben!) an und sagt zu ihnen: „Auf, macht euch fort, geht auf euren Platz, geht nach Firui!“⁵³

2. Paulus aus dem Dorfe Hambraule hat, wie er mir selber sagte, das wirksame Gegenmittel gegen die Lungenentzündung, die nach dem Genuß von verdorbenem Sago entstanden ist. Er hält eine Vogelfeder in der rechten Hand, bläst sie an und sagt: „*Baumjemban, gori-gori-gori; Lagnasawan, gori-gori-gori; Iwanjagna, gori-gori-gori; Mararui, gori-gori-gori; Mogru, gori-gori-gori; Narawingo, gori-gori-gori*“⁵⁴. Alsdann fährt er mit der so besprochenen Feder dem Kranken um den Kopf, schleudert beide Arme in eine Richtung und ruft: „Fort von hier; macht, daß ihr fort kommt!“ Danach wird die Feder verbrannt, die Asche wird dem Kranken auf die Körperstellen gerieben, wo er Schmerzen hat.

3. Asthma und Keuchhusten, die sich nach Genuß von verzaubertem Sago einstellen, können folgendermaßen geheilt werden: Dicht vor dem Kran-

⁵³ Firui ist die Heimat der Sagogeister. Dort wuchs nach der Mythe der erste Sago.

⁵⁴ Die Eigennamen sind uralte, von den Vorfahren überlieferte Lokalnamen von Sagopalmbeständen. *gori* bedeutet soviel wie: „Mach dich fort!“

ken werden vorher besprochene Federn vom weißen Papagei, von der Kron-
taube und dem Nashornvogel verbrannt, sodaß der Rauch den Körper um-
gibt. Der Rest der Federn wird noch um den Kopf des Kranken geführt.
Wenn dann noch der Gegenzauberer beide Arme in die Luft geschleudert hat,
ist die Krankheit geheilt.

4. Ein wirksames und oft gebrauchtes Zauberheilmittel sind die Blätter
der Brennessel (*tjebmea*, cf. Anm. 50). Allerdings verstehen sich nur wenige
Leute auf die erforderliche richtige Besprechung der Blätter. Mit diesen Blät-
tern werden die schmerzhaften Stellen des Körpers eingerieben. Bei starken
Kopfschmerzen legt man die Blätter auf den Kopf oder auf die Stirn ⁵⁵. Einem
entfernt wohnenden Kranken können die besprochenen Blätter auch zugeschickt
werden, doch muß dann jemand da sein, der die richtige Anwendung versteht.

5. Paulus aus dem Dorfe Orindagon hat von seinem Vater erlernt, die
Kranken zu heilen, die nach Genuß von Brotfrüchten ⁵⁶ hohes Fieber be-
kommen haben. Nur schweren Herzens hat er mir die Einzelheiten seiner
Praxis mitgeteilt. Er nimmt die obengenannte Brennessel und bespricht sie
mit folgenden Zauberworten: „*Njumoigang, rigo-rigo-rigo*; *Wangihara, rigo-*
rigo-rigo“ ⁵⁷. Dann fährt er mit der Brennessel über den Körper des Kranken
und schließlich auch noch um dessen Kopf. Zum Abschluß wirft Paulus seine
Arme in die Luft und vertreibt damit endgültig die Krankheit.

6. Der gleiche Paulus aus Orindagon kann auch die Augenkrankheit
heilen, die wohl öfters die Eingebornen beim Pflanzen ihrer Taro (*moi*) über-
fällt und vermutlich in den Taro selbst ihre Ursache hat. Paulus hat den Ruf
eines erfolgreichen Helfers in solchen Fällen. Er nimmt ein bestimmtes, stark
duftendes Ziergras und bespricht es mit folgenden Worten: „*tjinari, rigo-*
rigo-rigo; *ruombo, rigo-rigo-rigo*.“ ⁵⁸ Die weitere Prozedur ist dann die gleiche,
wie sie unter Nr. 5 beschrieben ist.

7. Wie schon gesagt, wird der besprochene Ingwer bisweilen in einem
Bambus verborgen an einem jungen Bäumchen aufgehängt und das Bäumchen
dann gefällt. In solchen Fällen kann die Heilung von einem Gegenzauber
kommen, der eine mythische Grundlage hat. Nach der Mythe nämlich haben
früher einmal vier Geisterfrauen (*sagi-saragame*) ein solches umgehauenes
Bäumchen wieder aufgerichtet und erneut zum Wachsen gebracht. Die Namen
dieser vier Geisterfrauen sind: *Paungen*, *Pauesibmon*, *Hoseg* und *Gonja*. Liegt
die Vermutung vor, der Kranke könnte in der beschriebenen Form verzaubert
worden sein, dann kaut der Gegenzauberer eine Betelnuß, fährt mit der

⁵⁵ Es ist wahrscheinlich, daß die Brennessel bei dieser Anwendung auch natür-
liche Heilwirkung hat.

⁵⁶ Wir unterscheiden im hiesigen Gebiet zwei Arten von Brotfrüchten: 1. *ori*.
Von diesen können das Fruchtfleisch und die Kerne gegessen werden. 2. *han*. Von diesen
ißt man nur die Kerne. Beide Arten werden zu verschiedenen Zeiten des Jahres reif.

⁵⁷ *Njumoigang* und *Wangihara* sind Geister der Brotfruchtbäume. *rigo* hat den
gleichen Sinn wie das *gori* in Anm. 54.

⁵⁸ *tjinari* und *ruombo* sind die Namen zweier Taroarten. Zu *rigo* cf. Anm. 57.
Nach dem Glauben der Leute sind diese beiden Taroarten immer vorhanden gewesen.
In grauer Vorzeit soll einmal ein „großer Mann“ neben diesen Taropflanzen eingeschlafen
sein und dann im Traum die Namen erfahren haben, erzählt die Mythe.

gekauften Betelnuß um den Kopf des Kranken, ruft die genannten Geisterfrauen an und sagt zu ihnen: „Nehmt diese Krankheit weg! Macht den Kranken wieder gesund!“

8. Petrus aus dem Dorfe Sambogau, ein viel gesuchter „Gesundmacher“, erlernte seine Zauberkunst ebenfalls von seinem Vater, wie er mir selber erzählte. Er ist auf Krankheiten spezialisiert, die sich nach dem Genuß von Lebensmitteln (Sago, Yams usw.) eingestellt haben. Für seine Zauberhandlung nimmt er dann kleine Zweige von bestimmten Bäumen und Halme von der Grasart *homondong*. Damit streicht er über den ganzen Körper des Kranken, nennt dabei die Namen bestimmter alter und berühmter Vorfahren (*waranga*) und sagt im Befehlstón: „*Ogonduo, Krambomberi, Wiga, Inambawe, Romomtjuero, Hanguremba!* Mit dieser Krankheit ist jetzt Schluß!“ Danach fährt er mit Gras und Zweigen von links nach rechts um den Kopf des Kranken, hält mit der linken Hand das rechte Ohr des Kranken fest, streckt seinen rechten Arm kräftig in die Luft und sagt: „Raus, mach dich davon!“ Die gleiche Handlung wiederholt sich, aber jetzt umgekehrt: mit Gras und Zweigen fährt er um den Kopf des Kranken von rechts nach links, seine rechte Hand faßt das linke Ohr des Kranken, während er seinen linken Arm in die Luft stößt. Wenn bei diesem Armschleudern die Glieder in den Gelenken „knacken“, so ist das ein gutes Zeichen: der Kranke wird gesund werden. Bleibt das „Knacken“ aus, dann ist eben dieser Gegenzauber nicht das rechte Heilmittel für diese Krankheit.

9. Bei Ruhr und Blutfluß ist es wichtig, den schon beschriebenen Zauberbambus über dem Fluß zu finden. Der Gegenzauberer nimmt den in einem roten Blatt eingewickelten Bambus von dem Baumast herab und trocknet ihn an der Sonne. Später bläst er das ganze getrocknete Zauberbündelchen an und sagt dabei: „*Reamandogare, Sogongu, Montjinoi* ⁵⁹, auf, macht euch fort! Geht auf euren Platz hinunter ins Wasser!“ Alsdann bekommen die Kranken etwas gerösteten Sago und sind geheilt.

10. Andreas aus dem Dorfe Hambraule hat gegen hohes Fieber folgendes Heilmittel: Er bespricht eine Brennessel (*tjebmea*) unter Anrufung der großen Dorfgeister von Hambraule: *Njoworimbe, Njangawa, Njumoingu, Garindjera, Njibmangu, Njawingoi, Wangimberi, Sandabu* und *Njumoiamong*, indem er ihnen sagt: „Zerbrecht eure Speere! ⁶⁰ Tötet diesen Kranken nicht! Er darf nicht sterben! Ihr sollt leben, aber auch er soll leben!“ Mit der so besprochenen Brennessel schlägt Andreas dann dem Kranken auf die schmerzenden Körperstellen, zieht ihn an beiden Ohren, fährt mit der Brennessel um den Kopf des Kranken, wirft beide Arme in die Luft und ruft: „Fort, ihr Geister, von hier weg! Macht, daß ihr fortkommt!“

11. Johannes aus dem Dorf Njumoikum hat als „Gesundmacher“ folgenden Ritus: Er bläst auf kleine Zweige des Balbalbaumes (*goi*), des Gemüsebaumes *yibere* (cf. *Anthropos* 49. 1954. p. 479, Anm. 41) und des Zierstrauches

⁵⁹ Das sind die Bambusgeister, die auch beim Krankheitszauber angerufen wurden.

⁶⁰ Dieses Bild ist aus der Kriegspraxis genommen. Der Sinn ist: die Geister sollen ihre Speere zerbrechen und den Kranken nicht mehr angreifen.

munturugu. Dabei singt er die Namen der männlichen Geister *Urongu* und *Labiware*, der weiblichen Geister *Oraso* und *Wabimari*, des mythischen Speeres *Gabalu* und schließlich noch die Namen der männlichen Geister *Bugninangu*, *Rowingu* und *Rabewale*. Die so besprochenen Zaubermittel werden über Feuer erwärmt und dem Kranken aufgelegt. Mit ausgestreckten Armen vertreibt Johannes dann endgültig die Krankheit.

12. Einem kranken Kind, das nicht allzu ernstlich erkrankt ist, kann leicht geholfen werden. Der Zauberer bespricht einen kleinen Zweig vom Balbalbaum (*goi*) und ein Stück Zuckerrohr (*hui*). Die Mutter des Kindes kaut diese besprochenen Pflanzenteile und spuckt etwas davon dem Kind in den Mund. Das Kind wird bald gesund werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Viele Krankheiten haben ihre Ursache in einer bösen Verzauberung (Schadenzauber, Krankheitszauber), doch können sie durch Gegenzauber auch wieder vertrieben werden. Krankmacher und Gesundmacher müssen nur den gleichen „Wind“ haben. Wenn eine Krankheit trotzdem nicht weichen will, dann ist der rechte Gegenzauber für diese spezielle Krankheit noch nicht gefunden worden. Man wird es also mit andern Zauberpraktiken und bei andern Gesundmachern versuchen. Trotz vieler Übereinstimmungen in den großen Linien haben die Zauberer und ihre Gegenspieler sich doch in den Einzelheiten auf bestimmte Krankheiten und Mittel spezialisiert. In früheren Zeiten sollen auch die Frauen sich oft mit diesen Zaubereien aktiv abgegeben haben. Heute sind aber die weiblichen Zauberer in unserm Gebiet selten. Für den Schadenzauber wie für die Heilung werden die Zauberer von den Auftraggebern gut bezahlt, meistens mit „Fleisch“ (Schwein, Kasuar, Baumbär usw.), aber auch mit sonstigen Realien und Wert-sachen, neuerdings auch mit Geld.

2. Deren Ursache der Todeszauber ist

Gegen den Todeszauber gibt es kein direkt wirkendes Gegenmittel. Es kommt in diesem Falle vielmehr alles darauf an, die Zauberbündelchen zurückzubekommen, solange die Zauberhandlung noch in der „Vorbereitungsphase“ ist. Das setzt voraus, daß man den Todeszauberer kennt oder doch wenigstens den Ort, wo die Bündelchen hängen. Das erfährt man, wie schon gesagt, durch Traum und Nachforschung. In seltenen Ausnahmefällen kann auch Verrat mitspielen oder hie und da auch ein menschliches Mitgefühl beim Todeszauberer selbst mit dem Todeskandidaten, den zu töten er den Auftrag hat, den er aber vielleicht persönlich gar nicht kennt, oder auch zu gut kennt. Die einzige Rettung aus dem Todeszauber ist demnach die Zurückgewinnung des verhängnisvollen Bündelchens, sei es durch List, durch Überredung, durch Gewalt oder in den meisten Fällen durch Rückkauf. Hat man das Bündelchen wieder in Besitz, kann man es „kalt“, d. h. zauberisch unwirksam machen und dann durch Wasser vernichten. Der Todeskandidat ist damit gerettet und wird bald wieder gesund sein.

Zur Illustration ein konkretes Beispiel, das mir der Gewährsmann

Naresembi aus dem Dorfe Hambraule über sich selbst erzählte: Naresembi fühlte sich schon längere Zeit sehr schlapp und unwohl, konnte kaum noch gehen und arbeiten. Die andern Männer des Dorfes erklärten ihm: „Man hat dir Zauber gemacht.“ Kamuri, ein Mann aus dem Dorfe Saure I, kam besuchsweise in das Dorf Yarobos und erfuhr dort zufällig, das Zauberbündelchen des kranken Naresembi befinde sich in Yarobos, und zwar beim Zauberer Worigumbe. Ein übelwollender Mann aus dem Dorfe Saure II hatte ein Stückchen von dem Ingwer, den Naresembi bei einem Tanzfest am Hals getragen hatte, nach Yarobos zum Zauberer geschickt. Es war ein Glück, das Kamuri nun zufällig davon erfuhr. Er setzte sich sofort mit Bitten und Drohungen für die „Entzauberung“ Naresembis ein. Naresembi war nämlich ein guter Freund der Bewohner von Saure I. Die Saure-Leute schickten denn auch die Bezahlung für die Rückgängigmachung des Zaubers nach Yarobos. Der Zauberer Worigumbe bekam: zwei große Muschelringe (*greg*), eine lange Muschelscheibchenkette (*porifre*), eine Halskette aus Hundezähnen (*ware-sabma* oder *nimindanging*) und eine große Eßschüssel aus Holz. Das Zauberbündelchen wurde daraufhin an Ort und Stelle in Yarobos „kalt“ gemacht, und Naresembi wurde wieder gesund ⁶¹.

Wer durch Meuchelmörder (*sangguma*) überfallen wird, findet keine Rettung mehr, es sei denn infolge besonders günstig gelagerter Begleitumstände, z. B. die Mörder werden beim Überfall gestört, oder die ganze Aktion verläuft aus irgendeinem Grunde nicht genau nach der Verabredung und gibt damit dem Überfallenen die Möglichkeit, seinen Feinden zu entwischen. Mehr soll an dieser Stelle nicht darüber gesagt sein.

3. Deren Ursache die Naturgeister sind

Nur wer eine Beziehung zu dem individuellen Geiste hat, der die Krankheit verursachte, kann es mit einer gewissen Aussicht auf Erfolg versuchen, die Ursache zu beseitigen, indem er sich bittend oder befehlend direkt an den betreffenden Naturgeist (*sagi*) selber wendet. Hat er beim ersten Mal keinen Erfolg, wird er es wohl noch ein zweites und drittes Mal versuchen. Will trotzdem die Krankheit nicht weichen, dann hat man sich offenbar in der Person des Naturgeistes oder in der Zuständigkeit des Geisterbeschwörers oder auch in der Ursache der Krankheit geirrt. Man wird also andere Wege gehen, um zum Ziel zu kommen. Die folgenden Beispiele mögen als Illustrationen dazu gelten:

1. Der Gewährsmann Philippus aus dem Dorfe Passam hat, wenn es klar ist, daß der Geist *Wimbariwa* die Krankheit verursachte, folgende Methode: Er hält ein Stück Ingwer in der Hand, bespricht es und sagt zum Geiste: „*Wimbariwa*, mach, daß du fort kommst! Geh in die Blätter deines Baumes und bleibe dort! Du darfst diesen kranken Mann nicht töten! Zieh ihm deine Speere aus der Seite, damit er keine Schmerzen mehr hat!“ Dann

⁶¹ Ein konkretes Beispiel, wie früher die Männer von Orindagon und Baliwama durch Todeszauber unter den Hambraule-Leuten aufgeräumt haben, steht bei: GERSTNER. IV, wie Anm. 46, pp. 802 f.

kaut Philippus den besprochenen Ingwer, spuckt ihn auf den Kranken, legt dem Kranken beide Hände auf und sagt: „*mara-ingabu* (das ist der Geisterpeer), geh und stirb!“

Sollte aber Philippus mit dieser ersten Besprechung keinen Erfolg haben (der Kranke wird nicht gesund, im Gegenteil, die Krankheit verschlimmert sich), dann bringt seine Frau oder ein anderer Mann Muschelringe (*greg*) und andere Wertsachen, aber auch Schweineknochen, eine unreife Kokosnuß und Blätter des Balbalbaumes (*goi*) an den Fuß des Geisterbaumstammes; auf dem Baume haust nämlich *Wimbariwa*. Man legt auch noch etwas feuchte Erde zu diesen Dingen und redet den Geist an: „*Wimbariwa*, nimm diese Wertsachen! Nimm dieses Schwein, diese Nuß! Alle diese Dinge gehören dir!“ Danach streut man die Balbalblätter rund um den Baum, das Fruchtwasser der aufgeschlagenen Kokosnuß wird nach allen Seiten ausgeschüttet. Und wiederum wird der Geist angeredet: „*Wimbariwa*, wenn der Kranke wieder gesund ist, wird er Feuer in deinem Busch entzünden, und du wirst es dann warm haben. Stirbt aber der Mann, dann hast du kein Feuer und du wirst frieren. *Wimbariwa*, ruf auch die andern Geister (*sagi*) herbei! Dann sollt ihr gemeinsam diese feuchte Erde hier besprechen. Ich will die Erde zum Kranken bringen.“ Danach trägt man die Wertsachen ins Dorf zurück. Ein Mann reibt den Kranken mit der feuchten, von den Geistern besprochenen Erde ein. Kommt dem Kranken dabei der Schweiß, dann ist zweierlei sicher: 1. *Wimbariwa* hat ihn krank gemacht; 2. der Kranke wird wieder gesund werden.

2. Im Januar 1950 schleppte sich der kranke Mann Hamangise im Dorfe Passam mühsam auf einen Stock gestützt nach meinem Hause, als ich gerade in Passam weilte. Er bat mich um eine Medizin. Er wollte wohl auf alle Fälle sicher gehen, denn er glaubte auch noch an die Wirkkraft des alten Brauchtums. Hatte man doch noch kurz vorher mit ihm draußen im Busch bei einem Geisterbaum die Beschwörung gemacht, die ich im vorhergehenden Abschnitt beschrieben habe. Als er zu mir kam, trug er noch am Hals die Blätter der Ingwerpflanze (*regne*), die ihn vor den Nachstellungen der Geister schützen sollten.

3. Im Dorfe Saure II habe ich zu Anfang des Jahres 1950 folgendes erlebt: Die Frau Bagiragoa aus dem Dorfe Orindagon hatte im Dorfe Saure II einer Frau beim Schlagen des Unterholzes und beim Reinigen des Busches für einen neuen Garten geholfen. Nach der Rückkehr in ihr Heimatdorf wurde Bagiragoas Kind plötzlich krank und schrie den ganzen Nachmittag. Die Mutter gab einem älteren Knaben aus Orindagon genaue Anweisungen und schickte ihn in den neuen Garten an die Stelle, wo sie mit ihrem Kind gesessen hatte. Von der bezeichneten Gartenstelle nahm der Knabe etwas Erde, legte sie auf ein Baumblatt und sagte zu dem dort zuständigen Naturgeist: „*Samblingoma*, wenn du von dem Kind Exkremente genommen und es krank gemacht hast, dann mach es jetzt wieder gesund!“ Der Knabe ließ die Erde etwa zwei Stunden an der Stelle liegen und brachte sie dann zur Mutter. Die Mutter rieb den Körper ihres kranken Kindes mit dieser Erde ein. Das Kind wurde wieder gesund.

4. Der Geist *Sombogoi*, der bei Hambraule in einem dicken Brotfruchtbaum haust, hat einem Manne krankhaftes Kältegefühl geschickt, wie ich im

4. Kapitel beschrieben habe. Um den Kranken zu heilen, muß der erzürnte Geist versöhnt werden. Man bringt viele Wertsachen an den Geisterbaum. Ein Mann legt auch noch feuchte Erde hinzu und sagt zum Geist : „*Sombogoi*, warum hast du diesen Mann krank gemacht ? Du lebst, er soll auch leben ! Es ist dein Schwesternkind (*lawá*), das da krank ist, nicht irgendein Mann. Ihr beide habt den gleichen Busch“. Nach diesen Worten versteckt sich der Mann, damit der Geist Zeit hat, die feuchte Erde zu besprechen. Danach kommt er aus seinem Versteck wieder hervor und sagt zum Geist : „*Sombogoi*, hast du die Erde besprochen ? Mach den Mann schnell wieder gesund !“ Darauf bringt der Mann die Wertsachen und die Erde ins Dorf zurück. Mit der vom Geist besprochenen feuchten Erde wird die Brust des Kranken eingerieben und dazu gesagt : „*Sombogoi*, mach diesen Kranken gesund !“ Dann wird noch Ingwer (*regne*) gekaut und der Kranke damit bespien, denn dieser Ingwer vertreibt die Geister.

5. Im 4. Kapitel habe ich berichtet : Der Baumgeist *Baromo* bringt Rippenfellentzündung. Die Speerspitzen *Baromos* stecken zwischen den Rippen des Kranken. Um den Kranken zu heilen, schleudert man einen Speer gegen den Baum, auf dem der Geist haust, spuckt gekauten Ingwer (*regne*) an den Baumstamm und sagt : „*Meri*, *Xonoge*, *mara-ingabu* ⁶², geht hin und tötet den Geist *Baromo* !“ Dann wird der Kranke wieder gesund.

6. Wenn ein Kind durch einen Baumgeist krank gemacht wird, dann werden Blätter des Baumes *mara* ⁶³ am Fuß des Geisterbaumes, auf dem der betreffende Geist wohnt, verbrannt. Der Rauch des Feuers steigt dann den Stamm hinauf. Dann spuckt man noch gekauten Ingwer gegen den Baumstamm und ruft die mythischen Bambuslanzen und Wurfspeere zu Hilfe. Der Geist bekommt dadurch Angst, läuft davon, und das Kind wird gesund.

Hier ist noch eine wichtige Ergänzung einzufügen. Wie schon gesagt wurde, gibt es nicht nur übelwollende und indifferente, sondern auch ausgesprochen gutmütige Naturgeister (*sagi*), die den Menschen in ihren Nöten gern zu helfen bereit sind. Zu diesen Nöten gehört aber auch die Krankheit, ganz ohne Rücksicht darauf, wo die Krankheitsursache liegt. Auf jeden Fall gehen die Krankheiten nicht auf diese guten Naturgeister zurück, aber diese Geister können den Kranken wieder gesund machen. Zu diesen guten Naturgeistern (*sagi*) gehört z. B. der männliche Geist *Wabusengi*. Er wohnt in einem Prachtexemplar einer wilden Taropflanze, die am Eingang des Dorfes Njumoi-kum steht. Ist jemand im Dorfe erkrankt, dann sucht man Hilfe beim Geiste *Wabusengi*. Man legt feuchte Erde an den Fuß der Taropflanze und wartet einige Zeit, bis *Wabusengi* die Erde besprochen haben kann. Dann reibt man mit der vom Geist besprochenen Erde die schmerzenden Stellen am Körper des Kranken ein. In der Regel ist der Kranke nach einigen Tagen wieder gesund, und das ganze Dorf erkennt es dankbar an : „*Wabusengi* hat ihn gesund gemacht.“

⁶² *Meri* und *Xonoge* sind die beiden mythischen Männer im Dorfe Passam, die in grauer Vorzeit schon einmal den Geist *Baromo* zu Tode gespeert haben. *mara-ingabu* sind die mythischen Geisterspeere. Zu weiteren Einzelheiten cf. oben das 4. Kapitel.

⁶³ Zu *mara* cf. *Anthropos* 49. 1954. p. 475, Anm. 30.

4. Deren Ursache die Vorfahren sind

Im allgemeinen sind wohl die Ahnen ihren Nachkommen in den Bedrängnissen des Lebens zu helfen bereit. Der Mensch erbittet darum auch bei den verschiedensten Anlässen die Hilfe der Vorfahren, sei es zu einer ertragreichen Jagd oder zu einem siegreichen Kampf, sei es für die guten Erträge der Felder oder für die Fruchtbarkeit der Frauen, sei es für das Gelingen einer Handelsreise oder für die Ermöglichung einer angestrebten Heirat. Die Vorfahren haben Interesse daran, daß es ihren Nachkommen gut geht. Aber sie können auch über die Handlungsweise ihrer Nachkommen erzürnt sein und den Unbotmäßigen mit Krankheit schlagen. Die Ahnen machen also krank, nicht weil sie von Natur aus böswillig sind, wie etwa die bösen Naturgeister, sondern weil sie fallweise einen wirklichen Grund für ihren Zorn auf einen bestimmten Lebenden haben. Darin liegt für die Krankenheilung eine wichtige Erkenntnis, nämlich: die Ahnen müssen unbedingt wieder versöhnt werden. Aber nicht genug damit. Der Mensch muß auch sein Unrecht einsehen, muß sich schuldig bekennen und die übliche Buße bezahlen. Die erzürnten Ahnen werden sich dann versöhnen lassen und die Krankheit, die sie geschickt haben, wieder zurückziehen. Ein konkretes Beispiel dafür habe ich schon im 5. Kapitel angeführt. Hier mögen noch zwei weitere Beispiele folgen:

1. Die beiden Männer Montjon und Juwangu bekamen heftigen Streit miteinander. Kurze Zeit nachher wurde Juwangu ganz unerwarteterweise krank, er hatte plötzlich hohes Fieber. In der kommenden Nacht träumte er, daß ihn Montjons Vorfahren (wegen des Streites) krank gemacht haben. Juwangs Bruder erfuhr von diesem Traum, ging sogleich zu Montjon und sagte zu ihm: „Deine Vorfahren dürfen meinen Bruder nicht krank machen!“ Montjon, über diese Nachricht sehr erschüttert, besuchte sofort den kranken Juwangu und tröstete ihn mit den Worten: „Wir haben ja gar keinen großen Streit gehabt. Warum denn haben meine Vorfahren dich krank gemacht? Wir wollen meinen Vorfahren ein Essen bereiten und sie versöhnen, dann werden sie die Krankheit wieder wegnehmen.“ Alsdann ließen Montjon und Juwangs Bruder ein großes Essen herrichten. Eine größere Anzahl Holzschüsseln, gefüllt mit Sago und Fleisch, wurde auf den Dorfplatz gestellt. Alle Dorfbewohner waren anwesend. Auch der kranke Juwangu wurde auf den Dorfplatz gebracht. Nun erhob sich Montjon, rief seine Vorfahren bei ihren Namen, lud sie zum Festessen ein und sagte: „Urisembi, Moingara, Wilomo! ⁶⁴ Hier ist Essen für euch! Nehmt und verzehrt es! Ihr dürft keine Krankheit mehr schicken! Schluß mit der Krankheit!“ Bei dieser Rede an seine Vorfahren hielt Montjon einige Balbalblätter (cf. Anm. 48) in der Hand. Von diesen Balbalblättern gab er dann dem kranken Juwangu etwas zu essen ⁶⁵.

⁶⁴ Das sind die Namen einiger Vorfahren Montjons.

⁶⁵ Das widerspricht nicht dem, was ich in Anm. 48 über das Essen der Balbalblätter gesagt habe.

Dann wurde eine junge unreife Kokosnuß aufgeschlagen und die Kokosnußmilch über den Kranken ausgegossen. Das Essen in den Holzschüsseln aber wurde den Schwesterkindern (*lawā* ⁶⁶; cf. GERSTNER. IV, wie Anm. 4, p. 449-455) des Kranken Juwangu übergeben. Juwangu wurde wieder gesund. Montjons Vorfahren waren versöhnt.

2. Es geschah im Jahre 1952. In Tjounyam, das als Dorfweiler zu Njumoikum gehört, hatten am späten Abend noch (vermutlich in jugendlichem Übermut) zwei junge Burschen die Tanzmasken (Pidgin-Englisch: *tumban*) angelegt. Sobald die Masken auf dem Dorfplatz erschienen, stimmten die übrigen Burschen den Tanzgesang *dugum* an. Die älteren Männer und Frauen aber blieben in ihren Häusern und ließen sich nicht sehen. „Warum kommen die Alten nicht?“ sagte einer der Burschen. „Warum machen sie kein Feuer? Warum nehmen sie nicht an unserm Gesang teil?“ Die jungen Leute aber ließen sich nicht weiter stören und sangen noch eine Zeitlang weiter. Danach waren einige Sänger so erregt (durch Unwillen oder Übermut), daß sie die große Signaltrommel in den Busch zogen. Alsdann verschwanden sie alle.

Am andern Morgen hörte und sah der „große Mann“ Fuginare bald, was geschehen war. Er wurde sehr zornig und rief seine Vorfahren an: „Ihr Väter und Mütter, seht, was die bösen Buben da angestellt haben! Meine Signaltrommel haben sie in den Busch geworfen.“ Da bekamen es die beiden Burschen Taman und Haimabwa mit der Angst zu tun. Sie wollten den dummen Streich von gestern Abend wieder gutmachen, zogen die Signaltrommel aus dem Busch heraus und stellten sie an der gewohnten Stelle wieder auf.

Kurze Zeit darauf wurde Haimabmas Bruder Warahuitje schwer krank und starb. Hoiga, des Verstorbenen Mutterbruder (*wauwo*) ⁶⁶ flehte den toten Schwestersohn (*lawā*) an: „Warahuitje, nimm Rache an dem Mann, der schuld war, daß du sterben mußt!“

Ganz unerwartet wurde jetzt der „große Mann“ Fuginare krank und kam dem Sterben nahe. Eine Dorfversammlung (*kibum*, cf. Anthropos 49. 1954. p. 478, Anm. 38) sollte den Fall abklären. Alle Männer saßen auf dem Dorfplatz beisammen und verzehrten, gemeinsam mit den eingeladenen Vorfahren (wie sie glaubten), das bereitgestellte Essen: Sago und Fleisch. Dann trat der „große Mann“ Haiamea auf, trug in der Hand die Rippe eines Kokospalmblattes (*simungari*), hielt eine Ansprache an die Männer und sagte u. a.: „Ein Mann ⁶⁷ ist sehr erzürnt gewesen, weil man die Signaltrommel Fuginares so behandelt hat. Er hat seine Vorfahren zu Hilfe gerufen. Diese haben den Warahuintje getötet. Der Verstorbene hat aber auch Rache genommen. Er hat den Fuginare krank gemacht.“

Währenddessen lag der kranke Fuginare nicht weit entfernt in einer Hütte. Als er diese Rede des Haiamea hörte, kam ihm der Angstschweiß (cf. Anthropos 49. 1954. p. 479, Anm. 40). Mühsam kroch er aus der Hütte heraus, schleppte sich zu Haiamea, nahm ihm die Palmblatttrippe aus der Hand und umarmte ihn. Beide fielen zusammen auf den Boden. Fuginare war

⁶⁶ Zu *lawā* und *wauwo* cf. GERSTNER. IV, wie Anm. 46, pp. 449-455.

⁶⁷ Der Name des Mannes, nämlich Fuginare, wird absichtlich nicht genannt.

förmlich wie in Schweiß gebadet. Stöhnend stieß er hervor: „Das habe ich erwartet. So mußte es kommen. Ich habe alles gehört, was du gesagt hast. Jetzt ist alles gut.“

Man führte den kranken Fuginare in die Hütte zurück und gab ihm dort warmes Wasser zu trinken. Danach bekam er noch in einer Holzschüssel Sago und Fleisch. Er aß davon in Verbindung mit seinen Vorfahren, um sie zu versöhnen. Fuginare wurde bald wieder gesund. Seine Vorfahren waren versöhnt worden.

5. Deren Ursache Tabuverletzung ist

Im 6. Kapitel habe ich schon gesagt, daß die Verletzungen der Tabugesetze automatisch Krankheiten zur Folge haben können. Da es Meidungsverbote (Tabu) hier in Fülle gibt, ist die Gefahr, sie irgendwie, wenn auch unwissend, zu verletzen, für die Eingebornen wirklich sehr groß, und noch häufiger glaubt man, sie verletzt zu haben. Der Eingeborne wird demnach in einer, vielleicht unbewußten Tabuverletzung den genügenden Grund für eine sonst unerklärliche Erkrankung sehen. Seine und seiner Anverwandten Sorge ist also sofort, einen Zauberer zu finden, der gegen diese Erkrankung einen Heilungszauber machen kann. Nehmen wir das konkrete Beispiel aus dem 6. Kapitel:

Ein Mann bekommt bösartige Geschwüre am Oberschenkel. Das ist ein Beweis, daß ihn die beiden großen Geisterschlangen *Hanropong* und *Handapong* gebissen haben, weil er ein Tabu verletzt hat. Der Zauberer setzt sich vor den Kranken hin, streicht ihm mit der flachen Hand über das Bein und sagt: „*Hanropong, Handapong*, macht, daß ihr fortkommt. Laßt diesen Mann in Ruhe!“ Dadurch werden die bösen Geisterschlangen vertrieben. Das Bein des Kranken wird bald wieder gesunden.

Weil besonders die unbewußten Tabuverletzungen wirklich oder vermeintlich so häufig sind, werden sie und die daraus entstehende Krankheit im allgemeinen, von besonderen Ausnahmen abgesehen, auch nicht besonders ernst und tragisch genommen. Irgendwie Zauberei wird dann zur Abhilfe angerufen, wie die Verhältnisse es gerade nahelegen. Darum sind denn auch die Zauberpraktiken gerade in solchen Fällen nicht einheitlich, sondern im Gegenteil äußerst mannigfaltig. Darauf brauchen wir hier nicht mehr näher einzugehen. Der Hinweis genügt.

Schlußgedanken

Rückschauend auf die hier vorgelegten umfangreichen und recht bunt-schillernden Materialien könnte man den Eindruck bekommen, für unsere Eingebornen seien die Krankheiten überhaupt nicht die natürlichen Folgen aus natürlichen Ursachen. Dieser Eindruck ist nicht ganz falsch, aber auch nicht ganz richtig. Gewiß, in manchen Fällen kann der natürliche Kausalnexus zwischen Ursache und Wirkung auch von unsern Eingebornen nicht ganz geleugnet werden, aber auch dann liegt für sie die eigentlich entschei-

dende Ursachenverkettung nicht im Bereich des normal Alltäglichen und rein Natürlichen. Ein Mann steigt auf den Baum, fällt herab und bricht sich den Arm. Der Armbruch ist zwar die Folge des Herabfallens, aber daß er gerade in diesem gefährlichen Augenblick auf dem Baum war, daß gerade jetzt der Ast unter ihm abbrechen mußte usw., das „geht nicht mit rein natürlichen Dingen zu“, dafür sind vielmehr böser Zauber oder Geister oder die Ahnen oder übelwollende Menschen haftbar zu machen. Oder : ein heftiger Sturm läßt ein Kanu auf der See kentern, die Besatzung ertrinkt. Nicht Wind und Wellen sind daran schuld, sondern die Leute ertranken, weil sie vorher den Kanugeist nicht genügend geehrt hatten, weil sie in der Nähe des Seegeistes zu laut gesprochen hatten, weil sie eine menstruierende Frau bei sich im Kanu hatten, weil ein böser Zauberer in der Nacht das Kanu „besprochen“ hatte, usw., usw.

Zur Ergänzung der hier vorliegenden Materialien wäre es wünschenswert, auch noch die „naturwissenschaftlichen“ Kenntnisse unserer Eingebornen zu behandeln, etwa ihre Kenntnis über die natürliche Heilkraft ihrer Kräuter und Mineralien, ihre Einsicht in die heilkräftige Wirkung gewisser Manipulationen und Operationen (z. B. Aderlaß, Manipulationen bei der Geburt usw.), aber ich habe von all dem hier Abstand genommen, weil mir dafür die notwendigen medizinischen, botanischen, zoologischen usw. Spezialkenntnisse fehlen und ich darum auch kein einschlägiges Material zur Verfügung habe⁶⁸. Als „Ergänzung“ wären solche Mitteilungen wohl sehr erwünscht, aber sie würden das hier entworfene Bild nicht in den Grundzügen ändern. Werden doch sogar hier und anderswo in Neuguinea auch die modernen europäischen Medikamente (etwa Spritzen gegen Frambosie, Chinin gegen Malaria usw.) in diesen magisch-religiösen Ursachen- und Wirkbereich einbezogen.

Wir sehen also : auch die Eingebornen Neuguineas müssen sich in ihrer Weise mit dem allgemein menschlichen „Problem des Leidens“ auseinandersetzen und haben im Laufe der zahllos vielen Generationen auf diese großen Menschheitsfragen naturverbundene, aber glaubensmäßig höchst wirksame Antworten gefunden, die ihrem „naturphilosophischen“ Denken genügen. Darum glaubte ich, den Titel dieses Aufsatzes mit Recht formulieren zu dürfen : „Die glaubensmäßige Einstellung der Wewäk-Boikin-Leute zu den Krankheiten und deren Heilung.“

Wiederum hat mein Mitbruder P. GEORG HÖLTKE sich für diesen Aufsatz zur Verfügung gestellt und mein Rohmaterial „in Form“ gebracht, wofür ihm mein aufrichtiger Dank gewiß ist.

⁶⁸ Man kann aber dazu die Materialien vergleichen, die P. JOSEF REIBER von einigen Stämmen Nordost-Neuguineas (das Wewäk-Boikin-Gebiet miteingeschlossen) über „Natürliche Krankheitsursachen und Heilmittel“ gesammelt hat (GEORG HÖLTKE, Vergilbte Manuskript-Blätter. Ethnographische und anthropologische Aufzeichnungen von P. JOSEF REIBER †, S. V. D. Intern. Archiv f. Ethnogr. [Leiden] 41. 1942. pp. 153-184).

Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai*

Von JOHANN FRICK

Inhalt:

Einleitung

Erster Teil: Die sozial-religiöse Unreinheit der Frau

I. Die Unreinheit im Leben

1. Der Begriff der Unreinheit
2. Die Auswirkungen im Leben der Frau
3. Die Menstruation
4. Die Geburt
5. Unreinheit und Sonne
6. Die Selbstbeurteilung der Frau

II. Die Unreinheit der verstorbenen Wöchnerin

1. Der Tod
2. Die Totenkleidung
3. Der Sarg
4. Das Begräbnis
5. Das Grab
6. Die Folgen

III. Strafe und Sühne der Unreinheit

1. Die Bluthölle
2. Erlösung durch stellvertretende Sühne
 - a) Mönchsaskese
 - b) Volksgebet und gute Werke
 - c) Kultische Riten

IV. Die innere Haltung des Volkes zur Unreinheit

Zweiter Teil: Geburt und Schwangerschaft

Dritter Teil: Das Neugeborene

Schluß: Religionshistorisches zur Stellung der Frau in China

* Die Zahlen in Klammern hinter transkribierten chinesischen Wörtern — wenn im Text = (1, etc.), wenn in den Anmerkungen = (a 1, etc.) — verweisen auf die chinesischen Charaktere am Ende des Artikels.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit veröffentlicht zum Thema „Mutter und Kind“ bisher unbekanntes Material aus Hei-tsui-tzû und seiner nächsten Umgebung ¹. Wenn sich Mitteilungen auf andere Gebiete erstrecken, so wird das ausdrücklich vermerkt.

Es sei gleich zu Beginn hervorgehoben, daß die Darstellung vor allem ein Tatsachenbericht sein will. Bemerkungen sind nur in soweit beigelegt, als sie zum unmittelbaren Verständnis der Tatsachen erforderlich schienen. Weitere Erklärungen entstammen dem Volke an Ort und Stelle, und da sie dessen lebendige Auffassung widerspiegeln, haben auch sie den Charakter eines Tatsachenberichtes. Darüber hinaus erheben sich — vor allem im ersten Teil — eine Reihe Fragen, die nicht vom Brauchtum und den Vorstellungen der Tsinghaibevölkerung allein zu beantworten sind. Sie weisen vielmehr hinein in den allgemein-religionsgeschichtlichen Hintergrund Chinas und seiner Randgebiete; außerdem setzen sie eine soziale Kennzeichnung der Frau voraus, die in den noch folgenden Teilen besonders klar hervortritt. — Daher wird erst im letzten Kapitel der Versuch gemacht, die für Tsinghai beschriebenen Tatsachen zu deuten, und zwar im religionsgeschichtlichen Zusammenhang mit Gesamt-China.

Als Quellen dienten dem Verfasser Berichte einheimischer Frauen. Außerdem stützte er sich auf eigene Beobachtungen, die sich bei häufiger Krankenbehandlung von selbst ergaben. Wertvolle Auskünfte bot wiederholt eine im Volke angesehene Geburtshelferin, wenn sie Medizin und Rat für ihre Patientinnen einholte. Viel Stoff vermittelte auch der Katechist Ch'en Sheng-jui dessen Verwandte eine über fünfzigjährige „Hebamme“ ist. Seine an sich schon zuverlässigen Angaben und die bunte Fülle anderweitiger Berichte hat der Verfasser mit erfahrenen Familienhäuptern und Müttern sorgfältig überprüft ². Gegen die landläufigen Behauptungen volkstümlicher Schilderungen über Land und Leute sei betont, daß die Frauenwelt durchaus nicht prüde ist, sondern gern und offen mit der größten Natürlichkeit von ihren eigenen Sorgen, Nöten und Freuden erzählt; das gilt zumindest für das in Frage stehende Gebiet ³.

Die von Männern wie Frauen übereinstimmend angenommene Minderwertigkeit des weiblichen Wesens ist geschlechtlich bedingt; sie steht in krassem Gegensatz zu der großen Kindersehnsucht der Chinesen. Das Kind sichert erstens der Frau eine geachtete soziale Stellung; denn die Sippe, die ganze Verwandtschaft und der Kreis der Bekannten ehrt sie als Mutter;

¹ Die Gegend liegt im Hsi-ch'uan; nähere Angaben darüber siehe: J. FRICK: Magische Schutzmittel für Kinder aus dem Westtal von Sining. *Anthropos* 45. 1950. p. 787.

² Manche Ergänzungen und erklärende Hinweise verdankt er auch seinen Konfratres, den PP. FRANZ EICHINGER und DOMINIK SCHRÖDER.

³ In dieser Arbeit wurde die rauhe Ausdrucksweise der einheimischen Bauernbevölkerung, von der die Berichte stammen, beibehalten, selbst auf die Gefahr hin, daß sie mitunter bei diesem Stoff allzu drastisch klingt.

weder persönliche Tüchtigkeit noch Herkunft oder Reichtum vermögen ihr das Ansehen zu verleihen, das ihr ein Nachkomme schenkt. Das Kind gewährleistet zweitens Bestand und Glück der Ehe; nicht durch die Hochzeit, sondern erst durch die Geburt eines Nachkommen wird die junge Frau in der Sippe des Mannes heimisch. Darum erwächst aus der Kinderlosigkeit eine starke Bedrohung der Ehe; nur allzuleicht treibt sie den Mann zur Polygamie und die Frau zur Untreue; denn die Frau sucht durch außerehelichen Verkehr⁴ schwanger zu werden, wenn sie die Ursache ihrer Kinderlosigkeit beim Ehepartner vermutet; nicht selten löst sie das eheliche Band. Eine Frau, die von einer Ehe zur andern eilt, ist fast ausnahmslos gehetzt vom Gespenst der Kinderlosigkeit⁵. Daß sie sich in ihrem Drange nach dem Kind über die Schranken der Ehrbarkeit hinwegsetzt⁶, läßt schon den dritten und tiefsten

⁴ Gewerbliche Unzucht und unehelicher Verkehr von Mädchen und Witwen, die lebende Kinder haben, sind hiezulande schlecht beleumundet. Weniger gilt das für verheiratete Frauen, denen man mitunter geradezu bei mangelndem Kindersegen außerehelichen Verkehr empfiehlt. Die Schande, welche sexuelle Verfehlungen dem weiblichen Geschlecht, mehr noch den verantwortlichen Familienangehörigen einbringen, ist ein gewisser Schutz — freilich kein Damm — gegen lockere Sitten. Kommt es dennoch zu solchen Vergehen, dann schwächt man die Schuld nachträglich wieder ab. Bei der Frau sagt man, sie sei durch ihr Schicksal im früheren Dasein dafür bestimmt: Seelenwanderung. Beim Manne heißt es, der höchste Geist (*yüan-shih tsung-tsun* (a 1) (= der Erhabene des Uranfangs) habe ursprünglich einen Mann zuviel geschaffen. Dieser habe daher das Recht oder gar den Auftrag, sich irgendwie eine Frau „zu leihen“. Auch heute bestehe dieses Mißverhältnis der Geschlechter noch, und damit auch dieses Recht des Mannes. — Statistiken der Nachbarprovinz Kansu bestätigen diese Volksmeinung. Die beiden Hinweise finden sich auch im Moralsystem der „Kaiserlich anerkannten Vereinigung“, — *Ch'in-ch'a hui*“ (a 2). Diese Gesellschaft ist überaus weit verbreitet, und ihre Lehren sind über die Anhänger hinaus ins Volk gedrungen.

Die abschwächende Entschuldigung für die Verfehlungen verheirateter Frauen besagt aber noch keine Billigung. Das Volk brandmarkt solche Unregelmäßigkeiten auf eigene Weise. Entweder malt man auf das Hoftor mit roter Erde große Kreise oder streicht das ganze Tor rot an; zur größeren Haltbarkeit überpinselt man die Farbe noch mit Öl. — Oder man steigt aufs Hausdach und schüttet den Kamin mit Erde zu; der Qualm und das Ausschachten des Schornsteins machen die Umgebung darauf aufmerksam, was vor sich gegangen ist. Diese Anprangerung geschieht mit Vorliebe des Nachts und in Abwesenheit des Mannes; denn auch ihm will man eine Lehre erteilen, weil er seine Frau nicht in der Gewalt hat.

⁵ Schon mehreremal kam in die Apotheke eine Frau, die jetzt 35 Jahre alt ist. Sie lebt zur Zeit mit dem zehnten Manne. Von ihren bisherigen Gatten starben nur zwei, alle übrigen sind noch am Leben. Sie ist nach wie vor kinderlos. Die verschiedenen Gründe, welche sonst gelegentlich zu Ehetragödien führen, entfallen bei ihr: sie ist sehr tüchtig und ihre Männer haben sie ausnahmslos gut behandelt. Sie steht einzig unter dem Drang nach einem Kinde, gegen den jede andere vernünftige Erwägung verstummt.

⁶ Bleibt nach dem außerehelichen Verkehr das Ziel — ein Kind — unerreicht, so trifft die Frau die Unehre, wie sie in Anm. 4 beschrieben ist. Führt er zu einem Kinde, so belastet kein böser Leumund mehr die Tat, und das Kind wird als Sproß der bisher unfruchtbaren Ehe begrüßt. Gegen die Vaterschaft des erfahrungsgemäß zeugungsunfähigen Mannes wird öffentlich kein Wort gesprochen. Weder kann der Ehemann gegen den eigentlichen Vater des Kindes klagen, noch kann der uneheliche Partner einen Rechtsanspruch auf das Kind erheben.

Grund ahnen, der sie stärker beeinflußt als gesellschaftliche und ethische Erwägungen; solange sie ohne Kind bleibt, ist ihr Leben inhaltlos, freudeleer und nicht wert, gelebt zu werden. Außerdem würde ihrer noch die Ächtung nach dem Tode warten. Bleibt eine Frau ohne Nachkommen, so verweigert man ihr auf dem Ahnenfriedhof das Grab in der Reihe der vollgültigen Sippenglieder; man beerdigt sie in der äußeren, sonst unbenützten Ecke des Familienhaines. Auch dort ist sie nur geduldet. Nähme sie den ihr ursprünglich zustehenden Platz ein, so brächte ihr Grab neues Unheil über die Angehörigen; denn: „Reichtum ruht im großen Tor und Kindersegen im Grabe“. Hat eine Frau Knaben das Leben geschenkt, die aber während des Wochenbettes starben, dann gilt sie als kinderlos; ist sie nur Mutter von Mädchen, so verliert sie ihr Anrecht auf den Ehrenplatz im Ahnenhain⁷.

Im Leben der Chinesin dreht sich alles um das Kind; alle Sorgen und Mühen, die eine Hoffende umgeben, gelten letztlich nur ihm. Ist das Kind glücklich zur Welt gekommen, dann kümmert man sich nur wenig um die junge Mutter, ausgenommen den Fall, daß ihr Leben in ernster Gefahr schwebt; denn ohne die Mutter kann das Neugeborene ja kaum leben. Der Volksmund sagt: „Es kann sterben ein Vater, der Beamter ist; aber nicht kann sterben eine Mutter, die Bettlerin ist.“

Dem erwarteten wie dem neugeborenen Kind wird eine überaus große Beachtung geschenkt. Alles an ihm ist bemerkenswert, und bestimmte Bräuche umgeben seine ersten Äußerungen, aus denen man Schlüsse für sein künftiges Leben zieht. Nicht soviel Wert wird dagegen auf die spätere geistige Erziehung gelegt.

Erster Teil: Die sozial-religiöse Unreinheit der Frau

I. Die Unreinheit im Leben

1. Der Begriff der Unreinheit

Sozial-religiöse Unreinheit, *tsang* (1), begleitet jede weibliche Person durch das ganze Leben. Die Tragik erreicht ihren Höhepunkt, wenn das Mutterwerden zum Tode führt. Das Sterben im Wochenbett wird mit der Bluthölle, dem qualvollsten Los im Jenseits, bestraft.

⁷ Diese Unehre ist das Los vieler junger Frauen. Wenn eine Kinderlose sich schon viele Jahre hindurch um die Mannesfamilie verdient gemacht hat, so sucht man gern aus Dankbarkeit einen Ausweg aus dieser unglücklichen Ehrlosigkeit: man adoptiert einen Sohn. Hat sie nur Töchter, so sorgt man dafür, daß eine von ihnen bald einen Mann bekommt, damit die sohnlose Frau Schwiegermutter wird; in diesem Fall muß der Schwiegersohn ins Haus der Braut ziehen, er zählt als Sohn der Brautfamilie. Allerdings enttäuscht der Schwiegersohn oft die sohnlose Schwiegermutter indem er mit seiner Frau ihre Familie verläßt und in seine eigene Sippe zurückkehrt. Ein anderer Versuch, diese Ehrlosigkeit zu mildern, besteht darin, daß die kinderlose Frau einen Sohn ihres Schwagers (d. h. des Bruders oder des Vetters ihres Gatten) übernimmt; für Männer ist dieser Brauch allgemein, für Frauen erfordert er lange Verhandlungen unter den Verwandten.

Unter Unreinheit versteht man in diesem Zusammenhang nicht die gewöhnliche Beschmutzung, die durch Feldarbeit, Beschäftigung mit animalischen Exkrementen oder schmierigen Ölen usw. verursacht wird; obwohl man auch dafür den gleichen Ausdruck *tsang* gebraucht. Den grundverschiedenen Doppelsinn des Wortes kennen alle⁸. Mit Rücksicht auf die Frau, genauer gefaßt auf die physiologischen Erscheinungen, die mit ihrem Geschlecht gegeben sind, hat das Zeichen eine spezifische Bedeutung. Ein erfahrener Mann des Volkes verdolmetschte das Wort mit *hsieh tu* (2) in der Bedeutung von „profanieren, entweihen“; ein anderer übersetzte es mit *wu ju* (3), „verderben, beleidigen, entweihen“. Auf Nachfragen wurden diese Ausdrücke als am besten den Sinn umschreibend anerkannt. Während der gewöhnliche Schmutz und die Unreinheit des Alltags nur Körperteile des Menschen betreffen und in gewissem Sinne entehren, beinhaltet das *tsang* des weiblichen Wesens eine Beleidigung der Götter. Der gedrängte Ausdruck dafür lautet *ch'ung t'ien-ti* (4) „Himmel und Erde beleidigen“⁹. Eine gewöhnliche Beschmutzung verursacht dagegen keine Beleidigung der Geister. Außer bei ganz besonders feierlichen Gelegenheiten (z. B. bei der Verlobung), braucht man sich nie die Hände zu waschen, bevor man den Geistern opfert. Solcher Schmutz verbietet nicht, die Götter zu verehren. Ganz anders ist es, wenn man die Frau „unrein“ nennt: in diesem Falle darf sie unter keinen Umständen an einer kultischen Handlung teilnehmen. Es ist ihr dann sogar verboten, in die Nähe des Hausaltars zu treten. (Näheres weiter unten.)

tsang in diesem Sinne trifft primär nur die Frau; der Mann kann aus sich allein nie *tsang* sein. Durch bestimmte Nachlässigkeiten kann aber die Unreinheit vom weiblichen Wesen auf die männliche Person übergehen.

Das ganze Leben der Frau, ihre Geltung, ihr Verhalten, ihr Wollen, ihr Schicksal, alles trägt mehr oder weniger ausgeprägt das Siegel dieses *tsang*.

2. Die Auswirkung im Leben der Frau

Schon das Mädchen unterliegt dem *tsang* vom ersten Augenblick seines Lebens an. Nach der Volksüberzeugung sieht die reine Sonne¹⁰ bei der Geburt

⁸ Das Zeichen *tsang* scheint in dieser spezifischen Bedeutung nicht in ganz China gebraucht und vor allem nicht literarisch zu sein. Das Wörterbuch von Wang Yün-wu (a 3) erklärt den Sinn mit: 1. *ang tsang* (a 4) „schmierig, fettig, schmutzig“. 2. *wu hui* (a 5); es ist der allgemeinste Ausdruck für „schmutzig“. RÜDENBERG (Chinesisch-deutsches Wörterbuch) gibt für *tsang* die Bedeutungen „schmutzig, schmierig, fett, beleibt, gerade“. Sogar das ausführliche *Tz'ü-hai*, ein umfangreiches Lexikon, geht nicht über diese physische Bedeutung hinaus. — Eine gewisse Ausweitung des Wortinhaltes auf das sexuelle Gebiet liegt im Ausdruck *tsang-ping* (= schmutzige Krankheit), der auch in Ostchina für „Syphilis“ gebräuchlich ist. — In der ganzen Provinz Ch'ing-hai und in einem großen Teil der Nachbarprovinz Kansu — in den Nachbarstrichen des tibetischen Lebensraumes — hat das Wort sicher den im Text gegebenen Sinn.

⁹ Das Zeichen *ch'ung* (a 6) bedeutet, auf den Menschen angewandt, „anfallen“. Wo es auf die übersinnliche Welt gerichtet ist, heißt es „reizen, beleidigen, sich verfehlen“, und schließt immer eine schwere Unbill gegen die Götter ein.

¹⁰ Nicht wenige Züge verraten einen deutlichen Zusammenhang mit dem Sonnen- oder Licht(Feuer)kult dieser Gegenden; es ließ sich aber keine volle Klarheit darüber

eines Knäbleins das Wöchnerinzimmer unter Blut und die Mutter bis zum Halse in Blut versenkt. Beim Mädchen ist die Wöchnerin so in Blut getaucht, daß ihre Haare davon triefen. Selbst über das Geburtszimmer hinaus überschwemmt das Blut noch den ganzen Hof. Nach der Geburt eines Knaben dauert das Wochenbett vorschriftsmäßig 30 Tage, das Mädchen verlangt 40 Tage, weil es unreiner sei als der Knabe.

Reitspiele sind bei Kindern sehr beliebt; denn das Reittier — Pferd, Maultier, Esel, selbst Rind — gehört hier zum Leben der beiden Geschlechter. Beim Spiel jedoch wacht man sorgfältig, daß nie ein Mädchen auf einem Knaben sitze. Kommt es einmal vor, wird das Mädchen sofort ermahnt oder sogar bestraft, meist von der eigenen Mutter. Man begründet das mit dem *tsang*. Mag das Mädchen auch noch so klein sein, es gilt als unrein, und überträgt durch sein Reiten diesen Fluch auf den Knaben¹¹. Dagegen dürfen Buben ohne weiteres das Mädchen als Reitpferd benützen.

Jede Mutter bringt ihrem Töchterchen schon von der frühesten Jugend an bei, nie auf Mönnerschuh zu stehen oder über sie hinwegzuschreiten. Der Anlaß dazu ist leicht gegeben, weil die Männer die Schuhe abstreifen, bevor sie sich auf den Kang (*k'ang*) hocken¹². Will dann z. B. das kleine Mädchen zum Vater auf den Kang, so stellt es sich, um höher zu reichen, gerne auf die Schuhe vor dem Kang; sofort wird es ermahnt oder bestraft. Man lehrt die Mädchen des Hauses frühzeitig, die abgestreiften Schuhe der Männer immer gleich beiseite zu schieben. Diese Vorschrift begründet man: zieht

gewinnen. Deshalb bringen die folgenden Darstellungen die Tatsachen ohne weitere Kommentare.

¹¹ Die Übertragung des Fluches denkt man sich ganz mechanisch. Der Ausdruck lautet sinngemäß: die vagina scheidet schlechte Dünste aus.

¹² Der in ganz Nordchina verbreitete Kang ist im kühlen Kukurgebiet ein unentbehrlicher Bestandteil des Hauses. Man unterscheidet dort zwei Arten: den Lehm-kang und den Bretterkang. Der Lehm-kang wird oft mit der Feuerbank eines Kachelofens oder mit einem heizbaren Bett verglichen. Besser stellt man sich ihn nach Art der römischen Bodenheizung vor; unter dem Hausboden verlaufen Feuerkanäle, welche von außen geheizt werden. Vornehme Bürgerhäuser in Peking haben bis in die jüngste Zeit eine ähnliche Heizung besessen. In den Bauernhäusern Tsinghais ist nur ein Teil des Zimmers erhöht, welcher innen hohl ist und von außen befeuert wird. Beim Bretterkang ist die Oberfläche durch bewegliche Bretter ersetzt. Darunter wird glühende Asche (meist Trockenmist) geborgen, welche die Wärme durch die Ritzen abgibt. Jeder Kang ist mit dicken Filzmatten belegt, die die unmittelbare Wärme dämpfen. Der Kang heizt natürlich, ähnlich einem Kachelofen, auch den Raum mit. Die Höhe des Kangs beträgt etwa einen halben Meter; die Länge zwei Meter; die Breite ist jedoch verschieden. Meist füllt der Kang die ganze Zimmerbreite; es gibt aber auch kleinere, von der Größe eines Bettes. — Auf dem Kang spielt sich das ganze häusliche Leben ab. Hier nimmt man die Mahlzeiten ein, hier sitzt man mit unterschlagenen Beinen um den niedrigen Kangtisch oder das Feuerbecken mit der stets warmen Teekanne und unterhält sich, hier nehmen die Gäste in der Runde Platz, und des abends werden die Decken aufgerollt zu nächtlicher Ruhe, hier wird der Kranke gepflegt und hier scheidet er aus dem Leben. — Besonders aber ist der Kang die Heimstätte der Frau: dort verbirgt sie sich am Tage ihrer Hochzeit, dort schenkt sie den Kindern das Leben, dort vollendet sie ihr Wochenbett, dort hegt und bettet sie die Kinder, dort arbeitet, näht und stickt sie. Frauenschuhe stehen nie vor dem Kang, weil die Frauen ihre Schuhe vor dem Besteigen

der Mann Schuhe an, auf welchen ein Mädchen stand oder über die es hinwegschritt, so wird er leicht stolpern oder die Knöchel aneinander schlagen. Leidet ein Mann an dieser üblen Gewohnheit, so verlacht man ihn mit den Worten: „Da ist wohl eine Frau über deinen Schuh geschritten.“

Noch schlimmer ist es, wenn eine Frau über die Beinkleider eines Mannes schreitet, z. B. nach dem Waschen die Kleider zum Trocknen aushängen und dabei auf den Boden fallen. Durch dies Vergehen schädigt das weibliche Wesen den Mann und beschwört viel Unglück über ihn.

Auch der Mann muß sich in Acht nehmen, damit er nicht durch Unvorsichtigkeit den Fluch des *tsang* auf sich zieht: er darf nie Frauenkleider, vor allem nicht die Hose über seine Schultern hängen — auch nicht im Bündel mit anderen Sachen —. Ebenso verhängnisvoll ist es, wenn er Frauenkleider als Kopfkissen benützt: all das beeinträchtigt sein Wohlergehen und seine Unternehmungen¹³.

3. Die Menstruation

Die obigen Folgen der Unreinheit betreffen weibliche Personen jeden Alters und jeder Zeit. Aber zur Zeit der Menstruation gesellt sich noch eine Menge anderer Vorschriften dazu, welche zeigen, daß dann die „Unreinheit“ der Frau viel größer und gefährlicher ist. Die hiesigen Frauen tragen in diesen Tagen keine Monatsbinden, noch gebrauchen sie sonst Mittel, die Reinigung aufzufangen; die Alltagschößen müssen diesen Zweck erfüllen¹⁴.

des Ofenbettes nicht ausziehen. Frauenschuhe gelten unterschiedslos als unrein: *tsang*. Es ist entehrend für den Mann, wenn er einen getragenen Frauenschuh in die Hand nimmt. Gehört der Schuh einer erwachsenen weiblichen Person, so munkelt man über den Mann, er trage sich mit lüsternen Gedanken an jene Frau.

¹³ In allen Fällen, wo das Wohlergehen und die Unternehmungen des Mannes beeinträchtigt werden, sagt man, das *tsang* der Frau habe ihn angefallen. Damit ist sein Glück entflohen; d. h. die „neun Goldlampen seien erloschen“ oder „das Glückspferd sei entlaufen“. Das Anzünden der Goldlampen oder Einholen des Glückspferdes nehmen in den religiösen Gebräuchen der Landbevölkerung einen weiten Raum ein. Wesentlich ist dabei immer das Ausstreuen von Zauberzetteln auf den Bergen, vorab bei der Opferstätte (*Obo*) für den Berggeist. Sie sind mit dem Bild eines Pferdes bedruckt, oder noch häufiger (offiziell) mit dem Bild eines Hirsches, der dem Pferde gegenübersteht. Die Texte sind meistens tibetisch. Das Glückspferd heißt auf Chinesisch *lu-ma* (a 7) (= Glück-Pferd). *lu* (a 8) lautet auch wie „Hirsch“ (a 9). Vielleicht ist das der Grund dafür, daß man das Bild des Hirsches zu dem des Pferdes setzt. So wird nämlich ausgedrückt, was die Zeichen *lu-ma* lautlich besagen.

¹⁴ Die Volkssprache kennt im Umgang für „Menstruation“ fast ausschließlich den Ausdruck „die Hose waschen“. „Wie lange schwanger?“, darauf lautet die Antwort der gewöhnlichen Leute: „so und so viele Monate die Hose nicht mehr gewaschen“. Neben dieser umschreibenden Redeweise werden sonst in Tsinghai noch folgende Bezeichnungen für die Menstruation gebraucht: *tsou-hsieh* (das Blut geht ab); *shen-ching* (Leibes-Regel, vgl. *shen-yün*: schwanger); *yu-yüeh* (den Mond [Monat] haben); *yüeh-ching* (Mond-[Monats-]Regel), diese auch literarische Wendung wird gerne in besseren Kreisen angewandt; bisweilen sagt man einfach nur *ching* (Regel). Der volkstümliche Ausdruck *p'ao-shen-tzu* (das Leibliche [Natur] geht ab; vgl. *p'ao-tu*: Durchfall) ist vieldeutig; meist besagt er „Pollution“, wird aber auch für „Menstruation“ und „Deflorationsblut“ gebraucht.

Das Menstruationsblut entweiht alles Heilige und gilt als Greuel für die Dämonen¹⁵, beleidigt die Götter und guten Geister. Wo sie verehrt werden, ja in der Nähe solcher Stätten, darf es nie sichtbar werden. Um jeder Beleidigung der Geister vorzubeugen, muß die Frau während der Periode die Beinkleider an den Knöcheln zubinden¹⁶. Ein Blutstropfen, der hier ausflösse, könnte die örtlichen Geister verletzen und würde immer die Sonne beleidigen. In diesen Tagen soll sie auch ständig das lange Kleid tragen: nicht bloß beim Verlassen des Hofes — wo es die Sitte zu jeder Zeit vorsieht — sondern auch innerhalb des Heimes. Die Übertretung dieser Vorschrift führt zu einer Beleidigung des höchsten Gottes, des „Himmelsgroßvaters“ *t'ien yeh* (5); Strafen auf Erden und die Bluthölle im Jenseits müssen diese Frevel sühnen.

Frauen und Mädchen dürfen sich hierzulande nicht auf die Türschwelle setzen; sie werden von Kind an dazu erzogen. Besonders streng verboten ist das zur Zeit der Regel. Jede Tür betrachtet man als „Mund des Hauses“, wodurch auch die Götter ein- und ausgehen. Besonders geheiligt sind die Türen zur Küche, welche zum Herdgott führt, zum Haupthaus, worin der Buddha und der Geist der Ahnen wohnt, und das Hoftor, wo der Gott des Reichtums weilt. Setzt sich eine weibliche Person, vor allem die erwachsene Frau während der Reinigung auf die Schwelle jener Eingänge, so beleidigt sie die entsprechenden Götter. Sie verlassen diesen Ort und rächen sich: der Friede weicht vom Hause, das Glück von der Familie, der Wohlstand vom Hofe; dazu erwartet die Frevlerin noch allerlei Leid.

Wenn die Leute hier nur für kurze Zeit ins Haus kommen, um etwas zu fragen, oder sich kurz zu unterhalten, bleiben sie häufig auf dem Rand des Kangs sitzen, sodaß die Füße den Boden berühren. Auch Frauen haben diese Gewohnheit. Während der monatlichen Blutung dürfen sie sich aber niemals auf den Rand setzen. Wohl ist es ihnen erlaubt, ja geboten, auf den Kang zu steigen. Setzt sich die menstruiende Frau nur auf den Rand, sollen ihr Mann und ihre Kinder die Folgen zu tragen haben: sie werden Kopfschmerzen und Augenleiden bekommen¹⁷.

¹⁵ Über die Verwendung als Bannmittel gegen Dämonen wird in einer anderen Arbeit ausführlich berichtet.

¹⁶ Bis vor wenigen Jahren schnürte die weibliche Bevölkerung ganz allgemein die Hosen an den Knöcheln zu. Jüngere Personen verwenden dafür buntfarbene, zwei bis drei Finger breite Bänder. Heute haben die älteren Frauen den Brauch beibehalten. Die jüngere Generation unterläßt das Binden gewöhnlich. Für die Tage der monatlichen Reinigung bleibt man aber meist dem alten Brauch treu. Diese Sitte ist aber nicht nur auf die Frauenwelt beschränkt. Die Hosenenden übereinanderzuschlagen und mit breiten schwarzen Bändern zu umwickeln ist in ganz China auch Gepflogenheit der Männer und Knaben, die sich allerdings immer mehr verliert. Sie gestattet ein bequemerer Wandern und schützt gegen Kälte und Ungeziefer.

¹⁷ Diese Vorschriften wirken auch dann noch als äußere Formalität weiter, wenn man sich ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht mehr bewußt ist. Ein Missionar aus dem Huchu-Tal hörte einmal einen alten Bauern und Christenvorsteher seine 18jährige Tochter ausschimpfen: „Jetzt bist du schon so alt, und weißt immer noch nicht, daß sich ein Mädchen nicht auf die Türschwelle setzen soll; heute morgen erst hast du auf dem Rand des Kangs gesessen; hast du denn gar keinen Anstand?“ — Das Mädchen, fern jeder nichtchristlichen Mentalität erzogen, wußte nicht was es tat; und auch der

Ferner darf sich die Frau in jenen Tagen auch nicht auf einen Stein oder auf die Erde setzen, um sich zu sonnen. Das bedeutet eine Beleidigung der Sonne, über die weiter unten noch des Näheren berichtet wird.

Schläft die Frau zur Zeit der Menstruation auf einem Holzklotz, so droht ihr Schwangerschaft. Sie gebiert alsdann einen Fleischklumpen, der aufgeschnitten Sägemehl enthält. Ähnlich steht es, wenn die Frau zu jener Zeit in der Nähe eines Flusses schläft. Sie wird ebenfalls schwanger werden und ein „Ungeheuer“ gebären. Gelegenheit zu solchem Schläfe bieten die Feldarbeiten, besonders zur Zeit des Jätens, wenn sich die Frauen zur heißen Mittagszeit auf dem Felde ein Schläfchen gönnen.

Im Zustand der Menstruation soll die Frau nicht die Wohnungen anderer Leute besuchen; ja, man rät ihr, möglichst den Verkehr mit anderen einzuschränken, immer aus Angst, sie könne „anfallen“, und damit anderen schaden.

Während der Tage der Regel soll die Frau auch nicht in den Stall gehen, um die Tiere zu füttern oder sie zur Tränke herauszuführen. Außerhalb des Stalles darf die Frau die Tiere versorgen, es muß aber ein anderer die Tiere von der Krippe losbinden und aus dem Stalle führen, ebenso nach der Rückkehr wieder anbinden. Man fürchtet, die Frau würde den Pferde- oder Rinderschutzgott reizen und beleidigen. Sein Groll schadet dann den Tieren. Sie werden krank oder sie gehen ein; Muttertiere verwerfen. Was allen männlichen Personen jederzeit gestattet ist, in den Ställen die Bedürfnisse zu verrichten, ist der menstruierenden Frau strengstens verboten, und auch zu anderer Zeit muß die Frau, ja schon das kleinste Mädchen es vermeiden.

Es ist hier Frauenarbeit, das Wasser für den täglichen Haushalt herbeizuschaffen. Nur wo der Brunnen oder der Bach soweit entfernt liegen, daß man Tiere dazu benötigt, obliegt es den Mannsleuten, das Wasser zu besorgen. Während der Tage der Blutung hat die Frau das Wassertragen ganz zu unterlassen. Ihre Unreinheit würde den „Drachenkönig“ *lung wang yeh* (6) beleidigen, dem Brunnen und fließende Wasser heilig sind. Da der Drachenkönig ein sehr gütiger Geist ist, von dessen Hilfe das Familienleben weitgehend abhängt, springt in dieser Zeit ein Mann ein, oder — was meist der Fall ist — helfen sich die Frauen (der Nachbarschaft) gegenseitig aus.

Die Frau muß sorgfältig darauf achten, daß nie ein Tropfen Regelblut auf Naturerde *sheng t'u* (7) fällt (Lehmziegel, Bretterboden und dgl. fallen nicht darunter). Sonst beleidigt sie den Erdgeist, dies gilt als sehr schweres Vergehen. Es bringt auf Erden Unglück und nach dem Hinscheiden die Strafe der Bluthölle. Fällt Menstruationsblut auf Asche aus dem Kang, die vielleicht in den Bedürfnisstätten ausgeschüttet ist, so zählt das Vergehen nicht so schwer, ist aber doch noch eine frivole Leichtfertigkeit. Vorschrift ist, daß die ganze Menge des Blutes von den Kleidern aufgesogen wird. Betreffs des Kleiderwaschens gilt alles, was später über die Wochenbettkleidung gesagt wird.

Bauer, ein Altchrist, gilt als ein Mann, der sich über die vielen heidnischen Vorschriften lustig macht. Ein Beispiel dafür, wie Anstands- und Gesittungsformen auf ursprünglich religiös-magische Vorschriften zurückgehen können.

Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß die Frau in dieser Zeit sich aller kultischen Handlungen enthalten muß. Sie darf den Tempel nicht betreten; ihre Gebete würden doch unerhört bleiben; außerdem hätte sie Strafen an ihrem eigenen Leibe zu erwarten — Krankheiten und Unfruchtbarkeit — und riefe den Zorn der Geister auch auf die Angehörigen herab. Im Hause hat sie sich vom Hausaltar fern zu halten und darf dort keine Weihrauchstäbchen entzünden oder Papier verbrennen. Während sie den Boden rund um die heilige Stätte fegen darf, soll sie das Abstauben schon andern überlassen.

Die Tragweite dieser ungeschriebenen Gesetze soll ein Beispiel veranschaulichen, bei dem sich — wie selten — mehrere verhängnisvolle Momente zusammenfinden:

Die Ereignisse spielten sich im Kreisstädtchen Huang yüan (8) ab. Sie begannen am 28. Januar 1936, dem 5. Tag des ersten Mondmonates, also in den Neujahrstagen. Eine Kaufmannsfamilie daselbst hatte auf der Veranda vor dem Haupthaus ein provisorisches Bett aufgeschlagen. In der warmen Mittagssonne setzte sich die junge Frau des zweiten Sohnes darauf, um auszuruhen und zu nähen. Als die Stunde für die Küchenarbeit gekommen war, begab sie sich an ihre Arbeit am Herde. Später wollte sich die Schwiegermutter auf jenes Bett setzen. Da vermeinte sie, auf dem weißen Filz Blutspuren zu sehen. Ihr erster Gedanke war: jetzt weiß ich, warum ich in den letzten Nächten von soviel Unreinheit träumte. Sie sah sich immer wieder von Hunden umringt, welche nach ihr kläfften, sie zu beißen anstürmten. Solche Träume gelten als Warnung, daß die Götter gereizt und beleidigt wurden. Sofort eilte sie in die Küche und fuhr die junge Frau wütend an: „Du hast die Sonne beleidigt“; und anschließend prophezeite sie eine ganze Menge Unglück für Familie und Wohlstand: die Schuld daran laste auf dieser Schwiegertochter. Diese hatte sich, dem Anstand entsprechend, vom Schemelchen¹⁸ erhoben. Die Schwiegermutter untersuchte es voll Argwohn sofort und entdeckte auch hier einige Blutspuren; somit war auch der Herdgott beleidigt. Gleich holte sie Tujanadeln und verbrannte sie im Herde: das sollte den Herdgott — hier auch Hausgott — wieder versöhnen. Den Herd ließ sie scheuern. Die junge Frau durfte nicht mehr an ihn herantreten. Der Argwohn der Schwiegermutter trieb sie zur Schlafstätte der jungen Leute. Und hier glaubte sie auch Blutspuren zu entdecken: also hatten die jungen Leute während der Periode mitsammen verkehrt¹⁹. Die Schuld für diese unselige Tat schob sie natürlich der Schwiegertochter zu, nicht ihrem Sohne, der vor einigen Tagen nach einer längeren Reise heimgekehrt war. Sie jam-

¹⁸ Das Schemelchen ist etwa 20 cm hoch, 15 cm breit und 30-40 cm lang. Die Frauen sitzen darauf, wenn sie vor dem offenen Herdloch das Feuer bedienen. Mit der einen Hand schieben sie den Brennstoff nach (Reisig, Trockenmist, selten Kohle) und mit der andern Hand ziehen sie die Windlade (eine Art Blasebalg). Dieses gleichzeitig zu tun, verlangt eine gewisse Übung.

¹⁹ Nach der Volksüberzeugung löscht der zur Zeit der Blutung verbotene Verkehr die „neun Goldlampen“ aus oder vertreibt das „Glückspferd“. Doch nehmen die meisten jungen Leute diese Warnung nicht ernst.

merte und zeterte über die unselige Schwiegertochter, welche auf einmal eine ganze Reihe Götter beleidigt habe. Die Verbrechen seien gerade in die ersten Tage des neuen Jahres gefallen, wo alle Geister zu Gäste auf Erden weilen: das könne nur endloses Unheil bringen. Und es schien am selben Tage zu beginnen: der Mann der jungen Frau wurde aus dem Geschäfte entlassen, wo er seine Lehrzeit als Kaufmann machte²⁰. Es galt als Strafe für den Frevel der Schwiegertochter. Um weiterem Unheil möglichst vorzubeugen, verbot die Hausherrin der Schuldigen strengstens, in die Nähe des Hausaltärchens zu kommen; sie durfte im Haupthause überhaupt nur fegen, alles andere hatte die Frau des ältesten Sohnes zu besorgen. Am gleichen Abend kniete die schuldige Schwiegertochter vor dem Kang auf dem Boden, während die erzürnte Hausfrau oben saß. Sie bat um Verzeihung, sie versicherte, es ohne Wissen getan zu haben, und versprach, nie wieder solche Frevel zu begehen. Gegen allen Brauch fand die Schwiegermutter kein gutes Wort, sondern wettete nur weiter auf die Arme ein (der Berichterstatter stand dabei).

Zwei Tage später erschien der Vater der jungen Frau, um sie nach den Neujahrsgepflogenheiten zu einem Besuch im Elternhause abzuholen. Die Freude der Tochter über diesen Besuch des Vaters war besonders groß, da sie schon drei Jahre ihre Mutter und Geschwister nicht gesehen hatte. Weil sie in aller Form an jenem Abend bei der Schwiegermutter um Verzeihung gebeten hatte, glaubte sie, jetzt sicher die Erlaubnis für die Heimreise zu erhalten, zumal auch die Sitte diese Zeit vorsieht. Aber die Schwiegermutter beantwortete das Ansuchen des Vaters mit einem glatten Nein. Seine Tochter „habe die Hose noch nicht gewaschen“ (sei nicht rein); gehe sie durch das Tor hinaus, so würde der Gott des Reichtums beleidigt, was den Ruin der Familie nach sich ziehe. Außerdem habe sie die Steppdecke für ihren Mann sofort zu waschen und neu zu nähen. Er hatte bereits eine neue Praktikantenstelle gefunden und mußte sie in den nächsten Tagen antreten. Der Vater nahm die Einwände der Schwiegermutter nicht allzu ernst und wies seine Tochter an, sich für den Besuch im Elternhause herzurichten. Sie vertraute, der Vater werde die Frage schon erledigen, eilte in ihre Schlafkammer, zog ihr Festkleid an und stahl sich dann mit einem Bündel Alltagskleider unter dem Arm aus dem Haus. Um weiteren Schwierigkeiten auszuweichen, hatte sie den Verstoß gegen den Familienanstand begangen und sich nicht ausdrücklich von der Schwiegermutter verabschiedet. Bei Verwandten im Städtchen wartete sie auf den Vater.

Bald nach der Tochter wollte sich der Vater verabschieden. Die Schwiegermutter erhob energisch Einspruch: Wenn die Tochter das Haus verlasse, brauchte sie nicht wiederzukehren. Da der Mann aber auf dem

²⁰ Um Neujahr, oder direkt am ersten Tag des neuen Jahres machen die Kaufleute die Bilanz über das verflossene Jahr. Sie ist am fünften des ersten Monats abgeschlossen. Anschließend findet der Personalwechsel statt; die einen werden entlassen, andere neu eingestellt. Nach hiesigem Brauch soll der Kaufmannssohn nicht im elterlichen Geschäft seinen Beruf erlernen, sondern bei einem fremden Kaufmann seine Lehrzeit durchmachen. Das fördere die Ertüchtigung im Geschäft. Auch in andern Berufen herrscht dieser Brauch ziemlich allgemein.

Abschied bestand, und verriet, die Tochter sei bereits aus dem Hause, fluchte die Schwiegermutter wütend los: sie wolle dem Vater die „schmutzige Hose“ seiner Tochter ums Gesicht schlagen. Als sie zornig forteilte, sie zu holen, vertraten ihr eben angekommene Gäste den Weg. Ohnmächtig, jenen häßlichsten Fluch auszuführen, spuckte die Schwiegermutter wenigstens noch gegen den Vater ihrer zweiten Schwiegertochter: ein furchtbarer Fluch und eine gemeine Beleidigung²¹. Da keine friedliche Lösung zu erhoffen war, entfernte sich der Mann, und führte seine Tochter zum Neujahrsbesuche nach Hause. Die Schwiegereltern nahmen sie nie wieder in ihr Haus auf: die Ehe wurde aufgelöst²².

4. Die Geburt

Die „Unreinheit“ der Frau steigert sich überaus in der Niederkunft. Während die Menstruation regelmäßig wiederkehrt, bildet die Geburt ein außerordentliches Geschehnis, das vielmehr die Aufmerksamkeit weckt und schärfer beurteilt wird. Alle Anschauungen und Vorschriften gelten dann in verstärktem Maße. Hier seien nur noch solche Einzelheiten zusammengestellt, die die Unreinheit besonders deutlich kennzeichnen.

Bei der Geburt darf keine Person aus der elterlichen Familie der Frau zugegen sein. Das Blut der Entbindung würde an ihr kleben und ihr mit dem Haß der Götter auch den Ruin auf Erden bringen. Darum soll die Frau nie in ihrem Elternhause bei ihrer Mutter niederkommen. Wo bei einem alleinstehenden Ehepaar infolge widriger Umstände — der Mann ist auf Reisen oder dient beim Militär — die Frau bei ihren Eltern weilt, muß sie in ihrer schweren Stunde den elterlichen Hof verlassen. Man sucht ihr bei Verwandten eine Unterkunft; wenn sie wegen der folgenden vierzigtägigen Wochenbettzeit keine Aufnahme findet, muß sie irgendwo außerhalb des Hofes, etwa in einem Schuppen, Zuflucht suchen. Selbst der Frau eines volksdemokratischen — also gewiß aufgeklärten — Landrates verweigerte man die Niederkunft im Elternhaus; sie mußte in einer leeren, fremden

²¹ Spuckt eine Frau fluchend einen Mann an, so sagt man: *ts'ai yün ta tao liao* (a 10), „sie hat sein Reichtums-Schicksal (die Möglichkeit zu Wohlstand zu gelangen) niedergeschlagen“. Neben dem Schimpf zieht es auch noch die Erfolglosigkeit aller Unternehmungen nach sich. Der Fluch ist besonders gefürchtet, weil man die Überzeugung hegt, die bösen Flüche der Frauen erfüllten sich viel eher als jene, welche ein Mann ausstößt. — Folgende Begebenheit beweist drastisch den Abscheu des Volkes vor der Schändung durch Frauenblut. In einem mir sehr bekannten Dorf verklagte eine Frau einen Mann, er habe sie vergewaltigt. Während ihrer Anklage vor dem Volksgericht, bei dem der Mann sich nicht verteidigen konnte, nahm die Frau ihre ungewaschene Hose, warf sie dem Angeklagten über die Schulter und spuckte ihn an; damit wollte sie ihm den denkbar größten Schimpf antun. Das Anspucken war dem Volke noch erträglich; aber über die Berührung mit der Hose war es entsetzt; so etwas hatten selbst die ältesten Männer noch nicht erlebt. Noch wochenlang fluchten die Leute auf diese Frau. Als bald danach die Ernte in jener Gegend zweimal restlos verhagelte, sahen sie darin einmütig eine Strafe des Himmels für das Vergehen der Frau.

²² Der Erzähler dieser Geschichte erlebte alle Vorkommnisse persönlich. Er weilte damals als Komis in jener Kaufmannsfamilie und genoß großes Vertrauen.

Lehmhütte Zuflucht suchen. Erst nach Abschluß des Wochenbettes war sie wieder daheim willkommen.

Auch Mädchen sollen den Ort meiden. Der Volksmund sagt, das Blut und Geburtswasser springe den Mädchen in die Augen. Augenkrankheiten, ja sogar Erblindung seien die Strafe. Auch mit frühzeitigem Haarfall droht man ihnen.

Kein Mann darf bei der Niederkunft zugegen sein. Selbst dem Vater des kommenden Kindes gilt dies Verbot. Er würde unweigerlich „angefallen“, Krankheit und Mißerfolg ernten. Meiden der Wöchnerin und des Wöchnerinzimmers ist Gebot für ihren Mann und alle männlichen Personen während der 40 Tage des Wochenbettes. Die Unreinheit der Frau würde sie „anfallen“, wodurch „das Glück von ihnen geht“.

Stirbt das Neugeborene vor Beendigung des Wochenbettes, dann verbrennt man seine Leiche im Geburtskang, auf dem auch die Mutter schläft. Das scheint einem bei der großen Kinderliebe der Frau, die sonst den Tod ihrer Kleinen hemmungslos beweint, fast unverständlich. Nach der Volksanschauung aber darf kein Kind vor dem vierzigsten Lebensstage das Geburtszimmer verlassen, weder lebend noch tot; denn das Kind nimmt während dieser Zeit noch teil an der Unreinheit des Wochenbettes und würde durch das Verlassen des Raumes die Götter beleidigen und Unheil über das Haus bringen.

Die Wöchnerin selbst ist an das Geburtszimmer gebunden. Sie hat es möglichst wenig zu verlassen. Nach der Ansicht der meisten darf sie in den ersten Tagen nach der Niederkunft überhaupt nicht aus dem Zimmer heraus, um ja jede Gefahr einer Beleidigung der Götter zu vermeiden. Später darf sie wohl zu der Bedürfnisstätte, muß dabei aber immer das lange Kleid tragen. Andere Räume des Gehöftes soll sie möglichst wenig betreten. Man wünscht, daß sie damit wenigstens eine ganze Woche wartet. Vor allem ist es ihr verboten, die Küche aufzusuchen, den Sitz des Herdgottes. Noch weniger darf sie das Haupthaus betreten, weil da der Buddha und die Ahnen verehrt werden. Oft erlauben es die häuslichen Verhältnisse nicht, diese Verbote zu halten, vor allem die Vorschriften, welche die Küche betreffen. Manche alleinstehende Frau muß nach drei Tagen bereits alle Hausarbeiten wieder aufnehmen. Aber auch dann wird sie sich nicht an den Hausaltar heranwagen, noch weniger den Schritt durch das große Tor tun. Das Bild des Herdgottes pflegt man zu verlegen. Die Angst vor einem Frevel gegen die Geister sitzt tief im Bewußtsein.

In der Mitte des Hofes befindet sich gegenüber der Front des Haupthauses eine kleine Erderhöhung; sie ist oft zu einem Ziegelhäuschen ausgebaut (1-2 Ellen im Geviert und etwa 70 cm hoch). In dieser Mittelburg, *chung kung* (9), wird vornehmlich der Erdgeist verehrt²³. Während der Wochenbettzeit darf sich die Frau diesem kleinen Heiligtum nicht nähern; sie muß immer

²³ Der Geist der Mittelburg wird in den Neujahrstagen zweimal täglich durch Abbrennen eines Weihrauchstäbchens und Kotou verehrt. Außerdem am 1. und 15. eines jeden Monats auf die gleiche Weise. Fromme Familien verbrennen an jedem Tag des Jahres einmal daselbst ein Weihrauchstäbchen.

einen möglichst weiten Umweg, in der Regel den Hauswänden entlang, suchen. Eine Beleidigung des Erdgottes zieht Unheil aller Art nach sich.

Die Stallungen liegen hier durchwegs innerhalb des Hofes. Sie sind meist ohne Türen, auf einer Seite ohne Mauer. Man hält diese Bauart für gesünder für die Tiere und bequemer für die Wärter. Der Wöchnerin ist es verboten, unter das Stalldach zu treten. Die betreffende Schutzgottheit — verschieden für die Einhufer und die Wiederkäuer — fühlte sich durch ihren Eintritt beleidigt. Für den Frevel wäre immer eine rituelle Entsühnung nötig: im einfachsten Falle müßte man im Stalle Weihrauch verbrennen; es kann aber auch nötig werden, daß ein Kulddiener gerufen werden muß, die Sühne vorzunehmen.

Die Wöchnerin darf auch nicht an den Brunnen gehen, wo der Wassergott sein Heim hat, selbst wenn der Brunnen innerhalb des Gehöftes liegt, wie es nicht selten der Fall ist. In Minchow (ebenfalls ein Berührungsgebiet verschiedener Volksstämme in der Südwestecke der Provinz Kansu) hat die Missionsstation auf ihrem Grund einen Brunnen, den auch Auswärtige benutzen. An einem Frühlingstage wurden im Wasser viele kleine, nur wenige Millimeter lange Würmchen bemerkt. Eine alte, Wasser schöpfende Frau antwortete auf die Frage, woher denn diese Tierchen im Brunnen kämen, prompt: Eine Wöchnerin sei hier gewesen und habe Wasser geschöpft. Der Wassergott habe sich für diesen Frevel gerächt, indem er diese garstigen Tiere habe wachsen lassen.

5. Unreinheit und Sonne

Wie sonst bei vielen Gelegenheiten, so nimmt das Volk auch bei der Geburt scheue Rücksicht auf die Sonne und — nicht so stark — auf den Mond. Ja, bei der Geburt ist diese Ehrfurcht am schärfsten und deutlichsten ausgeprägt. Sie schafft oder beeinflußt viele Vorschriften, die bereits geschildert sind. Man muß es verhindern, daß die Sonne — oder der Mond — die Geburtsstätte bescheint; denn die Sonne sieht sie dann im widerlichen Blute. Man verwehrt ihr den Anblick, indem man das Fenster mit einer Filzdecke verhängt. Daß die Wöchnerin eine ganze Woche innerhalb des Geburtszimmers weilen soll, verlangt hauptsächlich die Ehrfurcht vor der Sonne. Man sieht es als schweren Frevel an, wollte sich die Wöchnerin in den ersten Tagen nach der Entbindung draußen sonnen oder auch nur im Sonnenlicht zeigen. Die Frauen hier meinen, das Verbrechen könne sogar eine Sonnenfinsternis heraufbeschwören, ein außergewöhnliches und schreckenerregendes Ereignis. Verläßt die Wöchnerin später, noch innerhalb der 40 Tage, ihr Zimmer, dann muß sie sich wohl hüten, über sonnenbeschienene Stellen zu gehen; sie soll sich immer in den Schatten drücken, also im Schutze der Häuserwände bleiben. Wenn die Wöchnerin die Bedürfnisstätten aufsucht, die meist mit einem kleinen Mäuerchen umfriedet und unbedacht sind, wählt sie eine Zeit, da kein Sonnenstrahl sie treffen kann, d. h. bei Nacht oder bei bewölktem Himmel. Diese Regel, die immer für alle Frauen gilt, ist besonders wichtig für die Zeit der Menstruation. Für die Tage des Wochen-

bettes aber ist sie unerläßlich. Eine Verfehlung von seiten der Wöchnerin würde schwere Strafen nach sich ziehen, auch im künftigen Dasein : sie kann nicht als Mensch wiedergeboren werden, sondern muß als minderwertiges Tier erscheinen, z. B. als Esel oder als ein noch verächtlicheres Wesen.

Auch alle Gegenstände, welche bei einer Geburt gebraucht werden, sind diesem Gesetze unterworfen ; so die Asche auf dem Kang, die das Fruchtwasser und Blut aufnimmt ; die Schaufel, mit der man diese Asche hinaus trägt ; die Nachgeburt ; die Schere, die man zum Durchtrennen der Nabelschnur benützt. Dies alles darf dem Sonnenstrahl nicht ausgesetzt werden ohne vorherige rituelle Reinigung. Reinigungswasser und unbrauchbare Teile (Asche, Nachgeburt) muß man irgendwo vergraben, wo die Sonne nicht hinscheint, wenigstens nicht zur Zeit, da man sie wegbringt und vergräbt. Bevorzugt wird dafür der Pferdestall, und zwar der Platz unmittelbar unter dem Stand der Tiere. Die Einhufer vermögen durch ihr Getrappel die schädlichen Dämonen niederzuhalten.

Vor Beendigung des Wochenbettes muß die Frau alle ihre Kleider waschen, die sie während jener 40 Tage einmal getragen hat. Sie darf aber nicht den gewöhnlichen Waschzuber benützen. Dadurch würde sie die anderen Kleidungsstücke verunreinigen, sodaß die Träger hernach unter einem Fluche ständen, sich unwohl fühlten, die Arbeitslust einbüßten, allerlei Mißgeschick erführen. Die Frau benützt zum Waschen den Hundetrog, oder — was häufiger geschieht — eine andere Frau gießt ihr Wasser über die Wäsche, während sie diese selbst walkt. Selbstverständlich darf sie das nicht in der Sonne tun. Die Frauen besorgen solche Wäsche nach Sonnenuntergang oder tagsüber in einer abgelegenen schattigen Ecke des Gehöftes. Das Trocknen der Kleider darf auch nicht wie gewöhnlich die strahlende Sonne besorgen. Man hängt die gewaschenen Kleider in einem schattigen Winkel auf oder bestreut sie — das scheint das Häufigere zu sein — mit der warmen Asche des Kangs. Die gleichen Waschvorschriften gelten für die Hose, die bei der Menstruation getragen wurde.

An dem beschriebenen Brauchtum mit den kleinlichen Vorschriften hält das Volk auch heute noch, da sich viele Einzelheiten der Überlieferung lockern, treu fest, und zwar bewußter und zäher als auf anderen Gebieten. Die Mutter bringt die Rücksicht auf die eigene Unreinheit schon dem kleinen Mädchen bei ; was sie versäumte, holt die Schwiegermutter in einem schärferen Tone nach.

6. Die Selbstbeurteilung der Frau

Überraschend ist die Haltung der Frau selbst gegenüber der Auffassung von der weiblichen Unreinheit, die alles entweiht. Männer sprechen ganz ungeniert über dieses Thema — oft sogar höchst abfällig — in Gegenwart der Frau. Und wir konnten mehr denn einmal bei solchen Gelegenheiten aus Frauenmund das Geständnis und die Klage hören : „Unser Geschlecht ist so unrein.“ Sie nehmen keinen Anstoß, daß die Männerwelt so über sie redet ; sie entfernen sich nicht aus Protest. Sie haben sich damit abgefunden und sind selbst davon überzeugt.

Bei vielen Frauen ist diese Auffassung von der weiblichen Natur mitbestimmend bei ihrer Sehnsucht nach einem Knaben, die bei den Frauen stärker zu sein scheint als bei den Männern. Die religiöse Lehre nährt diese Sehnsucht mit der Begründung, daß eine gewöhnliche Frau nur dann eine höhere Wiedergeburt erlangt, wenn sie im früheren Dasein einem Knäblein das Leben geschenkt hat. Sie hat dann auch das Anrecht erwirkt, später als männliches Wesen wiederzukommen.

II. Die Unreinheit der verstorbenen Wöchnerin

1. Der Tod

Die Unreinheit der Frau erreicht ihren Höhepunkt beim Tode als Wöchnerin.

Die Ursache des Todes hat keinen Einfluß. Die Frau mag während der Geburt oder an deren Komplikationen oder an einer Krankheit innerhalb der ersten 40 Tage sterben: die Folgen bleiben sich ziemlich gleich. Manche meinen, eine Frau, die während der Geburt stirbt, sei schlimmer daran als eine andere Wöchnerin, die viele Tage später einer Krankheit zum Opfer fällt. Denn stirbt sie während oder unmittelbar nach der Niederkunft, so haucht sie ihr Leben noch besudelt mit dem Mutterblut aus, das ein Greuel für alle ehrbaren Geister bildet. Weil der Tod im Wochenbett ein furchtbares Los besiegelt, fürchtet man jede Erkrankung der Wöchnerin. Eine Krankheit im Wochenbett nennen die hiesigen Ärzte und das Volk: *liang chia ping* (10) „Doppelkrankheit“. Demzufolge sieht man die Geburt schon als Krankheit an. Die Ärzte wissen sich oft nicht zu helfen, weil ein an sich leichtes Übel durch die Umstände sofort bedrohliche Formen annimmt. Jeder Tod einer Wöchnerin ist ein schweres Unglück für die ganze Familie, am meisten für die Tote selbst ²⁴.

Während man sonst den Toten pietätvoll umsorgt und zu hohen materiellen Opfern ²⁵ bereit ist, ihm die letzte Ehre zu geben und ihm sein Jenseits angenehm zu gestalten, schafft man die tote Wöchnerin ehrlos aus dem Hause. Sie wird förmlich aus der Familie ausgestoßen. Die Totenehrungen werden ihr vorenthalten. Mit ihrem Hinscheiden verwandelt sie sich in einen gefährlichen, verabscheuungswürdigen Dämon. Den toten Menschen fürchten die Leute hier immer ein wenig. Zu den Beerdigungsbräuchen hat auch die Angst ihren Teil beigesteuert. Aber man glaubt, den gewöhnlichen Toten durch

²⁴ Wenn infolge besonderer Umstände, etwa bei gleichzeitig grassierenden Seuchen, in einem Dorf oder im näheren Umkreis zwei oder mehr Wöchnerinnen starben, so erfaßt eine Panik alle Frauen, welche ihrer Stunde entgegensehen. Es setzt eine Flucht zum Gegenzauber ein. Selbst Mütter, die nie Entbindungsschwierigkeiten erlebten, schließen beim Nahen ihrer Stunde in ergreifender Weise mit dem Leben ab.

²⁵ Der Tod eines Familiengliedes, vorab einer Hauptperson, verlangt immer schwere finanzielle Opfer von den Überlebenden, um ein würdiges Begräbnis zu sichern. Das Sprichwort sagt: *szü jen pu ch'ih-fan, kuang-yin tai i pan* (a 11): „Der Tote ißt nicht (mehr), vom Vermögen nimmt er eine Hälfte mit.“

Liebe beschwichtigen zu können, verspricht ihm daher noch alles mögliche und kommt seinen vermutlichen Ansprüchen durch Totengeschenke zuvor. Bei der toten Wöchnerin schweigt die Liebe, man wehrt sich gegen ihre dämonische Bosheit durch Verachtung und Ausdrücke des Abscheues.

2. Die Totenkleidung

Gewöhnlich sind die Angehörigen bestrebt, dem teuren Hingeschiedenen schöne Kleider anzuziehen. Das muß geschehen, bevor der Sterbende den letzten Atemzug tut; meist schon ziemlich zeitig²⁶. Für alte Leute liegen die Totenkleider längst bereit; sie sind schön, wenn man auch meist an der Güte des Stoffes spart. Die jungen Frauen verfügen in der Regel noch über prachtvolle Kleider aus der Brautausstattung. Wegen der Totenkleidung kann daher bei einer verstorbenen Wöchnerin kaum eine Verlegenheit entstehen. Während normalerweise eine junge Frau immer die schönsten Kleider mit ins Grab nehmen muß, trägt die sterbende Wöchnerin beim Hinscheiden ihre gewöhnlichen Alltagskleider und nimmt sie mit in den Sarg. Auch auf die Zahl der Stücke legt man keinen Wert. Was sonst nie beim Toten erlaubt ist, hier darf und will man sparen. Doch läßt das Brauchtum einige Milderungen zu: ältere Frauen, die schon größere Kinder haben, gelten nach dem Tod im Wochenbett als weniger boshaft. Sie haben eine wichtige Lebensaufgabe erfüllt; sie haben Erben, die ihre Mutter nicht vergessen. Ihnen gibt die Pietät bisweilen ein besseres, allerdings nie das beste Kleid. Unbarmherzig ist man gegen jüngere Frauen unter 30 Jahren, vor allem wenn sie kein Kind hinterlassen. Sie sollen nach dem Tode teuflisch böse werden. Daher gehören zu ihrer armseligen Totenkleidung immer noch einige Bannmittel. Auf die Herzgegend legt man ein Beutelchen Salz. Salz soll mit seiner Schwere das böse Herz niederdrücken. Bisweilen, nicht immer, legt man einen Eselshuf dazu. (Den Sinn konnte niemand erklären.)²⁷ Immer wird ein Zauberkettchen des Laienbonzen oder anderer Kuldiener beigelegt. Das Zeichen darauf ist meist unleserlich und enthält oft keinen Sinn; denn viele Laienbonzen können nicht schreiben. Wirksam ist nicht der Sinn, sondern die rote Geistertusche, die beim Bepinseln des gelben Papiers zu verwenden ist. Sie soll das teuflische Herz bannen. Über das Ganze stülpt man eine schwarze, irdene Eßschale, die auch sonst in der Magie häufig

²⁶ Sobald die Krankheit ernste Formen annimmt, bekleidet man den Kranken, der oft noch bei vollem Bewußtsein ist und nicht selten selbst darnach verlangt, mit der Ausstattung, die er im Sarge tragen wird. Gar nicht selten folgt die Genesung, und er kann sie wieder ausziehen. Der gewöhnliche Sprachgebrauch bezeichnet die Bedrohlichkeit des Zustandes mit den Worten: *i-shang ch'uan-liao* (a 12), „er hat die (Toten)-Kleider angezogen“. Man ist der Ansicht, der Tote werde im Jenseits jene Kleider tragen, die er beim Eintritt des Todes am Leibe hatte: schlechte und leichte Kleider bringen ihm dann Schande und vor allem Kälte, die man am meisten fürchtet.

²⁷ Nach dem sonstigen Brauchtum zu schließen, besitzt der Eselshuf die Kraft, böse Geister und schädliche Einflüsse niederzuhalten; im Pferde-, Esels- und Maultierstall vergräbt man nämlich oft Unglück bringende Dinge (z. B. die Nachgeburt), weil diese Tiere mit ihren Hufen alle unheilvollen Wirkungen zerstampfen.

gebraucht wird. Darüber erst schließt man das Totenkleid. In vereinzelt Fällen verzichtet man auf alles andere und legt nur das Bannschriftstück des Kultdieners auf die Herzgegend.

Über den Kleidern werden zwei weitere Dinge befestigt. An die beiden Vorderarme bindet man mit Schafwollfäden je ein Pflöckchen von der Dreschwalze²⁸. Es reicht über die Handwurzel nach vorne bis zum Handrücken. An den Füßen befestigt man in gleicher Weise je einen der herabhängenden hölzernen Halsleisten vom Rinderjoch²⁹. Er reicht über die Knöchel fast bis zur Schuhsohle. Walzenpflöcke und Jochleisten sind auch sonst wichtige Bannmittel.

Beim Einsargen wirft eine Person noch ein bis drei Handvoll hiesiger Gerste gegen Brust und Antlitz der Toten. Alles dient dem Zweck, das Dämonische dieser Leiche niederzuhalten (*ya-chu kui*) (11).

3. Der Sarg

Je nach der Stellung, die ein Verstorbener in der Öffentlichkeit und in der Familie inne hatte, und nach den Vermögensverhältnissen der Angehörigen muß sonst der Sarg an Material und Arbeit wertvoll sein. Dabei spielt das Geschlecht des Toten kaum eine Rolle; die Särge eines Ehepaares sind meist gleich. Bei der toten Wöchnerin jedoch entfallen diese Rücksichten. Man wählt das billigste Material, hier Pappelholz. Kein vorrätiger Sarg in der Familie — der erwachsene Sohn muß beizeiten seinen Eltern einen guten Sarg besorgen — darf gebraucht werden. Man fällt erst die Weide beim Tod. Die Bretter sägt man möglichst dünn, nicht wie gewöhnlich 2-3 Zoll dick. Die Arbeit ist nachlässig, die Bretter werden nicht wie sonst durch Holzstifte, Keile und genaues Hobeln dicht und fest gefügt. Wenn sie bis zur Beerdigung zusammen halten, so genügt es. Man wünscht, daß dieser Sarg möglichst bald zerfällt wie der eines Bettlers. Bei jedem normalen Begräbnis ist der Sarg gestrichen, meist sogar farbig verziert; für den Sarg der Wöchnerin benützt man keine Farbe.

4. Das Begräbnis

Wie bei jeder Beerdigung benachrichtigt man auch jetzt die Angehörigen der Toten. Sie erscheinen auch und halten eine Leichenrede im Hause der Verstorbenen³⁰. Doch entfallen so gut wie alle Forderungen für die Tote,

²⁸ Das Pflöckchen der Dreschwalze (*lu chu ch'i*) (a 13) von den hiesigen Gurtum *kua-fu hsin* (a 14) „Witwenherz“ genannt, ist etwa 20 cm lang, und in der Mitte der beiden Seiten der Dreschwalze gleichsam als Achse eingekeilt. Beim Dreschen wird hier das Zugseil eingehängt. Die Magie verwendet es reichlich, zumeist zum Bannen der Dämonen, welche dem Kindersegen und Frauen gefährlich sind. Diese Pflöcke gelten als besonders fest, da sie den Zug der schweren Walze aushalten; deshalb werden sie — wie alles auffallend Starke — mit Vorliebe in der Abwehr-Magie gebraucht.

²⁹ Der Nackenleisten und seine magische Verwendung wird in einem späteren Teil dieser Arbeit ausführlicher behandelt.

³⁰ Sinn und Art dieser Leichenrede cf. JOH. TERNAY, Familienjustiz im Trauerhause. In: Ethnographische Beiträge aus der Ch'ing-hai-Provinz, China Folklore Studies, Suppl. 1, Tokyo 1952.

die gewöhnlich einen Großteil der Leichenreden ausmachen. Das Begräbnis verläuft ehrlos.

Zunächst besteht die große Schwierigkeit, die Leiche aus dem Hofe hinaus zu schaffen. Man trägt alle Toten einfach durch das Tor hinaus, nicht aber die eingesargte Wöchnerin. Ihre Leiche noch würde den Gott des Reichtums beleidigen; mit ihr ginge der Wohlstand fort und bliebe der Groll des Geistes zurück. Man kennt einen dreifachen Ausweg: 1. Man bricht an einer Stelle der Hofmauer ein Loch. Da die Mauern aus Lehm gestampft sind, ist das verhältnismäßig leicht. Es genügt eine eckige Öffnung, daß man eben den Sarg durchschieben kann. Früher soll dieser Ausweg oft benützt worden sein, heute vermeidet man ihn ziemlich. 2. Man hebt den Sarg über die Hofmauer. Das kostet immer eine mühevollen Anstrengung, wozu in der Familie oft die Kräfte fehlen, da die Außenmauern meist höher sind als die Häuser selbst. Daher findet diese Art auch wenig Anhänger. 3. Unter dem großen Tor errichtet man ein „neues Tor“. Dazu genügen zwei aufgestellte Latten oder Baumäste, über die quer eine weitere Latte oder ein Ast gelegt wird. Alle drei Bestandteile umwickelt man mit Stroh. Unmittelbar vor dem Hinaustragen des Sarges zündet man dieses provisorische Tor an. Unter großem Geschrei rennen die Träger mit dem Sarg durch das brennende Tor in das Freie. Auf diese Weise vermeidet man den Frevel gegen den Gott des Reichtums; denn man ist ja durch ein anderes, das provisorische kleine Tor gerannt, wenn es auch im Haupttor stand; und zweitens hat das lodernde Feuer den Fluch vernichtet, der von der Leiche ausging. Dieser dritte Ausweg wird heute, weil der bequemste, meist bevorzugt.

Beim normalen Begräbnis muß man den Sarg zum Friedhof tragen, selbst einige Kilometer weit. Dabei darf man ihn nicht auf den Boden stellen. Die tote Wöchnerin trägt man nicht, sondern ihre Leiche lädt man auf einen Wagen und fährt sie zum Grabe. Nur in Berggegenden, wo kein Wagen fahren kann, muß man sie notgedrungen tragen. Dabei hat man immer Mühe, Helfer zu finden; jeder hat Angst, von dieser Toten geschädigt zu werden.

5. Das Grab

Jede Sippe hat ihren eigenen Begräbnisplatz, auf eigenem Grund und Boden³¹. Die Toten werden nicht einfach in der Reihenfolge ihres Hinscheidens, bestattet; vielmehr kommt jedem Familienglied nach fester Ordnung ein genau bestimmter Platz zu. Jedes Glied der Familie hat ein Recht auf diesen Ort. Wenn kein triftiger Grund dagegen steht, darf ihm dieses Ruheplätzchen nicht verweigert werden. Gründe, die davon ausschließen, gibt es eine ganze Anzahl. So will man keinen Krüppel, keinen Selbstmörder, vor allem keine tote Wöchnerin auf dem gemeinsamen Friedhofe wissen. Aber

³¹ Der Friedhof ist unveräußerlich. Selbst wenn die Familie das Grundstück verkauft, wo bisher der Ahnenhain lag, darf der neue Besitzer die Gräber nicht einebnen. Das Recht lautet: *mai ti, pu mai fen* (a 15): „Man verkauft das Land, verkauft nicht das Grab.“ Jährlich bei den Grabehrungen im Frühjahr und im Herbst besucht man auch diese Gräber noch.

während man für die Krüppel der Familie (Blinde, Lahme, Taube) noch gerne Gründe für eine Ausnahme sucht, sogar für den Selbstmörder, wenn auch seltener, so kennt die Tradition für die tote Wöchnerin keine Rücksicht. Man begräbt sie irgendwo an einem herrenlosen Fleckchen Erde oder auf dem „Außengrab“ (*wai ch'iu*) (12). Bei jedem Familienhain ist eine abseitsgelegene Ecke vorgesehen, wo jene Personen beerdigt werden, welche man auf dem Ahnenfriedhofe nicht haben will.

Das Grab der Wöchnerin hat eine besondere Form: es ist ein *mao ch'i*³² *jen* (13), ein abschüssiges Grab. Die Kopfstelle liegt bei weitem tiefer als das Fußende. Der Geomant muß bei solchen Gräbern immer auch besonders sorgfältig die Richtung bestimmen, damit jede Beleidigung der Sonne vermieden wird. Diese Grabart kommt nur noch für die Bestattung unverheirateter Töchter in Frage, die zu Hause starben. Auch von ihnen nimmt das Volk an, daß sie sich nach dem Tode in äußerst gefährliche Dämonen verwandeln³³.

6. Folgen

All dies geschieht, weil man die tote Wöchnerin fürchtet. Erkrankt bald nach ihrem Hinscheiden ein Familienmitglied, so vermutet man sogleich eine böse Tat jener Toten. Angst und Bangen befällt die Familie. Denn gegen ihre Rachetat wähnt man sich machtlos. Bei jeder Krankheit verlassen sich die Leute zunächst auf die Magie. Man ruft einen Schamanen. Fällt die Erkrankung in eine Zeit, in der das Wochenbett der Verstorbenen noch nicht beendet ist, so kann der Schamane nicht in Trance kommen und daher auch kein Heilmittel angeben. Der Dämon der Wöchnerin hindert ihn — oder den Laienbonzen — den Krankheitsdämon des Patienten einzufangen. Selbst wenn die Leute dann zur Medizin ihre Zuflucht nehmen, tun sie es nur mit halber Hoffnung.

³² Die Aussprache *ch'i* für die Standardaussprache *hsieh* ist Provinzialismus.

³³ Wenn die Wöchnerin stirbt (*yueh-chien ch'ü-liao* [a 16] „Im Monatszimmer ist sie fortgegangen“) sind Einsargung und Beerdigung äußerlich wie beim Tod der unverheirateten, zu Hause lebenden und sterbenden Tochter (*chu chia-ti ku-niang*) (a 17). — Die dem ehelosen Leben geweihten, außerhalb der Familie lebenden und sterbenden Töchter (*ch'u chia-ti ku-niang*) (a 18), wie die Bonzin, fällt nicht darunter. Auch andere Anschauungen decken sich weitgehend. Das Mädchen wird zunächst ein gefährlicher Dämon, der nur auf Schaden sinnt. Der Hauptunterschiede sind drei:

1. Bei der toten Wöchnerin unterbleibt die bei der verstorbenen unverheirateten Tochter charakteristische Frisur (Auflösung der Haare).
2. Der toten Wöchnerin harrt die Bluthölle, der Unverheirateten ein unstetes, schadenbringendes Herumirren, *t'ien pu kuan* (*show*), *ti pu liu* (a 19): „Der Himmel kümmert sich nicht (nimmt sie nicht auf), die Erde behält sie nicht.“
3. Ihre Erlösung geschieht (durch das *chuan ch'ü liao* [a 20]; „sie hat [ihr] Los weiter übertragen“) dadurch, daß es ihr gelungen ist, einen Menschen oder ein entsprechendes Tier umzubringen. Die andere Seele muß für sie eintreten (*ting kang*) (a 21) „den Posten vertreten“, für sie das unstete Leben führen, bis auch sie eine Erlösung findet. Sie selbst ist umgewandelt. Über die Erlösung der Wöchnerin cf. unten Abschnitt III: „Die Bluthölle“.

Der Fluch der toten Wöchnerin erstreckt sich — nach der allgemeineren Ansicht — auch auf ihr Kind, das der Anlaß ihres schaurigen Schicksals wurde. Meist stirbt es, besonders wenn die Mutter es in den ersten Tagen nach der Niederkunft verlassen hat. Das tote Kind wird ebenfalls ein böser Dämon, der immer der Mutter folgt. Man sagt auch, junge Frauen holten ihre Kinder nach, selbst wenn sie schon zwei und mehr Jahre alt sind ³⁴. Vor allem gilt dies von einer Mutter, die in den ersten 40 Lebenstagen des Kindes starb. Bleibt das Kindchen am Leben, so sind sich die Großeltern oft uneinig über sein Schicksal. (Der Vater des Kindes hat in der Sippe wenig zu sagen.) Manche wollen das Kind nicht mehr haben. Es war schuld am Tode seiner Mutter; sein Leben lang erinnert es die Angehörigen an das Leid, das es der Familie brachte. Das gilt besonders dann, wenn die Schwiegertochter (Mutter des Kindes) im Leben sehr gut und treu war. Man gibt ihr Kind fremden Eltern, die selbst kinderlos sind. Dort kann es Mutterliebe und -sorge finden, die ihm das Elternhaus nicht mehr schenken will. Andern gilt das kleine Wesen als letztes Vermächtnis seiner Mutter; man hat es gern und gibt sich alle Mühe, ihm die Mutter zu ersetzen. Diese Behandlung scheint auf dem Lande häufig zu sein, während man in der Stadt das Kind meist weggibt.

Das Wochenbett kann auch allen andern Familienmitgliedern zum Verhängnis werden, wenn sie zu der Zeit sterben, in der eine junge Frau aus der Familie in Wochen liegt. Der Tote verfällt dann dem gleichen Fluche wie eine Wöchnerin ³⁵. Er muß auch das Leid der Bluthölle durchmachen. Allerdings können besondere Riten beim Begräbnis das Unheil des Verstorbenen abwenden. Die Beerdigung vollzieht sich aber normal. Nur muß das Fenster des Wöchnerinnenzimmers mit einer roten Filzmatte verhängt werden. Jede Entehrung wie bei einer toten Wöchnerin fällt fort, und der Tote wird ordnungsgemäß in dem ihm zustehenden Grabe auf dem Ahnenhain beigesetzt. — Dieser verhängnisvolle Fall trifft aber nur unter einer Bedingung zu, nämlich dann, wenn der Tote zu einer Sippe gehört, die noch unter einem gemeinsamen Sippenvater in einem gemeinsamen Gehöfte lebt, also eine geschlossene Großfamilie unter einem Oberhaupte bildet.

III. Strafe und Sühne der Unreinheit

Der Ehrlosigkeit der sterbenden Wöchnerin, entspricht ihr Zustand in der Unterwelt. Mit ihrem Hinscheiden wird ihre Seele in eine schlimme Dämonin verwandelt. Sie ist gehaßt von allen guten Geistern und wird von ihnen peinlichst gemieden. Von den Menschen ist sie mehr denn jeder andere

³⁴ Um eine junge verstorbene Mutter ihre Kinder vergessen zu lassen und diese vor dem Nachgeholtwerden zu schützen, steckt man auf die Schuhe der Toten, die sie im Sarge trägt, Blumen. Bei ihrem Anblick vergißt sie vor Freude ihre Kinder. Die Frauenwelt ist hier sehr blumenliebend.

³⁵ Schon eine gewöhnliche Krankheit verschlimmert sich durch die Anwesenheit einer Wöchnerin im Hause; denn die Wirkung magischer Heilmittel, die ja das meiste Vertrauen genießen, wird dadurch stark geschwächt; z. B. lassen sich die Krankheitsdämonen schwerer bannen.

schädliche Geist gefürchtet, am meisten von ihren eigenen Angehörigen, denen sie gewöhnlich zuerst schadet. Das Teuflische ihres Wesens übersteigt selbst die Dämonie des Selbstmörders, weshalb sein Los, wenn auch ein hartes, doch leichter ist. Das unverschuldete Verbrechen der Wöchnerin verlangt eine eigene Strafe nach ihrem Tode: ihre Seele kommt in die Bluthölle.

1. Die Bluthölle ³⁶

Die Bluthölle führt als die gebräuchlichsten Bezeichnungen: *hsieh p'en* (14) „Blutbecken“ oder *hsieh k'eng* (15) „Blutpfuhl“. Sie stellt eine besondere, die schlimmste Abteilung der Unterwelt dar ³⁷. Wie der Name Bluthölle schon andeutet, ist sie ein Raum, der mit Blut überschwemmt ist. Nach Ansicht der meisten liegt die Seele der Wöchnerin „angepreßt an den Boden“; ein schwerer Stein lastet auf ihrem Nacken. Einige meinten, die Seele sei an den Stein angeschmiedet ³⁸. Sie stöhnt, ja schreit laut vor Qual. Rundherum, wo ihr Auge angstvoll hinstiert, sieht sie nur Blut. Was sie ißt, sind Blutklumpen; was sie trinkt, ist blutige Flüssigkeit. Es ist nicht das frische Blut von Tieren — roh, für die Leute in Ch'ing-hai auch schon ein Greuel —, sondern übelriechendes Vaginalblut ³⁹ und Fruchtwasser. Die Seele kann sich nicht rühren in den furchtbaren Qualen, die sie erduldet. Unablässig ertönt ihr Stöhnen und Schreien, aber es naht kein freundlicher Geist, ihr zu helfen. Alle guten Geister meiden die Seele der Wöchnerin; es zeigt sich ihr höchstens einer der häßlichsten Geister, um sie noch mehr zu quälen.

Wenn die Frauen in Streit und Zank geraten, dann stoßen sie zuweilen den denkbar schlimmsten Fluch aus: „Wart, du sollst in die Bluthölle kommen; in der Bluthölle sollst du begraben werden!“ Furchtbar schreckt dies Wort jede Frau, am meisten, wenn sie gerade in Hoffnung ist. Mit Angst und Bangen sieht sie nach einem solchen Fluche ihrer schweren Stunde entgegen, immer damit rechnend, die Verwünschung könne in Erfüllung gehen. Eine anständige Frau bringt auch im Ärger und Streit nicht dies teuflische Wort hervor, das tun nur solche, die sich vor Zorn nicht mehr halten können.

Nach allgemeiner Ansicht kommen nur Frauen in die Bluthölle, keine Männer. Nach dem Volksglauben sind die Männer durch die Insignien der

³⁶ Die folgende Schilderung bietet eine Zusammenfassung von Darstellungen, wie das Volk sie gibt. Wir konnten von einem Religionsdiener eine ausführliche, schriftliche Darstellung über die Bluthölle erhalten, die eine frühere Inkarnation (nach der chinesischen Lautumschreibung *Mu-lien*) (a 22) verfaßt hat. Sie wird mit anderen Texten [Urtexten] über dieses Thema später veröffentlicht werden.

³⁷ Die Bluthölle gehört nicht zu den „18 Schichten der Hölle“ *shih-pa ts'eng ti-yü* (a 23), in welche die allgemeine und volkstümliche Lehre die Unterweltstrafen einteilt. Übrigens kennen verschiedene Sekten und nach ihren Schilderungen auch Außenstehende noch andere Höllenqualen, welche in den „18 Schichten“ nicht einbegriffen sind. Während aber diese Peinen nur unbedeutende Variationen der Grundqualen darstellen, nimmt die Bluthölle einen eigenen Rang ein.

³⁸ Wegen dieses Steinbalkens oder der Steinplatte heißt die Bluthölle auch *shih-pa ti-yü* (a 24) „Steinplattenhölle“.

³⁹ Diese abstoßenden Züge sind zum Teil aus den üblen Frauenkrankheiten verständlich, von denen der Fluor albus hierzulande geradezu eine Geißel ist.

„acht Genien“⁴⁰ davor geschützt, von denen das weibliche Geschlecht gewöhnlich keine oder nur vier besitzt. Dies Privileg, vor der Bluthölle bewahrt zu sein, gilt auch bei subjektiver Verfehlung: der Mann ist einfach unfähig sich so zu verfehlen und zu verunreinigen wie die Frau. Seine sexuellen Verirrungen und Schwächen, auch die gemeinsten, erreichen nie die Abscheulichkeit, die den rein natürlichen Vorgängen der Frau anhaften. Der Mann kann und soll zwar für seine Verfehlungen bestraft werden; aber er bleibt verschont von der Qual und der Unehre der Bluthölle. Man sagt wohl zuweilen, auch die Männer kämen in die Bluthölle, doch glaubt niemand im Ernste daran. Vielleicht können sie sich in einem solchen Falle selbst helfen und selbst erlösen infolge der Auszeichnung mit den „acht Genien“. Nur eine Möglichkeit lassen manche zu, daß nämlich ein Mann von der Entweihung der Frau mitbetroffen zur Bluthölle verdammt werde. In diesem einzigen Fall — ein Mann stirbt im Hause, in dem eine Wöchnerin „sitzt“ — vollzieht man daher bisweilen die Befreiungsriten. Doch glaubt auch dann kaum einer im Ernste an die Gefahr der Bluthölle für den Mann.

Nach der gewöhnlichen Ansicht trifft dies harte Los auch nur jene Frauen, welche die Götter irgendwie durch jene Unreinheit (*tsang*) beleidigt haben, die von den natürlichen Vorgängen der Frau verursacht sind, wie es im vorausgehenden beschrieben ist (Menstruation, Geburt, Wochenbett). Eine Frau, die selbst mehrfach Mutter ist, aber seit Jahren sich als Witwe der (nicht-christlichen) religiösen Unterweisung bei ihrem Geschlechte widmet, verbreitet die Lehre: es müsse jede Frau, die geboren habe, die Qualen der Bluthölle durchmachen. Doch entspricht diese Auffassung nicht dem allgemeinen Bewußtsein⁴¹.

⁴⁰ Die acht Genien werden hier *pa-pao lo-han* genannt, d. h. „acht Kostbarkeiten Lohan“. Dieser Ausdruck ist zur festen Bezeichnung für den Mann geworden, die hier von allen verstanden wird. Es verbindet sich damit die Vorstellung von „Biedermann“, „Ehrenmann“ oder „braver Mann“. Dazu gesellt sich der Nebenton von „Götter-Günstling“ oder „Bevorzugter“ überhaupt. So sagt man z. B.: *Li lao-san* ist der *pa-pao lo-han* des Unternehmers *Wang ta-yeh*. — Die Geister schauen immer mit Wohlwollen und Zuneigung auf einen solchen Mann herab.

Bei dieser Bezeichnung scheinen sich buddhistische und taoistische Vorstellungen vermischt zu haben. Die acht Genien werden sonst *pa-hsien* (a 25) genannt, und sind die volkstümlichsten Gestalten des taoistischen Pantheons. Ihre Namen sind zu bekannt, um sie hier eigens aufzuzählen. Es sei nur bemerkt, daß sich unter diesen acht Genien auch zwei weibliche befinden. — Unter *Lohan* hingegen versteht der chinesische Buddhismus eigentlich die Schüler Buddhas, von denen er im allgemeinen 18 annimmt. Mitunter werden auch 32 aufgezählt, wogegen die Lamaisten nur 16 zulassen. — Die acht Kostbarkeiten spielen bekanntlich im lamaistischen Buddhismus eine bedeutende Rolle. Man findet sie allenthalben in den Tempeln (Altäre, Bilder) der hiesigen Klöster. Es sind die acht Glückszeichen, die von den Chinesen ebenfalls *pa-pao* genannt werden. Aber es sind doch andere Insignien wie die der acht Genien.

⁴¹ Diese Lehre der Frau scheint zwar sehr rigoros, aber sie ist keineswegs allein stehend, wie denn auch Doré von einer Verurteilung aller Frauen spricht, die geboren haben; a. a. O. p. 85. — Es offenbart sich hier eine Rettungslosigkeit der Frau sondergleichen. Stirbt sie unverheiratet und ohne Kinder, dann wird sie ein Dämon. Heiratet sie und erhält Kinder, dann kommt sie in die Bluthölle. — Es gibt nur eine Klasse von Frauen, die diesem zweifachen Lose entgeht. Das sind die ehelosen buddhistischen

Über die Dauer der Bluthölle herrscht keine einmütige Ansicht. Viele meinten, die Qualen seien für jede Seele ewig; es gebe kein Entrinnen und es bestehe keine Hoffnung auf Erlösung. Doch stehen dieser harten Auffassung andere Meinungen und vor allem die landauf landab geübte Praxis entgegen. Aber wir trafen schon Leute, die selbst Mittel zur Befreiung aus der Bluthölle anwandten oder anwenden ließen und trotzdem behaupteten, die Bluthölle sei ewig. Nach ihrer Ansicht sind alle Mittel, die zur Befreiung angewandt werden, unsicher in ihrem Erfolge⁴². Bei der toten Wöchnerin — der Fall sei im folgenden besonders berücksichtigt — dauert die Strafe in der Bluthölle, selbst nach mildesten Ansichten, mindestens drei volle Jahre. Die Dauer richtet sich danach, ob die sterbende Frau einem Buben oder Mädchen das Leben schenkte; weil das Mädchen unreiner ist, muß die Mutter länger in der Bluthölle verweilen. Nach der Geburt eines Knaben kann die Mutter im günstigsten Falle nach drei Jahren aus der Bluthölle befreit werden⁴³. Nach der Niederkunft eines Mädchens beginnen der Verdammten mit Beendigung des dritten Jahres die Haupthaare zu wachsen⁴⁴. Zu dieser Zeit ist sie aber schon teilweise von den schlimmsten Qualen erlöst. Man sagt, es steckten nur noch die Füße im Blute. Wie die Schilderung zeigt, denkt man sich die Erlösung fortschreitend, nicht in einem Augenblick vollzogen.

Nonnen. Obwohl der Stand nicht gerade gut beleumundet ist, spricht ihnen das allgemeine Empfinden durchweg die Gefahr der Bluthölle ab. Darum ist es erklärlich, daß das Volk ihnen gegenüber eine bestimmte Art Hochachtung hegt. Man hört die Leute immer wieder mit Ehrfurcht von Nonnen „weit in den Bergen“ erzählen. Auch katholisch-chinesischen Jungfrauen, unseren Katechistinnen, erzählten Fändse im tibetisch-chinesischen Grenzgebiet des Kreises Kung-ho (a 26) mit Begeisterung vom Leben der Nonnen und schilderten, wie heranwachsende Mädchen auf und davon liefen, um „in den Bergen“ jenes Leben zu führen.

⁴² Wohl ziemlich allgemein wehrt man sich gegen die ewige Dauer der Bluthölle in allen Fällen, die nicht die tote Wöchnerin persönlich betreffen: also bei Menstruation, Tod eines Familiengliedes während eine Wöchnerin im Hause weilt u. a. In diesen Fällen wird auch die Bluthölle zu einem Durchgangsort der Reinigung, wie hier die Unterwelt („die 18 Schichten“) allgemein aufgefaßt wird, freilich zum schrecklichsten Sühneort, den eine Seele erwarten kann.

⁴³ Die Werbetendenz der folgenden Erzählung verkürzt die Frist der Erlösung auf zwei Jahre. Es handelt sich dabei allerdings um andere Ursachen als den Tod im Wochenbett; ferner leidet die Mutter auch schon einige Zeit in der Bluthölle, wenn die stellvertretende Sühne einsetzt. Für die tote Wöchnerin stünde die Verminderung der Dauer unter drei Jahren sicher im Gegensatz zur allgemeinen Überzeugung. DORÉ berichtet von einer Dauer in der Bluthölle bis zur allgemeinen Auflösung der Welt; a. a. O. p. 145.

⁴⁴ Das frisch wachsende, noch sehr schütterte Haar nennt man *t'ou-fa shao* „Haarspitzen“ (a 27). Ob dieser Ausdruck noch eine andere Bedeutung hat, konnte keiner sagen. Einer ähnlichen Idee begegnet man im Lin t'an (a 28) Kreis bis gegen das berühmte lamaistische Kloster Labrang in Südwest-Kansu mit chinesisch-tibetischer oder rein tibetischer Bevölkerung. Unbotmäßigen, jüngeren Frauen, welche die Schwiegereltern nicht mehr behalten und die Eltern nicht zurücknehmen wollen, wird dort der Kopf ganz kahl geschoren, und man bringt sie dann in ein entferntes Nonnenkloster; da muß sie Nonne sein. Wenn sie sich bessere, würden ihr die Haare wiederum wachsen.

2. Erlösung durch stellvertretende Sühne

a) Mönchsaskese

Alle jene, welche eine allmähliche Befreiung aus der Bluthölle zugeben, und auch fast alle jene, die an der unbegrenzten Dauer jener Pein festhalten, kennen eine stets wirksame Befreiungsmöglichkeit. Die Rettung kann jedoch nur von den Überlebenden ausgehen, weil die betroffene Frau in ihrem Schicksal selbst ganz hilflos ist. Das „Wie“ zeigt volksnah folgende Erzählung.

In der Stadt Ch'eng-tu fu (16), der Hauptstadt der Provinz Szû-ch'uan (17), trat der neue Gouverneur Li Nao (18)⁴⁵ sein Amt an. Alle ihm unterstellten Beamten waren zum Festakt erschienen, nur der Mandarin der Hauptstadt fehlte. Der neue Gouverneur erkundigte sich nach dem Stadtmandarin. Man antwortete ihm, er lasse sich entschuldigen; er sei in die Unterwelt gegangen, dort die Gerechten und die Bösen abzuurteilen. Li Nao glaubte nicht daran, sah vielmehr in seinem Fernbleiben ein Mißachten seiner Würde und wollte sich gelegentlich am Stadtmandarin rächen.

Bevor er indes Zeit fand, seinen Racheplan auszuführen, hatte er eines Nachts einen Traum. Er sah sich vor einer auffälligen Anlage, die kein Tempel und auch kein Regierungsgebäude war. Die Eigenart des Bauwerkes reizte seine Neugierde, er schritt hinein. Noch war er nicht weit, da vernahm er lautes, ergreifendes Weinen. Li Nao ging den Lauten nach und fand eine weinende Gestalt bei einer Leiche. Die lebende Person und die Leiche schienen gleichaltrig zu sein; er konnte nicht unterscheiden, ob die weinende Gestalt ein Mann oder eine Frau sei. Darum sprach er sie an: „Warum weinst du denn so bitterlich? Wenn du ein Mann bist und es starb dir die Frau, so heirate eben eine andere; bist du eine Frau und betrauerst den Tod deines Mannes, so folge einem anderen Manne! Da brauchst du nicht so herzzerreißend zu weinen!“ Die weinende Gestalt erwiderte darauf: „Ich bin kein Mensch, sondern eine Seele“. Auf den Toten zeigend fuhr sie dann fort: „Das hier ist mein Leib. Wir haben das ganze Leben hindurch treu zusammen gehalten und Gutes getan. Der Leib hat viel Leid ertragen; nun soll ich mich von ihm trennen und in den Himmel gehen, während er in der Erde begraben wird und da vermodern muß. Zum Abschied weine ich mich noch einmal bei ihm aus, um ihn dann zu verlassen und in den Himmel zu gehen.“ Li Nao sprach zur weinenden Seele: „Nun weine dich aus!“ und ging seiner Wege.

Bald traf er eine Gestalt, die einen Toten mißhandelte, mit aller Kraft auf die Leiche einschlug. Li Nao fragte sie erstaunt und entrüstet: „Was schlägst du eine Leiche so?“ „Ich bin kein Mensch“, antwortete die Gestalt, „sondern eine Seele; das ist mein Leib. Das ganze Leben hindurch hat er getan, was nicht recht war und ich nicht wollte. So hat er mir die Hölle verschuldet. Um mich an ihm zu rächen, will ich ihn jetzt nochmals gründlich auspeitschen und dann diesen Körper verlassen und meine Strafe in der Hölle antreten“. „Dann schlag nur weiter“, sprach Li Nao und ging fürbaß.

⁴⁵ Standartaussprache *li-o*; *li-nao* ist Provinzialismus.

Nicht weit davon entfernt sah er, wie neun Greise einem Knaben durch K'ou-t'ou ihre Verehrung darbrachten. Das fand er doch zu sonderbar: Greise mit langen, weißen Bärten huldigen einem Knaben? Das ist gegen alles Herkommen. Li Nao war empört, schritt auf die Greise zu und redete sie an: „Ihr ergrauten Männer, was treibt ihr da? Ihr gebt einem Knaben K'ou-t'ou? Umgekehrt, das ist in Ordnung!“ Die neun Greise darauf: „Wir sind neun Generationen; das ist unser Nachkomme. Wir haben schlecht gelebt und müssen dafür jetzt in der Hölle büßen. Der Knabe hingegen tut nur Gutes; wir bitten ihn nun, er möge so weiterfahren und dadurch unsere Schuld sühnen, und wir können dann dank seines guten Lebens die Hölle bald erlöst verlassen.“ „Nun dann, verehrt weiter eueren Nachkommen, auf daß ihr bald erlöst werdet“, sprach Li Nao und ging weiter.

Da gelangte er an die Bluthölle. Wimmern und Stöhnen und Schreien klang ihm entgegen. Er schaute hinein, die Peinen zu sehen, welche die Seelen darin zu leiden hatten. Da gewahrte er mit Entsetzen plötzlich seine Mutter inmitten der Bluthölle. Zu Tode erschrocken rief er aus: „Mamma, wie kommst du an diesen Ort? Du hast doch so gut gelebt und bist so schön gestorben; nach deinem Hinscheiden ließ ich viel beten durch mehrere Mönche und Laienbonzen; ich ließ auch nicht wenige Schafe und Ochsen für deinen Seelenfrieden schlachten. Und trotzdem finde ich dich hier in diesen Qualen?“ Er sah Eisenbalken auf ihr liegen und sie ringsum von Blut und Wasser eingeschlossen⁴⁶. Die Mutter seufzte und sprach: „Von deinem Beten drang nichts zu mir und daß du Ochsen und Schafe schlachten ließest, das vergrößert nur meine Qual.“ „Aber Mamma, wie kommst denn du nur hierher, du hast doch in deinem Leben nie etwas Schlechtes getan.“ Die Mutter entgegnete: „Ich habe in der Jugend zuviel Schminke für mein Gesicht und zuviel Blumen für meine Haare gebraucht. Ferner habe ich meine Schwiegermutter nicht genug geehrt, habe Mehl verstreut⁴⁷, habe nach der Geburt meiner Kinder die Kleider in der Sonne gewaschen und auch dort getrocknet; darum muß ich jetzt so furchtbar leiden.“ „Mamma, gerne will ich für dich leiden, ich gehöre hierher und nicht du.“ „Mein Kind, du kannst nicht diese Pein leiden. Es ist meine Strafe und ich muß sie selbst abbüßen; du kannst mich hier nicht vertreten.“ „Das glaube ich nicht. Das gibt es nicht! Ich

⁴⁶ Ein weiterer Name ist — nach dieser Art der Pein — *t'ieh-pan hsüeh-shui yü* (a 29) „Eisenbalken-Blut-Wasser-Hölle“.

⁴⁷ Mehl verstreuen — und anderer Mißbrauch der Göttergabe — gilt als sehr schweres Verbrechen. Das geht aus manchen Sagen hervor (so z. B. erzürnte Mißbrauch den höchsten Gott, so daß er nicht mehr im Schnee das weiße Mehl spendete cf. FRICK-EICHINGER, Tiere im Volksleben, Folklore Studies, Suppl. No. 1, Tokyo 1952). Mehl verstreuen oder es sonst unehrerbietig behandeln ist besonders strafwürdig bei den Frauen, denen die Sorge für die Mehltruhe anvertraut ist. Schon dieser Frevel allein verschuldet eine besondere Strafe in der Unterwelt: die Frevlerinnen werden in einer Mühle mit dem Kopf nach unten, die Beine nach oben in das „Drachenauge“ *lung-yen* (a 30) gesteckt. So heißt das Loch im oberen Mühlstein, durch welches das Korn zwischen die beiden Mahlsteine rieselt. Der untere, bewegliche Stein mahlt dann den Leib der Sünderin zu Brei, angefangen vom Scheitel immer nachrückend bis zu den Füßen. Das Blut fließt in die Bluthölle, den Fleischbrei verzehren die Höllenhunde.

werde schon einen Weg finden und dich vertreten in deinen Qualen. Sofort will ich den Herrn der Hölle sprechen und mich für dich verwenden. Du wirst sehen, bald bist du befreit.“ So schritt er weiter.

Li Nao traf bald einen Mann, den er gar nicht kannte, der sich aber tief vor ihm verneigte und dann ihn anredete : „Bitte, hoher Herr, entschuldige, daß ich bei deiner Einführung nicht anwesend war. Ich konnte nicht abkommen wegen der vielen Arbeit.“ Wer bist du denn ? „Ich bin der Mandarin Chang von der Hauptstadt Szû-ch'uan.“ „Wenn du der Mandarin von Cheng-tu fu bist, was treibst du dann hier ?“ „Ich richte die Guten und die Bösen. Bitte verzeihe mein Vergehen, dich nicht begrüßt zu haben.“ „Du sollst Verzeihung haben, alles sei vergeben. Nur führe mich sofort zum Herrn der Hölle !“ „Gerne“, erklärte der Mandarin und schritt mit Li Nao weiter ; dabei erzählte ihm Li Nao sein schweres Anliegen, das der Mandarin indes schon kannte.

Als sie vor dem Palaste des Höllenherrn ankamen, bat der Mandarin den Gouverneur, etwas zu warten, er wolle ihn eben beim hohen Herrn anmelden. Damit verschwand er im Palaste. Bald erschien der Mandarin wieder mit der Meldung, der Höllenfürst wolle den Gouverneur nicht empfangen. Nun bat Li Nao den Mandarin, er solle an seiner statt den Höllenherrn bitten, seine Mutter aus den Höllenqualen zu befreien. „Wenn der Höllenfürst mein Amt haben will, trete ich es ihm sofort ab. Daheim habe ich noch neun Lasten Gold und Silber ; ich biete sie dem Höllenherrn an, auf daß meine Mutter von ihren Qualen befreit werde ! Ich bin sofort und sehr gerne bereit, den Platz an Stelle meiner Mutter einzunehmen, wenn nur die Mutter befreit wird aus ihrer Qual. Alles biete ich freudig an, meine Würde, meinen Reichtum, mein Leben, wenn nur meine Mutter von ihren Peinen befreit wird.“ Der Mandarin begab sich wieder zum Höllenherrn. — Aber sehr schnell kehrte er zurück, den Kopf gesenkt, den Blick verstört. Li Nao gewahrte das und drängte sofort den Mandarin : „Was ist los ? Hat der hohe Herr nicht zugestimmt ?“ „Nein, er hat nicht zugestimmt“, antwortete der Mandarin kleinlaut ; „ja, er hat mich noch gescholten und mir aufgetragen, ich solle dir mitteilen, hier sei es nicht so wie auf der Welt, daß man um Geld alles haben könne. Hier herrscht nur die Gerechtigkeit. Er will weder dein Amt noch dein Gold und Silber, noch kannst du selbst deine eigene Mutter vertreten. Wer Schuld auf sich geladen, muß sie selbst abtragen. So muß deine Mutter selbst ihre Schuld abbüßen. Und wenn du nun auf die Welt zurückkehrst und tust Unrecht, so wird auch dich die Hölle Strafe ereilen, wie jeden anderen“. So wurde der Gouverneur Li Nao ungnädig entlassen.

Niedergeschlagen wanderte Li Nao den Weg langsam zurück, den er so siegessicher gekommen war ; mußte er doch der Mutter den niederschmetternden Bescheid des Höllenherrn mitteilen. Jetzt erst bemerkte Li Nao, daß alle, die ihm begegneten, ihn verächtlich ansahen, als ob er ein Verbrecher wäre ! Kein einziger grüßte ihn. Er kam zu seiner Mutter und klagte seinen Mißerfolg. Alles habe er angeboten, aber nichts lasse man hier gelten. Weder sein Amt, noch seinen Reichtum, noch sein Leben nehme der Höllenherr an,

ja, er gestatte nicht einmal, daß er die Mutter in den Qualen vertrete. Wer Schuld auf sich geladen, müsse sie selbst abbüßen, habe der Höllenfürst bestimmt. Weinend schloß er: „Mamma, so kann ich gar nichts für dich tun, und es bleibt dir nichts anderes übrig, als weiterhin zu leiden!“ „Und doch“, erwiderte die Mutter, „du kannst mich befreien, wenn du nur willst!“ „Mamma, du weißt, daß ich will, daß ich gerne alles hingebe, um dich zu befreien. Aber ich weiß keinen Weg. Zeige du mir einen Weg, und ich will ihn gerne gehen!“ Die Mutter erzählte nun, sie habe eine Gefährtin in der Bluthölle gehabt, die sei jetzt erlöst, denn ihr Sohn habe für sie Buße getan. „Wenn du mich erlösen willst, mache es auch so: tue Buße für mich! Gehe auf den Ti-shan (19)⁴⁸ und suche den Wei-Yüan (20)⁴⁹ als Lehrer und Meister. So wirst du mich bald aus meiner Qual befreien können.“⁵⁰ Nach diesen Worten erwachte Li Nao!

Er dachte über den sonderbaren Traum nach und rief seine Frau an, die eben auch erwacht zu sein schien. Er erzählte ihr seinen Traum genau, und sie berichtete staunend, eben ganz genau dasselbe geträumt zu haben. Sie beratschlagten und erkannten in ihrem gemeinsamen Traum eine Weisung, sie müßten ihr bisheriges Leben ändern, ja es ganz aufgeben und von nun an jedes für sich ein asketisches Leben wählen. Die Frau sprach zu ihrem Manne: „Laß morgen früh gleich ganz rauhes Tuch kaufen, und ich will für dich und für mich ein Kleid anfertigen. Dann wollen wir gemeinsam die Residenz verlassen und nur noch der Askese leben.“ Auf diesen Plan einigten sie sich.

Am anderen Morgen ließ Li Nao sofort das rauheste und gewöhnlichste Tuch kaufen und brachte es seiner Frau. Die machte sich an die Arbeit und nähte für beide einfache Kleider. Als die Kleider fertig waren, legten sie des Nachts ihre bisherige Pracht, Samt und Seide ab, und zogen diese rauhen Kleider an; gegen Mitternacht verließen sie gemeinsam die Residenz und die Stadt. Vor dem Tore sprach Li Nao zu seiner Frau: „Hier scheiden sich unsere Wege und von jetzt ab muß jedes für sich sorgen.“ Damit trennten sie sich: der eine ging nach Osten, die andere nach Westen. Nichts hatten sie mitgenommen als die Kleider am Leibe und einen Stock in der Hand: so wanderten sie in das Land.

Li Nao wanderte seines Weges und frug jeden, der ihm begegnete, nach dem Ti-shan und nach dem Meister Wei yüan. Aber immer wies man ihn weiter des Weges. Schon einige Tage war er dahingewandert, ohne den Berg und den Meister zu finden.

Meister Wei-Yüan aber wußte bereits, daß Li Nao ihn suche. Damit er ihn nicht verpasse, stieg er von seinem Berge herunter und ging dem Li Nao entgegen. Wei-Yüan war ein runzeliger Alter und in seinem Äußeren recht schmierig. Li Nao begegnete ihm, ohne ihn zu kennen. Er fragte ihn: „Väterchen, wo ist der Ti-shan?“ „Nicht weit von hier! Aber warum fragst du mich nach dem Ti-shan?“ „Ich will der Askese leben!“ Ihn von oben bis unten musternd sprach der Alte: „Du und der Askese leben? Das bringst

⁴⁸ Standardaussprache *tieh-shan*.

⁴⁹ Standardaussprache *wei-yen*.

⁵⁰ Die Zeichen für *ti shan* und *wei yüan* sind nicht bestimmt, das Volk kümmert sich beim Erzählen der Geschichte gar nicht darum.

du niemals fertig!“ Damit wandte sich der Meister um und ging seines Weges weiter. Li Nao dachte sich: „Dieser schäbige, schmierige Alte! Was hält der denn von mir? Als ob ich nicht Asket werden könnte?“ Da wandte sich der Meister um und rief: „Li Nao, willst du wirklich der Askese leben?“ Li Nao dachte sich: „Wie kann der Alte nur meinen Namen wissen? Woher kennt der mich denn?“ Er ging auf den Meister zu und sprach: „Ja, ich will allen Ernstes Asket werden.“ „Und du willst zum Wei-Yüan auf den Ti-shan?“ „Aber Großväterchen, sag mir doch, wo ist der Meister Wei-Yüan? Du hast gesagt, dies sei der Ti-shan.“ „Schau in die Ferne, siehst du ihn?“ „Nein“, antwortete Li Nao, indem er in die Weite blickte. „Dann schau in die Nähe, erkennst du ihn?“ „Bist du gar der Meister Wei-Yüan?“ „Ja, der bin ich.“ Da warf sich Li Nao nieder und bat ihn inständig, ihn doch als Schüler anzunehmen. „Gut, wenn du bei mir bleiben willst, dann komm gleich mit.“ Gemeinsam setzten sie den Weg fort, den Berg hinan.

Auf dem Berge wohnten sie bei einem kleinen Tempelchen. Der Meister gab dem Li Nao ein Körbchen und befahl ihm, darin Wasser zu holen. Li Nao dachte bei sich: „So ein Unsinn.“ Aber als williger Schüler führte er den Befehl aus. Staunend sah er, daß der Korb das Wasser hielt, kein Tropfen fiel herab. Li Nao blieb bei seinem neuen Meister und gehorchte ihm in allem und wohnte mit ihm zusammen.

So waren zwei Jahre verflossen. Eines Abends, als Li Nao den Worten seines Meisters lauschte, nickte er ein. Ein Traum versetzte ihn wiederum in die Hölle. Aber diesmal war alles anders; diesmal behandelten ihn alle sehr freundlich, ja mit Ehrfurcht. Er durfte auch sofort den Herrn der Hölle sprechen, der sich ihm sehr gnädig und herablassend zeigte. Wegen seiner Mutter beruhigte er ihn. Bald sah Li Nao seine Mutter selbst. Sie trug jetzt ein langes, blaues Kleid und einen Schleier auf dem Haupte. Jetzt weinte sie nicht mehr; ihr Antlitz war freudig, sie sprach zu ihm: „Mein Kind, du hast deine Aufgabe gut gelöst, hast viel für mich gebetet und geopfert und Buße getan. Nur noch wenige Tage, und ich werde aus der Hölle herauskommen und darf in den Himmel aufsteigen: das verdanke ich dir, deiner Askese.“ Nun erwachte Li Nao. Sein Meister fragte ihn, was er geträumt habe. Der Schüler erzählte alles genau. „Du bist vollkommen! Bei dir ging alles sehr schnell. Ich brauchte dafür volle 40 Jahre.“ — Die Mutter ward so aus der Hölle befreit ⁵¹.

Das Mittel der Erlösung aus der Bluthölle sieht diese Erzählung im asketischen Leben, vor allem in der stellvertretenden Sühnekraft des idealen

⁵¹ Die Erzählung stammt von einem Gerber namens WANG aus Peng-pa, etwa 7 km nordwestlich von Hei-tsui-tzu. Der Mann kommt sehr viel bei den Leuten herum, weil man die Häute im eigenen Heime gerben läßt. Darum erfährt und erzählt er viel. Er ist eine ergiebige Quelle und anerkannte Gewähr für reiches und echtes Volksgut. Die Art des Gerbers, Geschichten zu erzählen, ist bei den Leuten berühmt und beliebt. — Die Bevölkerung von Peng-pa nennt sich Chia-fan-tzu. Nach ihrer Tradition waren sie ursprünglich Mongolen (*ta-tzu*), vermischten sich dann mit Tibetern (*fan-tzu*) und nahmen deren Sprache an. Schließlich gingen sie zum Ackerbau über und sind jetzt fast ganz sinisiert. Sie sprechen nur noch Chinesisch. Die Frauen tragen aber noch die mongolische Tracht, die besonders durch zwei große Zöpfe mit bunten Hüllen gekennzeichnet ist.

asketischen Standes⁵². Das Volksbewußtsein scheint ihm tatsächlich die höchste und sicherste Wirkung zuzuerkennen. Den unfehlbaren Wert, wie ihn die Erzählung verfißt, leugnet aber die tägliche Praxis der Leute. Man anerkennt ihn nicht allgemein⁵³.

b) Volksgebet und gute Werke

Neben der Sühne der Asketen sind folgende zwei Mittel wohl allgemein anerkannt und in Übung :

a) Es ist zunächst immer Gut-Sein und Gutes-Tun der Überlebenden⁵⁴. Fragt man die Großmütter, wie die Bewahrung vor oder die Rettung aus der Bluthölle geschehen könne, verraten sie einem : immer gut sein (im Sinne von friedliebend) und treu in jedweder Obliegenheit. In der Belehrung ihrer Schwiegertöchter und Enkelinnen spielt auch dieser Gedanke mit. Ins-

⁵² Diese Erzählung gehört, wie eine größere Anzahl hiesiger Sagen und Märchen, in die Gruppe der Propagandageschichten bestimmter Berufe und Stände. Allein für das heidnische (buddhistische) Mönchs- und Asketentum gibt es mehrere. Sie alle zeigen, wie dieser Stand für die verschiedenen großen Nöte des Lebens und seine Fragen das sichere Mittel verbürgt. Die propagandistische Tendenz verrät sich vor allem in einer gleichzeitigen Entwertung anderer Mittel, damit das eigene Ideal den Vorrang behaupten könne. So kämpft die Erzählung ausdrücklich gegen den Wert der bloßen Gebete irgendeines frommen Kulddieners. Auch die ganze Menge der Opfer stellt sie als wertlos, ja — echt buddhistisch — durch die Tötung des Tierlebens als weitere Belastung hin. Diese Tendenz muß man in Abrechnung bringen, wenn man die Erzählung als Ausdruck der Volksüberzeugung bewertet, sonst verwickelt man sich sofort in Widersprüche mit den tatsächlichen Gegebenheiten. So schätzt die allgemeine Anschauung durchaus die Gebete und die Opfer als Entsühnungsmittel aus der Bluthölle. Vergleiche dazu die kurze Variante bei DORÉ, a. a. O. p. 83 ff.

⁵³ Das Volk ist sich unklar, worin der ursprüngliche Sinn besteht : ob in der Ausschließlichkeit der asketischen Sühne oder in der Mitberechtigung anderer Mittel. Wir möchten aber in demselben Zusammenhang auf eine allgemeine buddhistische Idee hinweisen. Eine Erlösung aus dem Strudel des Lebens (*Samsara*) wird nämlich vor allem durch die dreifache Zuflucht erreicht, nämlich die Zuflucht zum Buddha, zu der Lehre und zur Mönchsgemeinde. Der tibetische Lamaismus hat noch als viertes den Lama hinzugefügt. Der Mönch oder die Mönchsgemeinde ist das dritte. Durch Verbindung mit ihr erlangt der gewöhnliche Sterbliche seine Gnaden ; denn der Mönch oder Asket besitzt von allen Menschen die meisten Verdienste und kann andere in ihrem Elend daran teilnehmen lassen. — Im gewöhnlichen Leben jedoch ist das Volk nicht mit dieser Möglichkeit allein zufrieden ; denn wer kann ein solch strenges Asketenleben auf sich nehmen ; man sucht daher bequemere Mittel. Ferner gibt es ja noch andere Kulddiener als buddhistische. Auch die wollen auf ihre Weise, mit ihren Riten dem Volke helfen. Das müssen sie schon ihres Rufes und ihres Brotes wegen tun. Schließlich gibt es Leute, wie die oben genannte Witwe, welche ihre eigenen Anschauungen haben. Diese Laienbonzin predigt zunächst, daß alle Mütter der Bluthölle verfallen, damit bewegt sie alle Frauen. Dann rückt sie die Befreiung aus der Hölle in erreichbare Nähe und gibt dafür ihre bewährten Mittel an. Es ist selbstverständlich, daß sie viel Zuspruch hat.

⁵⁴ Die Erzählung von Li Nao wendet sich eigentlich gegen jedes verdienstliche „Gut-sein“, welches vor der Bluthölle bewahrt. Sie tut nämlich dar, daß man überhaupt nicht „gut“ sein kann ; denn sie brandmarkt die gewöhnlichen fraulichen Sitten bei Übertreibung als Sünde, nämlich das Schminken, Tragen von Haarblumen usw. Sogar dafür kann man in die Bluthölle kommen.

besondere empfiehlt man, gegen die Mitmenschen liebevoll zu sein, für den Bettler ein freundliches Wort und eine hilfreiche Hand zu haben, nicht die Gebrechlichkeiten anderer zu verspotten, und nicht zuletzt, den auf Almosen angewiesenen Mönchen und Nonnen reichlich zu spenden. Unter die erstklassigen guten Werke zählt auch, daß man einmal oder besser mehrmals im Leben persönlich bedeutendere Wallfahrtsstätten besucht und dabei neben dem religiösen Eifer auch empfindlichere Opfer an Geschenken für fromme Zwecke, meist für das Kloster aufbringt. Mag man sich durch diese Opfer auch für die Zukunft einen Anteil an den guten Werken der Asketenmönche erhoffen, schon die eigenen guten Taten enthalten rettenden Wert. Eine gebrechliche, leidende Großmutter erträgt mit vorbildlicher Freundlichkeit die Gleichgültigkeit und Unfreundlichkeiten ihrer Söhne gegen sie in dem Gedanken, selbst vor der Bluthölle bewahrt zu bleiben und unglückliche Frauen herauszusühnen.

b) Ein zweites Mittel, das man als sehr wirksam preist, ist ein Gebet ; es dient auch dem Doppelzweck, selbst vor der Bluthölle bewahrt zu bleiben und andere — insonderheit die Mutter — aus ihr zu befreien. Männer beten es selten, Frauen oft. Es gibt hier nicht wenige Frauen, die es auswendig können, obwohl sie Analphabeten sind. Sie verrichten es täglich einmal, manche auch zwei und mehrere Male. Wo Nachlässigkeit einreißt, hilft nicht selten der Tod einer Wöchnerin aus dem Verwandten- oder Bekanntenkreis, die Säumigen wieder für eine Zeitlang aufzurütteln. Auf die Übung dieses Gebetes scheinen auch die meisten zu drängen, welche sich der religiösen Beeinflussung der Frauenwelt widmen. Manche Bauersfrauen verstehen den Text des Gebetes gar nicht und verbalhornen ihn regelrecht, so daß es nicht leicht ist, den eigentlichen Wortlaut genau herauszufinden.

Heute scheint von jenem Gebet fast nur eine Formel in Übung zu sein. Man führt den Text auf die bereits erwähnte Inkarnation *Mu-lien* zurück. Das Gebet findet sich als Abschluß seiner Ausführungen über die Bluthölle ; der Originalbearbeitung wie aller Varianten. Aber auch andere Sühneriten haben es beigefügt, so das lange Entsühnungszeremoniell für alle Vergehen der Verstorbenen, das mit Vorliebe gerade gegen die Bluthölle in Anwendung kommt.

Diese Gebetsformel verdankt ihre Verbreitung den Sekten, denen die landläufige Frömmigkeit nicht genügt. Sie wollen alle Möglichkeiten, Gutes zu tun, ausschöpfen, um selbst jeder Qual in der Unterwelt zu entgehen und liebe Verstorbene zu befreien. Manche Frauen dieser Sekten meinen, gerade durch Propagierung dieses Gebetes Verdienste sammeln zu können, zumal sie infolge der großen Pietät gegen die Mutter bei den Männern und besonders bei den Frauen Anklang finden. Durch diese Propagandisten werden die Kulddiener moralisch gezwungen, dies Gebet in ihren Kanon aufzunehmen, selbst wenn sie davon nicht überzeugt sind.

Gebetstext und Übersetzung lauten wie folgt:

靈山會上釋迦尊	<i>Ling shan hui shang Shih chia</i> ⁵⁵ <i>tsun</i> ⁵⁶
報答父母養育恩	<i>pao ta fu mu</i> ⁵⁷ <i>yang yü en</i>
十月懷胎娘心苦	<i>shih yueh huai t'ai niang hsin k'u</i>
三年乳哺母恩熱	<i>san nien ju p'u mu yin ch'in</i>
生家(我)身無報答	<i>sheng chia (wo)</i> ⁵⁸ <i>i shen wu pao ta</i>
發心齋戒念血盆	<i>fa hsin chai chieh nien hsüeh p'en</i> ⁵⁹
現在父母增延壽	<i>hsien tsai fu mu tseng yen shou</i>
過去祖宗早起身	<i>kuo ch'ü tsu tsung tsao ch'i shen</i>
家(今)禮拜如來佛	<i>chia(wo)chin li pai ju lai fo</i>
超生(生)父母上天庭	<i>ch'ao sheng(wo)fu mu shang t'ien t'ing</i>
南無大孝目連尊	<i>na mo</i> ⁶⁰ <i>ta hsiao mu lien tsun</i>
菩薩摩訶薩	<i>P'u sa Mo-ho-sa</i>

Der du an der Seelenberg-Gemeinschaft ⁶¹ Spitze stehst, *Sakya*, Erhabener!
 Vergilt der Mutter des Großziehens Wohltat (= die Wohltat, daß sie mich
 erzogen hat),
 daß sie (mich) zehn Monate ⁶² unter dem Herzen trug: des Mutterherzens
 Bitternis,

⁵⁵ *Shih-chia* ist die chinesische allgemeingebrauchliche Wiedergabe des Familiennamens Buddhas und entspricht dem sanskritischen *Sakya*, d. h. Wohltäter.

⁵⁶ *tsun* ist ein Titel; cf. weiter unten das Sühnegebet, wo 36 *tsun* eigens eingeladen werden.

⁵⁷ In der gehobenen Sprache steht *fu-mu* auch für Mutter, nicht bloß für Eltern.

⁵⁸ Die eingeklammerten Zeichen geben die volkstümlicheren Ausdrucksweisen des Gebetes an.

⁵⁹ *nien hsüeh p'en* wörtlich „die Bluthölle beten“ ist der feststehende Ausdruck für „das Gebet verrichten, das *Mu-lien* zur Befreiung seiner Mutter aus der Bluthölle verfaßt hat“.

⁶⁰ Im Chinesischen lauten die beiden Zeichen wörtlich *nan-wu*. Das Volk spricht sie aber immer in den tibetisch beeinflussten Gebeten *namo* aus. Die Beter erklären das Wort mit *mei-yu chieh-hsien*, d. h. „keine Grenzen haben“ (Nirwana?), und behaupten, der Ausdruck würde jedem Buddha und Bodhisattva als zum Titel zehöörig vorgesetzt. — Die Leute dürften Recht haben, aber anders als sie meinen. Wir möchten in dem Ausdruck *nan-wu* bei der Aussprache *namo* nichts anderes sehen als eine Verbalhornung des Sanskrit-Wortes *namo*, d. h. Verehrung; vgl. FILCHNER, Kumbum, p. 479. Dieses *namo* steht nicht nur in der Formel mit den oben erwähnten drei Zufluchten, sondern auch in vielen andern Anrufungen an die Götter. Sonst läßt sich der Satz nicht anders wiedergeben als: Verehrung dem großen, pietätvollen, erhabenen *Mu-lien*.

⁶¹ Im Westen gibt es einen Seelenberg (*ling-shan*), wo alle, die als Menschen wiedergeboren werden, sich versammeln. Dort waltet der erhabene *Shih-chia*, Buddha (*Mani Shiga*). Nach verschiedenen hiesigen Sekten sind die Menschen im „Westen“ von einer Urgöttin erschaffen worden. Dorthin kehren sie auch wieder zurück; es ist ihr Paradies. Es ist das *Tuṣita*, chinesisch *ching-t'u* (reines Land), der Buddhisten. Die Taoisten kennen ebenfalls ein westliches Paradies, das sie ins K'un-lun-Gebirge verlegen.

⁶² Zur Zeitbestimmung folgen Angaben in einem späteren Teil dieser Arbeit.

daß sie (mich) drei Jahre stillte ⁶³: der Mutter Zärtlichkeit und Sorgfalt, daß sie mich gebär, kann ich mit meinem ganzen Leib (= ein Leben lang) nicht lohnen,
 (so) faß ich mir ein Herz, die Askese zu pflegen und die „Bluthölle zu beten“, (auf daß) in diesem Leben meine Mutter ein hohes Alter erreiche, die verstorbenen Ahnen (= Ahnfrauen) bald sich erheben (= zum Glück aus der Unterwelt erstehen) ⁶⁴,
 ich verehere jetzt den Julai-Buddha ⁶⁵,
 (daß) er meine Mutter zur Himmelshalle ⁶⁶ aufnehme.
 Verehrung dem Helden der Pietät, dem erhabenen *Mulien*,
 (und dem) *Bodhisattva Mo-ho-sa* ⁶⁷.

c) Kultische Riten

Weniger einheitlich sind die Verfahren, zu denen die verschiedenen Kuldiener ihre Zuflucht nehmen, wenn sie den Auftrag haben, eine Verstorbene vor der Bluthölle zu bewahren oder daraus zu befreien. Mit einiger Genauigkeit können wir über folgende drei Arten berichten, die sicher in Übung sind.

α) Gebet und sinnbildlicher Befreiungsritus. Zur Erläuterung ein Einzelfall. Innerhalb der Wochenbettage war in der Familie der Wöchnerin ein Mann gestorben (nicht der Gatte der Wöchnerin, sondern ein Onkel), der im selben Gehöfte wohnte. Nach der bereits berichteten An-

⁶³ Zur Dauer der Stillperiode cf. genauere Angaben in einem folgenden Teil dieser Arbeit.

⁶⁴ Unter *tsu-tsung* „Ahnen“ sind hier die „neun Geschlechter“ verstanden, wie sie auch in der oben wiedergegebenen Erzählung vom Gouverneur Li Nao auftreten. Alle Sühne findet durch das weise Walten der Götter wenigstens neun Geschlechter: diese Auffassung ist viel verbreitet.

⁶⁵ *Ju-lai* ist einer von den vielen Beinamen Buddhas und entspricht dem Sanskrit-Namen *Tathāgata*, welchen man gewöhnlich mit „der So-Gekommene“ übersetzt, wodurch an die Art seiner Buddha-Herkunft erinnert sein soll. — Interessant ist die Erklärung der Leute, welche im Worte *Ju-lai* die Lautwiedergabe einer Inkarnation des Klosters „vom großen Donnerschlag“ im Westen sehen (*Ta-lei-yin szu*).

⁶⁶ *T'ien't'ing* ist auch Gestirnsname und Symbol des höchsten Himmels, so daß man auch übersetzen kann: daß er meine Mutter zum T'ien T'ing-Gestirne aufsteigen lasse.

⁶⁷ Die letzten Verse schließen sich nicht grammatikalisch an die vorhergehenden an. Sie sind eine Schlußformel und drücken einen Anruf aus. Es wird wieder *Mu-lien* erwähnt, der ja ein Beispiel dafür ist, wie man seine Mutter durch kindliche Pietät aus ihrer Not befreien soll. — Die Formel *Pu-sa Mo-ho-sa* ist unklar. *Pu-sa* bedeutet zweifelsohne *Bodhisattva*. *Mo-ho-sa* könnte ein Eigenname sein, vielleicht sogar der chinesische Name der Mutter Buddhas (*Mo-yeh*); die Silben *mo-ho* finden sich in vielen Fachaussdrücken zur Wiedergabe des sanskritischen *maha* (groß). Rhythmisch verläßt diese Zeile das siebensilbige Versmaß.

Das ganze Gebet mit den sieben Silbenzeilen nimmt durch sein Versmaß eine Sonderstellung in allen bisher aufgenommenen strophigen Erklärungen über die Bluthölle ein. Das gleiche gilt auch vom großen Sühnegebet, wo außer den verschieden langen Titeln der geladenen Überirdischen alle Bitten und Gebete in vier und acht Silbenzeilern ausgesprochen sind. So scheint man es ehrfürchtig immer unverändert zu übernehmen.

schauung brachte das dem Manne die Pein der Bluthölle. Der für die Beerdigung beigezogene Laienbonze sollte daher auf Wunsch der Angehörigen auch dieser Gefahr vorbeugen. Für den Befreiungsritus brauchte er zwei Schüsseln mit frischem Wasser, die er nebeneinander stellte. Das Wasser der einen Schüssel färbte er mit roter Geistertusche blutähnlich. Ferner verlangte er einen lebenden Hahn, den er im Hofe fing. Er murmelte seine Entsühnungsworte, das große Entsühnungsgebet, das weiter unten erwähnt wird. Daneben auch noch andere allgemeine Gebete, die nichts mit der Bluthölle zu tun haben. Mehrmals während seines Betens ergriff er den Hahn, drückte seinen Schnabel in das blutig-rote Wasser und hob ihn sofort über die Schüssel klaren Wassers, bzw. steckte seinen Schnabel in jenes Wasser. Der Hahn ließ dabei das aufgenommene rote Wasser wieder auslaufen. Mehrere Male wiederholte er dies Tun — die Augenzeugin hat die genaue Anzahl nicht behalten. Allmählich nahm das ehemals klare Wasser eine rötliche Färbung an. Als sich die Färbung deutlich zeigte, erklärte der Laienbonze den Angehörigen, er habe nun die Seele des Verstorbenen aus der Bluthölle in den hellen Himmel versetzt. Daraufhin gaben sich die Hinterbliebenen zufrieden. Bei diesem Zeremoniell wirkte weder das Gebet allein, noch das Übertragen von rotem Wasser ins frische, klare Wasser, sondern beides zusammen.

Bei der nachfolgenden Beerdigung mußte das Fenster des Wöchnerinzimmers von außen mit einer roten Filzdecke behangen werden, so konnte die Wöchnerin dem entsühnten Toten nicht mehr schaden.

β) Die großen allgemeinen Sühnegebete und -zeremonien für die Bluthölle. Um lieben, besonders geehrten Verstorbenen den Reinigungsweg durch die Hölle zu ersparen, vollzieht man einen feierlichen Sühneritus, der nicht selten einen wichtigen Teil in großen Begräbnisfeiern bildet. Und auch außerhalb der Beerdigung nimmt man zu ihm seine Zuflucht, wenn etwa Träume der Angehörigen oder geheimnisvolle Ereignisse — unerklärliches Knarren im Gebälk, Unglück in Heim und Stall u. ä. — ankündigen, der Verstorbene habe im Jenseits keine Ruhe gefunden. Da die gewöhnlichen Kulddiener beim Tode einer Wöchnerin keinen eigenen Ritus gegen die Bluthölle besitzen, greifen sie ebenfalls zu diesem großen Sühneritus, an welchen das oben beschriebene allgemeine Gebet angefügt wird. Der ganze Ritus baut sich folgendermaßen auf:

Wird der Sühneritus gegen die Bluthölle gebraucht, so beginnt er mit einem 18-zeiligen, in drei Strophen geteilten Aufruf, welcher sich an die Hinterbliebenen wendet (jene, die die Trauerzeit halten müssen): sie sollen die kindlichen Pflichten der Pietät gegen die Eltern mit ganzem Herzen erfüllen.

Der Sühneritus selbst umfaßt folgende Teile:

1. Aufruf, mit allen Mitteln der Verehrung um die Überirdischen herabzubitten — 21 Verszeilen.

(Die Silberlampen sollen leuchten, die Kerzen flackern, die Menschen sich zur Verehrung des Himmels niederwerfen, das Herz soll sich gegen Himmel erheben, die verschiedenen Instrumente sollen erklingen, die Kla-

gen ertönen, der Glaubensduft aufwirbeln, der Weihrauchduft zum blauen Himmel dringen, auf daß alle Geister sich herniederlassen. Dieser Aufruf wird sofort ausgeführt.)

2. Anbetender Aufruf an die obersten Herrscher in den einzelnen Weltreichen — 36 Zeilen.

Die ersten 24 Zeilen bringen je einen Anruf an jeden der 24 Herrscher. (An den obersten Herrn der „zehntausend“ Leben, Himmel, Erden, Menschen, Buddhas, Genien, Religionen, Heiligen, Kaiser, Herrscher, Donner, Könige, Wolken, Rechte, Energien, Dinge, Glückseligkeiten, Gebete, Regen, Liebeswerke, Pietätsarten, Seelen, Dämonen. Die letzten 12 Zeilen enthalten den Willkommgruß ausgesprochen, wenn sie auf den Wolken und Regenbogen herniedersteigen.)

3. Die Begrüßung der einzelnen Gruppen der Überirdischen. Jede Gruppe setzt sich aus 36 (6×6) Vertretern zusammen, die jeder in einer Zeile mit vollem Titel angeredet werden. Nach dem Anruf wird die feierliche Ehrung vollzogen. (Mit allen Arten wie oben unter 1 angegeben.) Die letzten 12 Zeilen bitten um die Huld der willkommen geheißenen Gruppe. Zehnmal wiederholt sich die Bewillkommnung für folgende 10 Gruppen der Geisterwelt: an die 36 Buddhas (*fo*) (21), Herrscher (*ti*) (22), Himmelshoheiten (*t'ien tsun*) (23), Urahn aller Erscheinungen (*lao tsu*) (24), Schutzgeister aller guten Taten und Gesinnungen (*chen shen*) (25), die Heroen des Guten (*chiün*) (26), Fürsten der Gestirne (*hsing chiün*) (27), die Bodhisattvas (*p'u sa*) (28), die Könige des Alls (*wang*) (29) und die Machthaber der Unterwelt (*ti-yü ming kwan*) (30).

4. Nachdem auf diese Weise alle Überirdischen begrüßt und zugegen sind, folgt die Bitte um Verzeihung der 36 Vergehen (*tsui*) (31). Sie umfaßt auch 48 Zeilen. Die ersten 36 zählen die Sünden auf in der Form der Bitte: „verzeiht die Sünde des ...“⁶⁸ Es folgt die Ehrung der Geister und nochmals anschließend die Bitte um Verzeihung in allgemeiner Form.

5. Daran schließt sich die Verabschiedung der 10 Gruppen, in der Reihenfolge, in der sie begrüßt wurden, jedesmal mit einem besonderen Dank für die Gnade der Verzeihung; für jede Gruppe wird ein Weihrauchstäbchen verbrannt und die übliche Verehrung vollzogen.

Es folgt — bei der Sühne zur Befreiung aus der Bluthölle — die Versicherung, daß die Seele der Mutter aus dem Ort der Pein in herrlicher Ver-

⁶⁸ Das Sündenregister ist buddhistisch. So finden sich darin die Sünden: „Leben töten, Leben schädigen“, „beschriebenes Papier nicht ehren“, „mit schmutziger Hand Bücher berühren“, „den Eisentopf klopfen und den Herd schlagen“ ... Es entstammt wohl sicher den Lebensverhältnissen der Hirtenstämme: eigens genannt sind die für ihre Verhältnisse furchtbaren Verbrechen: „Feuer anlegen, die Bergweiden abbrennen“, „Gift ausstreuen und die Flüsse vergiften“ (ihre Weiden und Tränken schädigen, wofür eine eigene Strafpraxis bei den Nomaden besteht). Die Sünden des *tsang* sind nicht nach dem Frevel genannt, der begangen wurde: „den Herdgott, Himmel und Erde, die drei Leuchten (Sonne, Mond, Gestirne), den Drachenkönig (die reinen Wasser des Brunnens und Baches), die Geisterhelle (des Mannes) freventlich entweiht zu haben“ (*hui yen*) (a 31).

klärung in den Himmel eingegangen ist. Anschließend und gleichsam als Schlußstein des ganzen Ritus folgt das oben beschriebene allgemeine Gebet ⁶⁹.

γ) Ein spezifischer Befreiungsritus für die tote Wöchnerin. Sind die eben angeführten Arten, eine Seele aus der Bluthölle zu befreien mehr allgemeiner Natur, so ist die jetzt folgende ganz spezielle, für die tote Wöchnerin. Dieser Ritus wird vom Laienbonzen, vor oder nach der Beerdigung vorgenommen. Gewöhnlich findet er kurz vor der Beerdigung statt, in Verbindung mit den anderen Totenriten, ja er bildet bei der toten Wöchnerin einen Teil der Beerdigungsriten, und zwar den wichtigsten.

Zur Vollziehung dieser Zeremonie ist folgendes nötig: Im Hofe, wo die Wöchnerin starb, wird eine hohe Stange errichtet, woran Fähnchen hängen, die mit Gebeten beschriftet sind. Der Inhalt der Gebete sind Bitten um Befreiung der Seele aus der Bluthölle, teils aber auch allgemeine Gebete des Laienbonzen. Sonst ist die Art der Aufmachung wie bei allen Gebetsstangen, die man hier allenthalben trifft. Am Fuße der Stange steht ein Becken mit reinem Wasser, das ungefärbt bleibt. Nach Beendigung des Ritus kann man das Wasser beliebig ausschütten. Über das Wasserbecken legt man ein Schwert ⁷⁰. Dies ist in rotes Tuch eingehüllt oder bei ganz armen Leuten in rotes Papier. Tuch oder Papier sind von den Angehörigen zu stellen. Nach beendetem Ritus gehört das Tuch dem Laienbonzen. Das Schwert kann jedermann herleihen und nach der Zeremonie wieder mitnehmen.

Das Becken mit Wasser versinnbildet die Bluthölle, das Schwert über dem Becken soll der Seele als Brücke dienen. Während der Gebete und Beschwörungen von seiten des Bonzen kann sie sich an diese Brücke anklammern und so allmählich aus der Bluthölle entweichen. Ohne diese Brücke sollen auch die Gebete die Seele nicht erlösen können. Die Stelle für diese Aufmachung und der Ritus ist nicht der Willkür der Leute überlassen. Es darf auch nicht ein sonst gewohnter Gebetsort sein, etwa die Mittelburg inmitten des Hofes, sondern der Ort wird in jedem Einzelfalle vom Laienbonzen nach magischen Gesetzen bestimmt.

Bei dieser Anordnung verrichtet der Laienbonze seine Gebete. Es sind in diesem Falle ganz bestimmte. Die rituellen Gebete sind so oft zu verrichten, wie die verstorbene Wöchnerin geboren hat (Fehlgeburten werden da mit eingerechnet). Ob die Kinder noch leben oder bereits gestorben sind, spielt dabei gar keine Rolle. Wenn also z. B. eine Frau beim fünften Kinde starb, so sind die vorgeschriebenen Gebete fünfmal zu wiederholen. Nach Beendigung

⁶⁹ Dieser letzte Teil ist in einem anderen Versmaß, bzw. Rhythmus geschrieben, so daß man auch aus dieser Äußerlichkeit schon die Adaptation des Gebetes für diesen Zweck vermuten kann.

⁷⁰ Das verwendete Schwert ist das *ma tao* (a 32) „Pferde (Reiter) Schwert“. Es ist etwa einen Meter lang, aus Roheisen von den hiesigen Schmieden gefertigt, schwachgekrümmt oder ganz gerade, und steckt in einer ledernen oder hölzernen Scheide. Das gerade ist zweischneidig, das gekrümmte einschneidig. Für den rituellen Zweck sind beide Arten zulässig. Die Schneide ist zu entfernen.

der Gebete soll die Seele aus der Bluthölle befreit sein. Ein äußeres Zeichen der Befreiung gibt es nicht. Die Anzahl der Gebete genügt vollkommen ⁷¹.

IV. Die innere Haltung des Volkes zur Unreinheit

Hilflos im Leben, ehrlos im Tode, trostlos im Jenseits, das ist das Schicksal der Frau. Es ist umso tragischer, weil es unverschuldet und natürlich mit ihrem weiblichen Wesen und mütterlichen Leben gegeben ist.

Das führt im Denken und Handeln des Volkes zu einem Gemisch seltsamer Widersprüche. Seit alters zur Verehrung der Vorfahren erzogen, sieht es die Sippenmutter in dem Augenblick verstoßen, in dem sie das Opfer ihrer Mutterschaft wird. Eine solche Auffassung scheint dem Chinesen ursprünglich fremd gewesen zu sein.

Die heitere Lebenskunst des Volkes gibt sich über diesen widersinnigen Zwiespalt keine Rechenschaft, sonst würden die Frauen überhaupt nicht ihres Daseins froh ; aber es leidet doch darunter und schwankt zwischen grausamer Härte und tiefem Mitleid. Trotzdem man unerbittlich am alten Brauchtum festhält, sucht man auf jede Weise die Frau und Mutter ihrem Lose in der Bluthölle zu entreißen. Die verschiedenen Versuche zur Entsühnung legen dafür Zeugnis ab. Die Angehörigen, besonders der Gatte, stehen oft sehr stark unter dem Zwange des Brauchtums. So erzählte uns ein biederer Kleinbauer von den Anschauungen des Volkes über die Bluthölle. Wir wußten nicht, daß seine Frau im Wochenbett gestorben war. Er hatte mit ihr zehn Jahre in seltener Harmonie und Eintracht gelebt. Sie starb bei der Geburt von Zwillingen. Weinend gestand der sonst so draufgängerische Mann : es ist doch unmöglich, daß die Mutter meiner Kinder infolge ihres Todes bei der Geburt, weil sie ihre Pflicht tat, das harte Los der Bluthölle erleiden muß ! Vergeblich bäumte er sich auf gegen seine Sippe, die seiner Frau den angestammten Platz auf dem Familienfriedhof verweigerte. Mag der Einzelne auch noch so sehr unter diesem Zwange leiden, er kommt gegen die Macht des Brauchtums und des allgemeinen Glaubens nicht an. Und auch heute noch sind auf dem Lande alle überzeugt, daß die Strafe für die alles entweihende Frau die Bluthölle sei.

(Fortsetzung folgt.)

⁷¹ Der Ritus stammt aus den Tälern nördlich von Heitsuitzû, 7-15 km vom Ort entfernt.

1 髒
 2 穢 漬
 3 污 辱
 4 冲 (倒) 天地
 5 天 爺
 6 龍 王 爺
 7 生 土
 8 湟 源
 9 中 宮
 10 西 察 病
 11 塵 位 鬼

12 外 址
 13 窮 針 墳
 14 血 盆
 15 血 坑
 16 成 都 府
 17 四 川
 18 李 萼
 19 疊 山 彦
 20 魏 彦
 21 佛

22 帝
 23 天 尊
 24 老 祖
 25 真 神
 26 君
 27 星 君
 28 普 薩
 29 王
 30 地 獄 冥 官
 31 罪

a 1 元 始 宗 尊
 a 2 欽 查 會
 a 3 王 雲 五
 a 4 骯 髒
 a 5 污 穢
 a 6 冲
 a 7 祿 馬
 a 8 祿
 a 9 鹿
 a 10 財 運 打 倒 了
 a 11 死 人 不 吃 飯 老 陰 帶 一 半
 a 12 衣 裳 穿 了
 a 13 輅 軸 由 臍
 a 14 寡 婦 心
 a 15 賣 地 不 賣 坎
 a 16 月 間 去 了
 a 17 住 家 的 姑 娘

a 18 出 家 的 姑 娘
 a 19 天 不 管 (伙) 地 不 留
 a 20 傳 去 了
 a 21 頂 岡
 a 22 目 連
 a 23 十 八 層 地 獄
 a 24 石 板 地 獄
 a 25 八 仙
 a 26 共 和
 a 27 頭 髮 梢
 a 28 臨 潭
 a 29 鐵 板 血 木 獄
 a 30 龍 眼
 a 31 撒 厥
 a 32 馬 刀

Djanba among the Walbiri, Central Australia

By MERVYN MEGGITT, Department of Anthropology, University of Sydney

Contents:

Introductory

Djanba

1. Their Homes
2. Djanba in Mythology
3. Djanba Attributes and Habits
4. Djanba as Killers
5. The Medicine Man versus Djanba
6. Djanba and Transition Crises
7. Djanba Ceremonies
8. Other Evil Beings
9. Implications of Walbiri Data for Other Areas

Bibliography

Introductory

For a period of ten months in 1953-1954, I was engaged in anthropological fieldwork among the Walbiri Aborigines at Hooker Creek, a Government Aboriginal settlement some eighty miles south-south-west of Wave Hill cattle station in the Northern Territory. Although my main concern was with Walbiri social organization generally, I also obtained information about their beliefs in, and ceremonies concerning, *djanba*. This is presented here in the hope that it may help in the solution of some of the problems raised by the presence of the *djanba* cults in the Kimberley region of northwestern Australia.

The traditional home of the Walbiri tribe was an area bounded on the south by the Stuart Bluff Range, on the east by Lander Creek, on the north by (roughly) latitude twenty degrees south, and on the west by the Granites and Waite Creek — some 20 000 square miles of undulating desert and mountainous semi-desert country. During the past forty or fifty years, however, the Walbiri have migrated extensively. Small Walbiri communities, often mixed with those of other tribes, are now found at Gordon Downs, Birrindudu, Wave Hill, Hooker Creek, Titree, the Wauchope, Phillip Creek, Haast Bluff, as well as at Mount Doreen and Yuendumu in their own country. Despite these changes of residence, the Walbiri still regard themselves as one tribe,

distinct from all others. Their present total population is estimated to be about 1400, and it is doubtful if they ever numbered many more before the coming of the Europeans.

Walbiri social, religious and economic organization were, in the past, typical of the Central Australian Aborigines in many respects. There are important points of resemblance between the Walbiri and the Aranda, Janmadjari and Warramuza, as described by SPENCER and GILLEN, and ROHEIM¹. Today, the semi-nomadic, foodgathering way of life has to some extent vanished; but their social and religious life continues very much as it did in the past. Intensive contact with Europeans has occurred only over the past twenty-five to thirty years.

Contemporary Walbiri society may briefly be characterized as follows:

1. The Walbiri have a classificatory kinship system of the Aranda type².
2. They are polygynous, averaging two wives per man.
3. Preferred marriage is with classificatory m. m. b. d. d., and about 90 % of marriages actually conform to this ideal. Alternative marriage is allowed with classificatory m. b. d., and about 7 % are of this type.
4. In general, women's status is considerably lower than the men's. Women have little ceremonial life and few rights in marriage.
5. Subsections (pidgin English *skins*) operate, complementing the kinship system. They are grouped into:
 - a) Exogamous patrimoiety, with reciprocal names, ceremonial rights and obligations;
 - b) Exogamous matrimoiety, with reciprocal names, social rights and obligations;
 - c) Endogamous, reciprocally-named moiety, which stabilize the alternate generation levels implied by the kinship system.
6. There is informal age-grading for men. Age-mates (= *jalbaru*) are men circumcised in the same year, irrespective of locality.
7. For both sexes, conception totemism operates independently of subsection and moiety affiliation.
8. There are patrilineal, totemic lodges for men; in the past these were intimately connected with the localities. All totems (= dreamings = *djugulba*) are divided between the patrimoiety³. All men of the patrimoiety containing a specific totem call that totem father (= *wabira* or *gidana*), irrespective of their individual conception totems or lodge affiliations; in relation to that totem, the men are referred to collectively as the *giṛa* (= fathers). All men of the other patrimoiety call that totem uncle (= M. B. = *namini*), and are referred to collectively as the *gurunulu*. The *giṛa* are the 'bosses' of the totem and perform the relevant ceremonies at the request of the

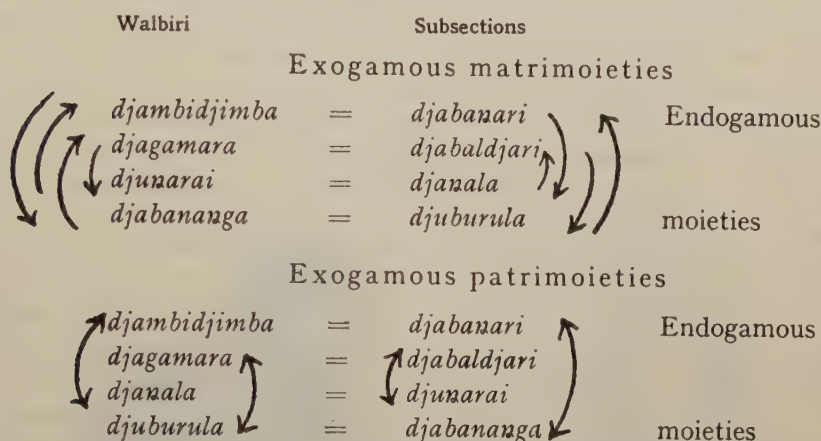
¹ The Walbiri are the Walpari and the Ilpirra mentioned by SPENCER and GILLEN (1899, 1904) and by ROHEIM (1945). See also CAPELL (1952).

² See ELKIN (1938) pp. 60 ff.

³ Walbiri terms are used freely in this paper since they may provide useful comparative data for other investigators.

gurunulu. The *gurunulu* are the 'working boys' who prepare, apply and remove the 'bosses' decorations ⁴. A few totems appear in both patrimoieties, and are distinguished in terms of geographical location of their 'spirit homes' or 'countries'. All totems can be both conception and lodge totems, but possession is determined differently in each case.

9. Medicine men (= *mabanbagulu* or *nangarigili*) still function as important members of the society.



(The = sign indicates preferred marriages, the arrows descent.)

During my stay at Hooker Creek, the Walbiri population varied between 150 and 200. The information on *djanba* presented below is a synthesis of data and opinions obtained by close observation of actual events and from long discussions over a period of about seven or eight months with some thirteen men and two women. (Other informants were, of course, used for other purposes.) The men's ages ranged from about 30 to about 65, most being over 40. All were initiated, married men (*narga*), several were ceremonial leaders (*wiri* = big), and three were medicine men. The women (= *ganda*) were married, mothers, and about 20 and 25 respectively.

Usually, only limited information could be obtained in group discussions with the men. Most of the material here came from individual discussions, especially with the elders, held away from the camp. After the first few months, although I spoke Walbiri only haltingly, I could understand it well enough to work almost exclusively in that medium. With constant practice, it is not a difficult language to acquire.

⁴ Some men translated *gurunulu* as *guru-nulu* = ceremonial business-outside; but the term may perhaps be derived from *gurunu-lu* = armblood-operative case, and so indicate a previous rule that only 'working boys' should contribute armblood for the *giṛa* decorations. No such rule is observed today; but, according to SPENCER and GILLEN (1904) p. 597, it was followed by the Warramuna and Djingili.

Djanba

1. Their Homes

In general, the Walbiri view of *djanba* is similar to the Aranda view of *oruncha* ⁵. *Djanba* are malicious, indeed malevolent beings, who on occasions seem to be wholly immaterial and to possess miraculous powers, yet have many human qualities and frailties. Although they are often the subjects

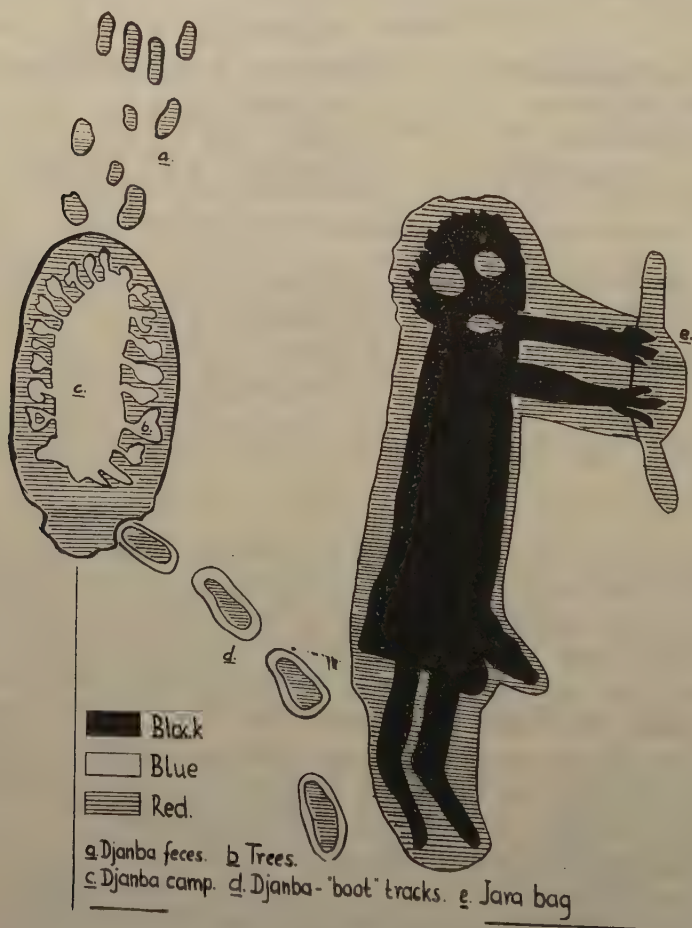


Fig. 1. Djanba searching for victims at night.

of amused conversation by day in the camp, after nightfall the Walbiri fear of them is quite apparent ⁶. *Djanba* are in no way venerated as culture heroes, nor are they regarded as innovators or validators of custom. Rather, they are dangerous nuisances.

⁵ SPENCER and GILLEN (1899) pp. 326 ff.

⁶ BERNDT (1945) p. 205.

They first appeared on earth in the dreamtime (= *djugulba*), and still inhabit it today. There are no *djanba* increase ceremonies since, as was pointed out to me by informants, nobody would want to increase his chances of being killed. In any case, *djanba* apparently breed up like humans. I could obtain no cases wherein *djanba* were possessed as conception totems by humans. FRY (1933, p. 247), however, states that the demons among the Luritja and Pintubi are also totem ancestors. The Walbiri do have *djanba* songs and ceremonies. These are performed by initiated men largely for their instructive and revelatory value. They are useful in teaching younger men all about *djanba*, thus giving them some understanding of, and protection against these dangers.

Although *djanba* are extremely mobile, they do have specific 'countries' (= *nuru*) where they make their camps (= *nura*). These are generally the places where they emerged from, and went into the earth (= *walja*) during the dreamtime⁷. Some of their homes are:

1. *Walanara* — a big rockhole (= *waniṛi*) near, and southwest of the Granites (= *Burgudji*). This country and the *djanba* from it belong to the *djabaldjari-djunarai* patrimoiety.
2. *nurunba* (= pubic hair) — a big waterhole (= *waranba*) near, and south of Mount Singleton (= *Indaramuru*), also of the *djabaldjari-djunarai* patrimoiety.
3. *Binaragul* — on the western edge of the traditional Walbiri country, near Walmala and Warinari country. *Djambidjimba-djanala* patrimoiety.
4. *Junbunawurubala* — somewhere west in Warinari country. My informants were unsure of its actual location and patrimoiety.
5. *Jalandununu* — near Waite Creek. *Djabaldjari-djunarai* patrimoiety.
6. *Djanbagulanu* (= *djanba*-belonging to) — sandhill country (= *djidja*) west of the Wauchope. *Djabaldjari-djunarai* country. (Vide fig. II). There are other sites, the names, locations and affiliations of which my informants were uncertain. For this reason, we cannot assume that *djanba* are predominantly associated with the *djabaldjari-djunarai* patrimoiety.

Most of these sites are within traditional Walbiri bounds, and all informants were emphatic that *djanba* have always existed among the Walbiri, as have their ceremonies and songs. My informants knew the difference between local and imported cults and ceremonies, and were explicit that *djanba* ceremonies, etc., are local in origin. If the *djanba* complex has come to the Walbiri from further south (a possibility, in view of the evidence of the BERNDTS [1945, pp. 181 f., 254 f.] and of WORMS [1952, pp. 551 f.]) it must have been long ago.

2. Djanba in Mythology

Walbiri myths may be classified in several different ways. One useful division is into 'natural history' type myths and 'historical incident' type myths. The latter are those which recount the travels of specific totemic

⁷ WORMS (1940) p. 219.

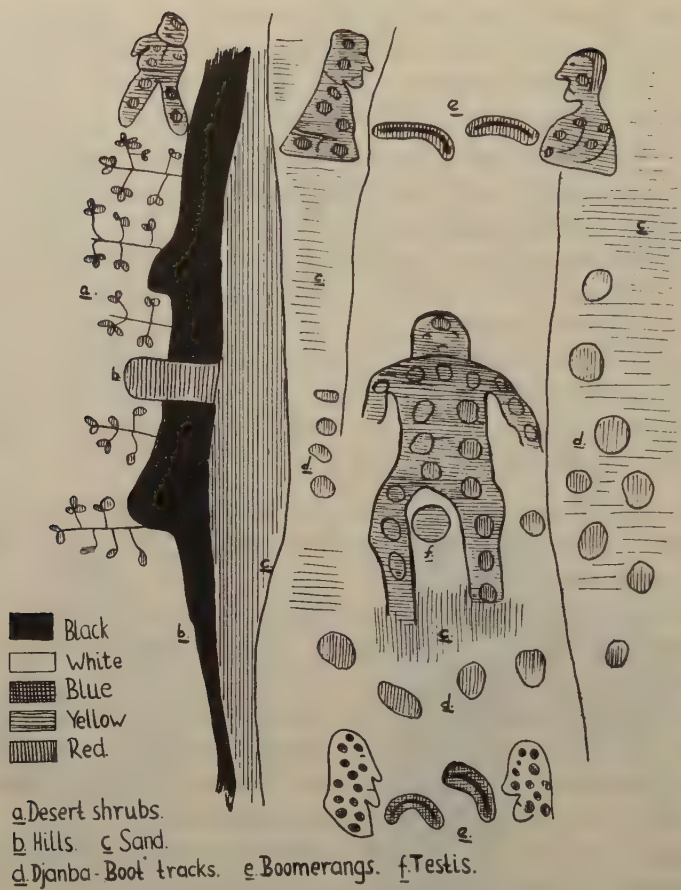


Fig. 2. Djanba fighting at Djanbagulanu.

individuals in the dreamtime and the various situations they encountered. These travels and incidents have particular geographical locations and definite temporal sequences. E. g., in part of the important myth of the Two Kangaroos (= *malu-djara*), the heroes walked from *nuribadu* to *Gandibadu*, where they made stone knives (= *gandi* or *djunma*; *Gandibadu* = stone knives-many). Then they returned to *nuribadu*, where they plucked and ate many 'bush tomatoes' (= *naijagi*). Then they used their knives to make shafts for their spears (= *gulara*). After that, they again walked towards *Gandibadu*; but, hearing a *djanba* whistling there, they detoured and walked on south to *Indaramuru* (= Mount Singleton). There, they slept for three days beside a waterhole. Most of the Walbiri myths I recorded were of this type. I am not, of course, implying that they are necessarily history.

The 'natural history' myths, on the other hand, are not so definitely bound to specific localities, and rarely express a fixed temporal sequence of actions. Rather, they give a generalized description of the habits of a particular totemic species. This description is valid for that species, whatever its dreamtime country. E. g., the bandicoot (= *baguru*), in the early morning, digs a

hole under the spinifex grass (= *mana*). There he sleeps during the heat of the day. At dusk he emerges to romp and copulate (= *mulani*) with his mate. At night they both hunt for food. This sort of account and the accompanying songs refer to all dreamtime and contemporary bandicoots, irrespective of the locations of their spirit centres. Similarly, the ceremonies depicting these actions are the same whether they are performed by actors from the *Bagu-rugulanu* country lodge, or from the *Jaridjara* country lodge. *Djanba* myths, songs and ceremonies per se also fall into this 'natural history' category.

However, *djanba* do appear in minor roles in some of the 'historical incident' myths. Such myths thus help in locating *djanba* countries and in giving a clearer picture of *djanba* qualities. E. g., in the very important Big Sunday (*Gadjari*) myth of the two *mamandabari* men, when these men walked southeast towards what is now the main north-south road, they passed near *Djanbagulanu*. There they saw a large band of *djanba* fighting among themselves with boomerangs (= *gali*). (Vide figure II). Frightened, the *mamandabari* hid in some nearby sandhills and watched the *djanba* killing each other. (*Djanba* are, in a sense, mortal). However, some of the *djanba* noticed the two men and rushed at them, whereupon the *mamandabari* fled south to *Jinabaga*, a honeybee (= *munagi*) centre.

Another myth refers to the dreamtime travels of two *djabaldjari* men from *Wawaldja*, a waterhole between Tanami and the Granites. These men penetrated deep into Warinari country to the west. At *Junbunawurubala* they saw a crowd of *djanba*. Avoiding these, the two men pushed on further, then camped for the night. Soon after, however, several women approached them and warned that the *djanba* saw the heroes go past. The *djanba* were now on their way to catch the two men. (These women may well have been wives of the *djanba*) After sleeping for a few hours, the men dug a large hole (= *ragu*), covered it with branches and spinifex grass, and slept in it for the rest of the night. Just before dawn, the *djanba* surrounded the men's original camp, ready to rush in and kill them. The men's camouflage was successful, however, and they were not detected. After a long search, the disgruntled *djanba* flew off.

Djanba are also encountered in the long and important myth of the straw-necked ibis (= *windigi*) men. Coming from the west, a large party of these men crossed the desert, holding initiation ceremonies wherever they camped. At one camp, a fierce bushfire swept in from the east, and the men had to travel underground to escape it. Emerging at *Julandji*, the exhausted men camped by a creek (= *garu*). Later, they realized that a large number of *djanba* were closing in on them from all sides. Frightened, the men immediately changed into ibises and flew away to the east.

Now these sorts of myths not only tell us that *djanba* are aggressive, sometimes hunt in parties, and use boomerangs; they also suggest just how much the Walbiri fear the *djanba*, whatever they may say to the contrary in the camp by day. I. e., in these myths, even such powerful totemic heroes as the *mamandabari* and the *windigi* men fled when attacked by *djanba*. Despite their own dreamtime powers, they never stood and fought the *djanba*.

Another point of interest is that, when the stage in the corresponding sequence of songs is reached which tells of such an encounter with *djanba*, several of the *djanba* 'natural history' songs are interpolated to emphasise the incident; e. g., '*djanba* are black; *djanba* sit in the sandhills'. This sort of thing also occurs in other song cycles. E. g., when the hawk (= *gilgilandji*) appears at a specific point in the rain (= *naba*) cycle, there is a break in the story while songs are sung which tell of the hawk's habit of catching small marsupials (e. g., *baguru*) for food.

However, for our purposes, the 'natural history' myths and songs are the best sources of information about *djanba*. They draw a remarkably vivid picture of *djanba* and their habits. Since most informants must, in the long run, return to these for their information, much of the following account is based on these myths and songs. These are, of course, supplemented by observation of ceremonies and social situations involving belief in *djanba*. Drawings made by several of my informants also proved to be of great assistance, and copies of some of these are included in this paper. (Vide figs. I, II, III).

3. *Djanba* Attributes and Habits

While there was general agreement among my informants on what a *djanba* looks like, some minor discrepancies were noted in their accounts. Most maintained that a *djanba* is more or less human in appearance, but is much more black (= *maru*) than a blackfellow (= *jaba*). (The Walbiri have light — to mid — brown skins, and their hair ranges from yellow to dark brown). Some, however, stated that a *djanba* has yellowish spots (= *gandawara*)

like a native cat (= *guninga*). There seems to be a confusion here with another sort of evil being, the *gugulba*, which looks, and is spotted like a dog (= *maligi*) (Vide section 8). *Djanba* eyes (= *milba*) are red (= *jalju jalju* = blood-blood) and glaring, his mouth (= *rulba*) is red and gaping, while his black hair (= *manilba*) stands up 'like wire'. Again, I think there is some confusion here between *djanba* hair and the halo-like 'killer's headdress' (= *djirinana*) that he usually wears (vide section 7).

A *djanba* has a huge penis (= *nindi* = tail), always partially erect. He is left-handed (= *djambu-gari* = lefthand-having). (Left-handedness is a matter for comment among the Walbiri; only two men at Hooker Creek were left-handed). A *djanba* can talk

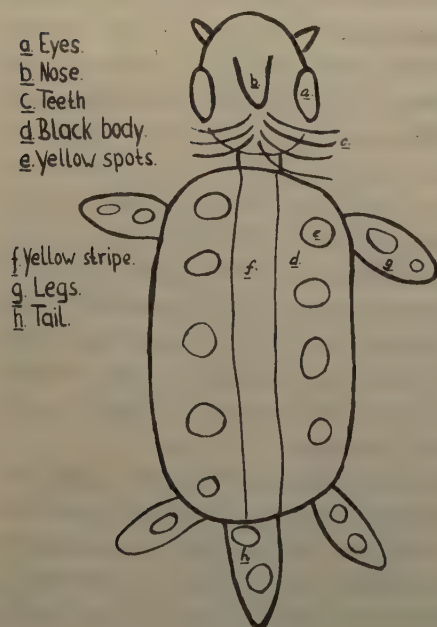


Fig. 3. *Gugulba*.

like a Walbiri if he wishes ⁸; but, as a rule, he prefers to whistle like a bird (= *djulbu*). This habit frequently betrays his presence in the bush at night, and enables men to escape, as it did the *malu-djara*. *Djanba* are not lame or crippled, but they often wear emu-feather boots ⁹.

A *djanba* is believed to be invisible to all but dogs, medicine men and totemic heroes. Dogs can see *djanba* by day (= *bara-nga* = sunlight-in) or by night (= *muna-nga* = night-at). Many times, when the myriad camp dogs have rushed barking into the bush for no apparent reason, the men have told me that this demonstrated the presence of *djanba*. The men naturally would not go out to investigate. Moreover, dogs will attack and hamstring a *djanba* which sneaks up on the camps at night. Either they finish him off by tearing out his throat, or they leave him helpless on the ground, to be killed by a medicine man. For this, among other reasons, dogs are highly prized by the Walbiri; a man would be very hungry indeed before he ate his hunting dogs. Medicine men can see *djanba* by virtue of the power of their magical quartz crystals (= *mabanba*, *nangari*, or *nawa*). Possession of these *mabanba*, inserted in their bodies by certain bush spirits (= *guruwalba*) or other medicine men, also enables them to drive off, or to kill *djanba* ¹⁰.

The invisibility of a *djanba* seems to be voluntary and to arise from two conditions only. One is that a *djanba* usually wears, on his travels the *djirinana* headdress; and a *djirinana* is reputed to make even a human killer invisible to his victim. The other is that a *djanba* travels through the air so fast, he is invisible anyhow. He does not fly like a bird, but 'like a bullet'. He can, however, walk or run when it suits him ¹¹.

By day, his rapid progress through the air is marked by the presence of the whirlwind or willy-willy (= *djuru*), so frequently seen in this area. Not all whirlwinds are thought to be caused by *djanba*, only such as behave 'oddly'; e. g., those which move deliberately through the camp, blowing down first one bough shade (= *jama* or *nandi*), then another. Certainly, even to our eyes, whirlwinds do on these occasions seem to behave perversely, as though looking for camps to wreck. If a medicine man is present, he rushes at the whirlwind, shouting and hurling (ordinary) stones (= *buli*) at the *djanba* which only he can see in its centre. This of course usually succeeds in 'driving' off the whirlwind; but, if it fails, he will beat the dust cloud with his spearthrower which contains some of his *mabanba* power ¹². This always succeeds, because *mabanba* react on *djanba* very much as people believe that holy water does on werewolves, vampires, etc. Only the medicine man dares attack the whirlwind thus; the other men sit by silently. I have observed this sort of situation several times ¹³.

⁸ WORMS (1940) p. 219.

⁹ ROHEIM (1945) p. 89; WORMS (1940) pp. 218 ff., (1952) p. 551.

¹⁰ ELKIN (1945) passim; PETRI (1952) section IV, 1; CAPELL (1952) pp. 117 ff.; BERNDT (1945) pp. 160 ff.

¹¹ WORMS (1940) p. 219.

¹² *Bigidi* is the Aranda-type spearthrower, *wanmai* the Warramuna-type; Hooker Creek Walbiri make and use both types.

¹³ *Kurangara* dance number 5 described by LOMMEL (1952) p. 89 may well represent such a situation. Cf. WORMS (1940) p. 219.

Being invisible, a *djanba* can fly through a camp and steal anything he fancies — weapons, red ochre, food, clothing. Indeed, he can steal from white men's stores and houses, and my informants scoffed at the suggestion that perhaps locked doors would stop him. Nevertheless, whenever Walbiri were ill and had to sleep overnight in the settlement 'hospital' (a galvanised iron shed), not only did they always insist that several relatives must also sleep with them; but they would also barricade all the hospital doors to keep out the *djanba*. They could see no inconsistency in this behaviour when I commented on it.

White men's persons, however, are believed to be immune from *djanba* attacks. As a proof of this, Walbiri men often pointed out to me how white men, including myself, would sleep alone in the bush without being harmed. The clearest expression of this viewpoint emerged one night during the Big Sunday ceremonies. The men, novices (= *burunjuru*) and I were camped on the ceremonial ground (= *ganala*) out in the bush. A strange noise sent all the dogs out into the darkness, barking furiously. Immediately, following the usual practice in these cases, all fires were extinguished and everyone sat quietly, looking most apprehensive. Finally, one man advanced cautiously to the edge of the clearing and shouted into the trees: "Keep away, *djanba*! There is a white man here. He has a gun to shoot you!" A minute or so later, after Abe's courageous action, the dogs returned quietly. This proved clearly that my presence had frightened off the *djanba*¹⁴.

The invisibility of a *djanba* also enables him to copulate with a woman who is sharing the same blankets as her husband, without the husband's being aware of anything untoward. *Djanba* are often referred to as fornicators (= *gura-nga* = vulva-in or *gura-ndji* = semen-ing). The same terms are used of human lechers or 'larrikin buggers' (pidgin English). Obviously, the assumed ability of *djanba* to steal and to seduce without being detected can provide useful explanations or rationalizations of some rather awkward social situations.

Nevertheless, it can happen that a *djanba* is surprised by humans while he is sleeping in the bush without his headdress. If so, he rapidly scoops a hole in the ground, lies in it and covers himself with sand. This camouflage is invariably successful. Then, as the unsuspecting men walk past, he rises up behind them and stalks them silently.

While, as we saw in the myths mentioned above, *djanba* sometimes hunt in packs, usually they prefer to live and hunt individually. The camp of a *djanba* is generally in a rockhole in thick scrub. There he lives with his wife, for *djanba* are monogamous¹⁵. The wife is always a mortal, although exceptionally clever woman, abducted by the *djanba* while she was out gathering food alone. (This is one reason why Walbiri women today usually forage together in parties.) Apparently, the sexual prowess of the *djanba* keeps her contented and unwilling to return to her rightful, human husband. None

¹⁴ LOMMEL (1952) pp. 79, 86.

¹⁵ WORMS (1940) p. 219.

of my informants had ever met the wife or widow of a *djanba*. It seems that the progeny of such unions are always male *djanba*, but my informants were none too clear on this point. One stated that this must be so, otherwise *djanba* would eventually be killed out by medicine men and dogs. Also, nobody had heard of a female *djanba*.

Each morning (= *munałjuru*), the *djanba* awakes and decides he will hunt for food (= *guiju* = flesh food, as distinct from *miji* = vegetable food) and for human victims. He tells his wife this, then, going to the creek or or soak (= *muldju*), he provides her with enough water (usually in buckets stolen from white men)¹⁶, for the day. Always he warns her to be sparing with this water, so that she will not have to go out alone to obtain more. He also tells her that he will return before the next dawn. Then he dons his *djirinana* headdress and emu-feather boots, takes his boomerangs and his boomerangs and his woven 'cursing bag', and sets off¹⁷.

The boots (= *gurdaidji-budu* [pidgin English] or *wanjia-wulia* = *djanba-foot*) are the same as those made today by Walbiri men and those depicted by SPENCER and GILLEN (1899, p. 479). Each boot is an oval pad, about 10'' long by about 6'' wide by about $\frac{3}{4}$ '' thick, comprising an interwoven hairstring (= *bururu*) base covered with emu-feathers (= *narari*) stuck on with arm-blood (= *gurunau*). The whole is reinforced with hairstring stitches, applied with a wooden version of a curved, pack needle, about 6'' long by about $\frac{1}{4}$ '' wide by about $\frac{1}{8}$ '' thick. (This idea has no doubt been acquired on cattle stations). Hairstring loops are stitched to the pad to form a sandal. The whole job takes about eight to twelve hours' work. Any initiated Walbiri man can make these boots, and there is little secrecy attached to their manufacture. I have seen men working on them while joining in ceremonial singing in the bush. Women, however, should not see them.

The 'cursing bag' (= *jara*, or *jila*) is a fairly small bag woven from hairstring. I have not seen one. The *djanba* has two of these and, before setting out, he holds them to his mouth and songs curses into them. One he leaves at his camp to provide a reserve of power for the other which he carries with him. He can use this weapon in several ways, to be described later. Similarly, before setting out, the *djanba* scoops a small hole in the ground, places his boomerangs over it and sings curses into them in a harsh, staccato fashion (= *dji:uru*). The slightest blow from the boomerangs thus treated will be fatal to humans, and the boomerangs will never miss their target. In one of the historical incident type myths, two *djunarai* brothers from *Wawaldja* fought in the dreamtime; one killed the other by using this technique of *dji:uru*, which he had somehow acquired from *djanba*. Some humans can use it today.

At first, the *djanba* walks slowly from his camp, then he runs and hurls himself into the air. He travels thus for several hours and for many miles

¹⁶ There is no suggestion that *djanba* specifically employ white men's goods or techniques. Cf. LOMMEL (1952) pp. 83, 84.

¹⁷ WORMS (1940) p. 219.

(as far, according to my informants, as an aeroplane would), then camps under a shady tree. The *djanba* does not travel in the heat of the day because he fears this would ruin his boots. Before settling for his midday sleep, he lights a firestick (= *nidji*) and sets it in the ground to act as a clock. When it is burned away, he knows it is time to resume his journey. On these trips, he is usually accompanied by one or other of his familiars, either the blue and white wren (= *djiwiljiriljiri*) or the crow (= *wanala*, or *ganga*). (Amongst the Walbiri, crows have a bad name as libertines, and blue and white wrens as gossips). The familiar's task is to sit in the tree above the sleeping *djanba* and to keep a sharp lookout¹⁸. He wakes the *djanba* if he sees or hears anything suspicious, if he thinks the *djanba* is drifting into too deep a sleep ('losing himself'), or, if nothing happens, when the firestick is consumed.

It is worth noting here that I have no information of any significant relationship existing between *djanba* and the pirinti goanna (= *bulalba*). SPENCER and GILLEN (1899, pp. 389 ff.) cite Aranda accounts of *oruncha* killing and eating *echunpa* or pirinti-men. PINK's northern Aranda informants called these pirinti-men *dzonba* (1933, p. 178). However, Walbiri myths indicate clearly that the *bulalba* man is a great libertine and practitioner of love magic.

A *djanba* does not sleep as humans do. First he kneels, sitting back on his heels, then looking around slowly he 'sings' himself to sleep. As he does so, he leans forward slowly from the kneeling position until his right cheek is flat on the ground. Still holding his weapons, he lets his arms lie flexed on the ground on either side of his head, and spreads his knees wide apart. The general effect is that of a frog squatting. When he wakes, he straightens himself up just as slowly, looking around vacantly as he emerges from the deep sleep into which he has sung himself. My informants could not tell me the significance of this unusual behaviour. To them, it is simply a deplorable *djanba* habit.

4. *Djanba* as Killers

Setting off again in the cool of the afternoon, the *djanba* first hunts animals for food, then looks about for human victims. He rapes (= *mulani*) any lone woman (= *ganda djinda-gari* = woman-one-being) he meets, then kills her either by twisting her head (= *djuru*, or *walu*) back over her shoulder (= *djimanda*), or by forcing her mouth open and thrusting his *jara* bag down her throat (= *nuganu-nuganu*). These are essentially 'physical' murders (= *bindja*). Apparently no medicine man can revive a person killed in this way, which provides one convenient explanation if is treatment fails. The *djanba* throws the woman's body (= *balga*) into a nearby rockhole and goes on. The *djanba* is not a cannibal (= *nani-ndja-banu* = eat-ing-many); rather, he kills for the sheer pleasure it gives him. My informants were definite on this point, contrasting the behaviour of *djanba* with that of *gugulba* and

¹⁸ Although the *kurangara* songs cited by LOMMEL (1952) p. 90, are certainly not Walbiri, song 5 may refer to *djanba* familiars.

mamu, which are cannibal beings (vide section 8). Also some cited the reputed cannibalism of the Lunga tribe as a further example of behaviour quite different from that of *djanba*.

When a *djanba* encounters a man alone in the bush (= *bala*), he may simply choke him with his *jara* bag, or twist his neck, then throw his body into the bush. But more often he adopts other methods of killing, some of which are very similar to the *yabou*, *vele* and *vada* of Melanesia and New Guinea described by HOGGIN (1935) and to the Murngin techniques described by WARNER (1937, pp. 193ff). In one method, the *djanba* ties the *jara* bag to the hairstring armlet (= *waguldji*) around his left bicep. Aiming his extended left hand (= *raga*), he 'fires' the bag's power into his victim 'like a bullet'. (Walbiri men are very impressed by the lethal power of rifles. The same description of a curse also appears in Ooldea, South Australia¹⁹). The curses somehow materialize into an object, e. g., a bone (= *juraunu*), a stick (= *wadia*), pearlshell (= *djagulu*)²⁰, and 'split' the victim inside. Or the bag may be held extended in both hands and jerked towards the victim 'like a crowbar'. The effects are the same. Humans can also use these techniques (including the curses), a tin matchbox being substituted for the bag. Struck by the 'solidified' curses, the victim falls dead. The *djanba* thereupon crouches over the corpse (= *bindja-wanu* = the killing-from) and sings softly into his ear, so that the victim gets to his feet in a trancelike state. The *djanba* then whispers to him several times: "You will go to your camp. You will remember nothing of this. You will know no-one." He then faces the victim in the direction of his camp and pushes him to start him walking. When the victim reaches his camp, he fails to recognize even his close friends and kin. He cannot answer questions about his obviously changed condition. Unless he is treated quickly by a medicine man, he will die permanently within two or three days. The point of this delayed death seems to be to enable the *djanba* to cover his tracks and to get well away from the locality.

Another variation in the technique of the *djanba* is for him to choke the victim with his *jara* bag and then, thrusting his hand into the man's anus (= *guna*), to pull out a length of his intestines (= *guna*). Taking out his stone knife, the *djanba* cuts off several feet of the intestine and tucks this into his own hairstring belt (= *njaminuru*). He then ties the end of the remaining intestine with hairstring and pushes it back into place inside the victim. Then, as described above, the victim is revived and sent back to his

¹⁹ BERNDT (1945) p. 174.

²⁰ Several pearlshell phallicrypts (= *djagulu* = *buugana*) were owned by Hooker Creek Walbiri. These were incised with meander patterns, 'horseshoes', or natural representations of birds and fish. The Walbiri acquired these from their western neighbours and assumed that they came originally from the salt water near Wyndham. Any man could own these shells and women could see them. Only rainmakers (= *nabadjagu*) used them in various ways in their rites. Other men simply valued them for their appearance, although they were not worn. However, ROHEIM (1945) p. 84, states that Ilpirra wear *takuli* over their penes as a form of love magic. I did not observe this at Hooker Creek.

camp to die. He will die unless a medicine man can track down the *djanba* and retrieve the missing piece of intestine ²¹.

5. The Medicine Man versus Djanba

The medicine man's curative techniques are pretty much standardised for all these situations. When the victims return to his camp, the medicine man can at once diagnose the general cause of his condition, simply by observing the victim's vacant expression and apathy. The medicine man immediately rubs his own body to produce *mabanba* crystals which he then rubs into the victim's head, chest (= *manali*) and belly (= *mialu*). This action should neutralize the effects of, and drive out whatever is presumed to be inside the victim. This process is supplemented by the medicine man's strenuously sucking these parts of the victim's body. If, after some hours of this sort of treatment, the victim is no better, the medicine man realizes that the *djanba* has also abstracted some portion of the victim's body, and he changes his tactics accordingly.

Withdrawing from the group of relatives which always gathers round to comfort a sick person, the medicine man goes into a state of deep contemplation, perhaps even of trance. During this, he (mentally) sends out his familiar to locate the *djanba*. This familiar is a small, nonmaterial lizard (= *ganari*) which resides in the medicine man's left shoulder — again, the stress on the left hand. The *ganari* appears to be a mobile manifestation of the *mabanba* power. All other Walbiri men have their familiars, too; this familiar is a flat lizard (= *nuwa*), smaller than *ganari*, which also lives in the left shoulder. It functions when its owner is awake, and warns him of future events and impending troubles. The *nuwa* is regarded as a mobile manifestation of that part of a man's spirit (= *bilirba*) which is acquired through physical contact with the string-cross (= *wanigi*) representing the man's particular totemic lodge. The *nuwa* is distinct from the *djunguru*, which is a person's conception totem in mobile form and which functions when its owner is asleep and dreaming. Women have *djunguru*, but no *nuwa*. *nuwa* cannot go out to track down *djanba*; they are not strong or clever enough ²².

If the medicine man's *ganari* succeeds in locating the *djanba* (who may by then be hundreds of miles away), and if it evades detection and destruction by the *djanba*, it returns to the medicine man with the required information. Taking *mabanba* from his body, the medicine man uses his spearthrower to drive them in the direction of the *djanba*. These *mabanba* will force the *djanba* to flee and, simultaneously, to release that part of the victim's body which he is carrying. The missing part automatically and immediately returns to its proper place inside the victim. He should then recover quickly. If he does not, however, it is assumed that the medicine

²¹ PETRI (1952) section II, especially p. 178. Unfortunately PETRI's material (Bremen 1950) is not available to me.

²² PETRI (1952) section IV, 2; ELKIN (1945) *passim*.

man's familiar miscalculated the *djanba* location and that the *mabanba* did not strike the *djanba*. Nothing more can be done for the victim who dies.

In all the time I was at Hooker Creek, I did not encounter any illnesses, fatal or otherwise, which were presumed to have been caused in just these ways. This no doubt was because few Walbiri ever ventured into the bush alone, specially at night; on the rare occasions that they did, they promptly fled to the camp at the first suspicious sight or sound. However, there were other cases of illness which were ascribed to the activities of *djanba*, and these usually followed one pattern. A man would wake one morning, feeling ill or generally miserable. He could be suffering from severe indigestion, incipient influenza, earache, migraine, rheumatism, or any of a dozen other complaints. His first thought would be that during the night a *djanba* had evaded the dogs, crept up to his camp and split him with a *jara* bag. The victim would be sure that he now had 'something' inside him, causing the pain. Only rarely was the splitting ascribed to human sorcery. If asked why the *djanba* had selected his camp rather than another, the victim almost always told me that it was his own fault because he had made too big a camp fire (= *walu*). It is well known that *djanba* for miles around are attracted by a blazing campfire.

Treatment in all these cases was standard. One of the four medicine men in the camp was called in, usually one counted as a 'countryman' (= *walaldja*) of the victim. He would remove the 'something' from the victim by inserting *mabanba* and by sucking the affected part. Also, he would crouch over the victim, softly singing the same sorts of curses with which the *djanba* impregnated his *jara* bag. This ensured that they, and the something would recoil on the *djanba*. Following this, the patient would try white man's medicine at the sickbay. Between the psychological effect of the medicine man's treatment and the physiological effect of the white man's treatment, recovery was usually rapid. The medicine man received most, if not all the credit for such success.

Some cases can, however, end fatally. E. g., I was told how, one morning a couple of years ago, a *djabunari* man was found lying dead in his camp at Yuendumu. Nobody had heard anything unusual during the night; and the local medicine men had diagnosed it as a case of neck-twisting by a *djanba*. Nothing could be done for the victim.

During the Big Sunday ceremonies which were held in February-March, 1954, I observed a very interesting and instructive example of the detection, and driving off of a *djanba*. While these ceremonies (= *buariiba*) were in progress, it was usual for the secluded novices to hunt each day in the care of their guardians (= *maliara* = men who have been right through these ceremonies before). They would cover some twenty miles in the seven or eight hours they were away each day. Since the country was rough and fairly waterless, and the sunshine temperature between 120 and 130 degrees F., this was quite a gruelling discipline. One evening, when they all returned to the ceremonial ground, Silent *djambidjimba*, one of the guardians, was obviously very distressed. He appeared to be suffering from a severe attack of sunstroke. Collapsing in his swag, he looked very miserable and called on

Danny *djunarai*, an old medicine man, to treat him. Silent himself was a medicine man, and he had decided that his headache and nausea were caused by a *djanba* having projected 'something' into his head while he was hunting. Danny examined Silent very carefully and agreed with this diagnosis.

As Silent lay in his swag, Danny spent several minutes rubbing, with his bare hands, his own ribs and armpits in order to obtain *mabanba* crystals. Then he rubbed Silent's head firmly so as to insert these *mabanba*. Lying lengthways on top of Silent, Danny sucked very strenuously at his temples for several minutes, after which he walked, holding his throat firmly with one hand, some ten yards west of Silent. Scooping a shallow hole in the ground, he spat copiously into it. This was disposing of the 'something', and Danny held his own throat to make sure that the 'something' did not enter his body in the process. This sequence was performed five times. Then Danny abstracted more *mabanba* from his own body and rubbed them into Silent's head, singing softly the while. After about half an hour of this, Silent's headache had not abated, so Danny decided that the *djanba* must be still in the vicinity of the camp, projecting more 'somethings' into Silent's head. He thereupon carefully searched the ground for several hundred square yards all around Silent, eventually finding 'traces' (unspecified) of the *djanba* some five yards to the east of Silent.

Moving another five yards further east, Danny scooped a small hole in the ground, rubbed a *mabanba* from his stomach and placed this in the hole. Then he struck the *mabanba* down into the ground with one firm blow of his spearthrower. This *mabanba* then formed a barrier which the *djanba* could not pass if he tried to flee to the east. Taking another *mabanba* from his stomach, Danny held it in his left hand about six inches above the ground and struck it smartly with his spearthrower, so that it travelled parallel to the ground and 'through' Silent's head to the west. This was done to drive the *djanba*, which was hovering between Silent and Danny, through Silent's head and body. The *djanba* was thus forced to remove the 'something' from Silent as he passed through him and fled to the west. Moving closer to Silent, Danny repeated this action, this time sending the *mabanba* through Silent to pursue the *djanba* which was then some yards to the west of Silent. Trotting rather rheumatically past Silent, Danny pressed another *mabanba* from his stomach into the ground a few inches to the east of Silent's left foot. This *mabanba* he struck with his spearthrower, driving the *djanba* further west. Following up the track of the *djanba* for about ten yards to the west, Danny drew a line across it with his spearthrower. This action 'cut' the track of the *djanba* and prevented him from doubling back to attack Silent again. Returning to Silent, Danny pressed another *mabanda* from his stomach into the ground beside Silent's right foot and hit this towards the *djanba*. This drove the *djanba* right away to the west into the bush. Danny followed up the track of the *djanba* for about 100 yards and cut it again with his spearthrower. Silent was now safe from further attacks from that *djanba*. Danny then continued rubbing *mabanba* into, and sucking Silent's head to make sure that nothing was left in it by the *djanba*.

I, of course, saw and heard nothing in the neighbourhood at any stage of the proceedings which could be interpreted as being a *djanba* or his tracks. Nor did I see Danny attempt any sleight of hand to produce material objects which could represent either the *mabanba* or the 'something' in Silent's head. Other men present (and this was all done quite publicly) stated that they too saw nothing; but added that, as we were not medicine men, we could hardly expect to do so. Silent, however, told me later that he could see everything that was going on, and could see how Danny was chasing away that *djanba*. It was evident that all present firmly believed that all this occurred in fact. Shortly after Danny's treatment, Silent slept soundly. Next morning, he felt quite well and went out hunting again with the novices.

6. Djanba and Transition Crises

It is probable that the *djanba* explanation was so easily adopted in the situation described above simply because it occurred during the Big Sunday ceremonies. That is to say, Walbiri men are believed to be peculiarly vulnerable during transition rites because (and the Walbiri are explicit about this) these involve ritual death. *Djanba* are quick to seize on these opportunities to acquire fresh victims. Medicine men therefore have to be very much on the alert during these ceremonies. However, they themselves are especially vulnerable during their own transition rites, i. e., when they are being 'made' by *guruwalba* out in the bush²³. For this reason, the *guruwalba* speaks to the medicine man in-the-making only with a subdued tongue-clicking. Normal speech would attract the *djanba* who would, apparently, easily overcome the *guruwalba*. The already ritually killed medicine man would then be a helpless target. The case of Silent indicates that mere possession of *mabanba* crystals is not a protection against *djanba*; these have to be used in specific ways.

It is the young novices, however, who must be most closely guarded from the attentions of *djanba*. During their preliminary seclusion before circumcision, novices are shown certain *malu-djara* ceremonies by the older men. Throughout the singing, preparation for, and performance of the six or seven such ceremonies that I witnessed, one or other of the medicine men was roaming around outside the ceremonial clearing (= *guridji* = shield), searching for traces of *djanba*. Sometimes these traces were found, and the medicine man at once went into a complicated routine with his *mabanba* (similar to that described above) to drive away the *djanba* and to cut his tracks.

When the general ceremonies presaging the actual circumcision were about to start, certain elder brothers and/or mother's mother's brothers of the novices had to run rapidly around the edges of the *guridji*, scattering handfuls of dust in the air. This dust blinded any *djanba* lurking nearby, so that they could not see the novice as he was pressed against the *wanigi*

²³ CAPELL (1952) p. 117 f.

and as he was circumcised, these being his most vulnerable moments ²⁴. Earlier during the circumcision ceremonies, the long, incised boards (= *jarandalba*) were produced. These are extremely secret, and most of the women had to cover their heads with blankets in their presence. However, while the men danced with the boards, two or three old classificatory father's sisters of the novices danced to one side of the group and scattered dust in the air. This was to protect the other women from attacks by *djanba*, since their proximity to the *jarandalba* had made them extremely vulnerable. These were among the very few occasions that women participated actively in religious ceremonies.

Similarly, when the novice had been circumcised and was shown the knife, the bullroarers (= *windilburu*) and the *wanigi*, certain of his ritual friends (= *bilarli*) supported him. They clicked their fingers continuously and made curious 'squkking' noises with their lips. These noises also kept the *djanba* at bay. In ordinary daily life, whenever a man sneezed, any of his *bilarli* who were present always made these same noises. These, they believed, prevented *djanba* from seizing any part of a man's spirit which may have been expelled by the sneeze. This is, of course, quite analogous to the common English practice of saying 'God bless you' when a person sneezes. Such finger clicking and 'squkking' are really the only weapons the ordinary Walbiri man has against *djanba*, and these are weapons of defence, not offence ²⁴.

It was only on these occasions of initiation and sneezing that I was told that *djanba* try to steal men's spirits. I was rather puzzled by the specificity of this revelation of another facet of *djanba* character until old Danny *djunarai*, medicine man and ceremonial authority, enlightened me. This belief, he said, is actually a popular fallacy. Spiritstealing is really the province of *mamu* and *gugulba*, evil beings distinct from *djanba*. These precautions were really aimed at them (vide section 8), but will nevertheless keep *djanba* away, too. According to Danny, all *djanba*, *mamu*, *gugulba* and the like are rightly lumped together as 'evil beings' (= *djudju*); but, as a result, less knowledgeable men tend to confuse their characteristics and habits. For all practical purposes, however, this makes no real difference, since medicine men are the one true protection against them all.

Turning to the Big Sunday ceremonies, which are also transition rites, we find again the belief that the novices here are especially vulnerable to *djudju* in general and to *djanba* in particular. What is most interesting is the way in which this belief is explicitly employed by the older men as a basis for effective social control over the younger. In a general way, we have already seen this aspect of social control emerging in other situations involving belief in *djanba*. E. g., such belief effectively prevents most women from going off into the bush alone at night to entertain lovers. This suits Walbiri husbands who, by and large, are fairly suspicious of their wife's intentions. Similarly, the belief in *djanba* provides socially approved explanations of

²⁴ TINDALE (1935) pp. 209, 214, observed similar actions during a Pidjandjara initiation ceremony, but does not state if they were meant as protection against evil spirits.

illness, since it usually restrains people in the camp from openly blaming others for sorcery. Life in an Aboriginal camp would be intolerable if such suspicions were allowed free expression; there would be no end to the arguments and fights.

Normally, when the Big Sunday is in progress, only women and children remain in the main camp. The men should all live on the ceremonial grounds for weeks at a time²⁵. Husbands, therefore, can rest easily at night only if they are sure that no other men are slipping back to the camp to take advantage of their absence. Generally, all married men observe this rule of ceremonial residence, if only for reasons of enlightened self-interest. But this is no guarantee that older, unmarried novices would not violate the rules of seclusion, and double back to the camp when they were supposed to be away hunting or fetching water. Therefore, the rule is that wherever the novices go, they go as a group under the eyes of the guardians. Furthermore, whenever they are on the move, they have to keep up a continual trilling noise (= *djunbu mani*) made with their lips. This noise, the novices are told, will frighten off the *djanba*. The moment they stop making it, the *djanba* will be able to attack them. However, older men told me quite explicitly that this trilling had the second function of keeping them informed of the novices' whereabouts and of warning off any women in their vicinity.

Belief in *djanba* was also employed in another way. Always, after Big Sunday ceremonies were revealed to them, the novices were driven from the clearing by the older men, who pursued them with furious shouts. As well, two or three men would run behind the novices, swinging small, very sacred bullroarers (= *mandagi* and *mana-baganu* = spinifex-hit)²⁶. The novices were told that the shrill screams of these bullroarers were the cries of *djanba* who would kill them if they looked back. This was intended to keep the nature of these bullroarers secret from the novices until the end of the Big Sunday. Then they were allowed to examine and to swing these objects. If a novice did look back, he would, claimed the old men, be dragged from the group immediately and stabbed in the throat with these same, sharp bullroarers. His body would then be shown to the other novices as an example of punishment by the *djanba*. While I did not observe any novices venturing a backward glance, I doubt if they did attribute the sounds to *djanba*. All had had previous acquaintance with bullroarers at their circumcisions.

Among the Walbiri there is also a strict rule that men should not fight, or even argue on or near ceremonial grounds, or during ceremonies. If they do, the disturbance will inevitably attract *djanba*. These will lurk nearby until night-fall, then sing curses into the culprits. Next morning, the culprits will awake feeling ill, and will call in a medicine man to cure them. He will as usual, quickly determine that their condition is due to an attack by a *djanba*; but he will refuse to treat them. Instead, he will tell them that they have done wrong and deserve to die. This sanction does in fact seem to be

²⁵ ROHEIM (1945) p. 109.

²⁶ SPENCER and GILLEN (1899) p. 347; ROHEIM (1945) p. 109.

fairly effective. I observed only two cases of quarrelling during ceremonies, one of which was not serious. The other, however, was, and developed into a full-blooded fight. It was started by a rather stupid *djabanari* man, who was quite in the wrong in his argument. When, on subsequent days, I commented on the fact that he had not sickened, several men evinced surprise at his good fortune. However, their belief in the validity of the *djanba* sanction was obviously unshaken by this negative case. It was simply dismissed without any further attempt at explanation.

While these accounts of the 'secondary' functions of Walbiri belief in *djanba* are very instructive, they should not, however, be taken to obscure the widely-held belief that novices are genuinely in danger from attacks by *djanba*.

7. Djanba Ceremonies

The preceding accounts of *djanba* and their habits clarified, to a large extent, the meaning of the *djanba* ceremonies I observed at Hooker Creek in December, 1953. It should be stressed again that these were not considered to be increase ceremonies, but were expository in intent. In connection with this, it is also worth noting that I saw no *djanba* bullroarers, although bullroarers of various types do exist for all other dreamtime beings²⁷. Since these ceremonies were, in some respects, atypical of Walbiri ceremonies generally, they are here described in some detail.

At about noon on a Saturday, some twenty men of all subsections assembled under a bloodwood tree (= *worgali*), about half a mile north of the main camp. This site had been used previously for other ceremonies. There was nothing special about it; it was simply convenient. Thick box, wattle and bloodwood scrub shielded the men from the camp and the women's eyes. All these men were subincised, but some were unmarried. Others joined them later. Soon after assembling, most started singing those songs which described, in shorthand fashion, the activities of *djanba*. These were the 'natural history' type of songs. Meanwhile, old Danny *djunarai*, the medicine man, produced from his hessian sugar-bag several bundles of feathers — some emu tail-plumes, some the red-barred, black tail-feathers of the black cockatoo (= *jirandi*). Abe *djanala*, about 38 or 40, and Alec *djabaldjari*, about 40, prepared twelve smooth, straight wands, about twelve inches long and $\frac{1}{4}$ " in diameter, pointed at one end. To the blunt end of each they tied about six cockatoo feathers, using wool borrowed from me. Normally, hairstring would have been used. Tony *djunarai*, about 20 or 21, pierced his forearm with a sliver of glass, and spurted about half a pint of blood (= *gurunuu*) from it into the hollow grip (= *miri* = knee) of a softwood shield (= *guridji*). In all ceremonies for all totems, armblood may be contributed by any man of either patrimoiety. (This statement, frequently made

²⁷ See SPENCER and GILLEN (1899) pp. 326 ff., on *oruncha* bullroarers, and compare their accounts and illustrations of *oruncha* ceremonies with that given here. Also WORMS (1942) section V; LOMMEL (1952) pp. 82 ff. and illustrations.

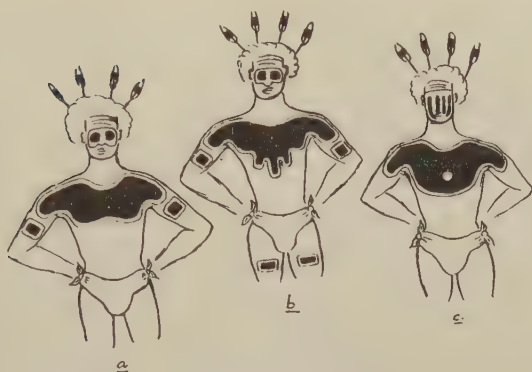


Fig. 4. Djanba decorations.

by the men, was confirmed by my observation of some fifty different ceremonies.) Tony later contributed more armblood when this lot was consumed. Other *djabaldjari* and *djunarai* men then soaked the feathers in the blood and stuck with the vegetable down (= *maraguru*) on them to form two broad bands. The completed objects (= *djirinana*), to be worn in the actor's hair, represented the *djanba* headdress. They also represented the headdress of leaves, hairstring and small bullroarers (= *mandagi* and *mana-baganu*) worn by human murderers and avengers who wish to remain invisible to their victims²⁸.

Manufacture of the *djirinana* proceeded slowly, as it and the singing were broken by frequent pauses for gossiping and joking. This is usual during Walbiri ceremonial preparations. At about 2 p.m., the *djabaldjari* and *djunarai* men began decorating the two men chosen to be the first actors — Donny *djabanari*, about 45, and Jim *djabaldjari*, about 45. As usual the actors were chosen after a general and meandering discussion by all present. Normally, the opinions of the senior men of the *giṛa* patrimoiety have most weight in these discussions. The fact that the decorators and the actors were in this case of the same patrimoiety appeared to violate the *giṛa-gurunulu* rule; but several men pointed out to me that *djanba* ceremonies belong to both patrimoieties, so that the rule need not be followed rigidly where they are concerned.

The actors first had their heads and upper torsos well rubbed with fat (= *djara*) and red ochre (= *julbu*). Then the outline of the pattern (= *namba* = generic term for all symbols, and may derive from 'number') was painted on with armblood, a brush (= *ninjanga*) of eucalyptus leaves being used. Vegetable down, whitened with flour, was stuck on the blood. The intervening spaces were filled in with powdered charcoal (= *birailji*) obtained by burning the corklike bark of the beefwood tree²⁹. Both actors wore the same design (vide fig. IVa).

²⁸ C. f. the *inurunina* pointing sticks of the Aranda *oruncha* in SPENCER and GILLEN (1899) p. 333; the Unambal *jinbal* in LOMMEL (1952) p. 83; and the Bad *wadanjara* in WORMS (1942) p. 219.

²⁹ LOMMEL (1952) p. 89.

Using their boomerangs as scrapers, two younger men of the *djambidjimba-djanala* patrimoiety (i. e., *gurunulu* to the actors) meanwhile cleared a space (= *jalu*) about twelve feet in diameter in the spinifex grass on the east side of the tree. Considerations of shade seem to dictate the orientation of most clearings. The men all sat around the western circumference, while the two actors kneeled, one behind the other and facing east, in the middle of the clearing. A shield and a spearthrower were given to each actor to hold. At a signal from old Danny, each actor bent forward from the kneeling position until his right cheek was flat on the ground and he was lying in a frog-like position. This requires great suppleness. They held this position for about two minutes, the whole action representing *djanba* singing himself to sleep in the bush. Larry *djunarai*, about 35, kneeled behind the actors and very slowly beat the ground with a heavy, hardwood shield (= *mida*). Disturbed by this noise, which represented the familiar's warning, the *djanba* awoke, straightened up slowly and looked about slowly and carefully on all sides. They stood up and walked slowly in single file towards the east, carrying their weapons. Their speed increased until they broke into a high-stepping run which represented *djanba* flying. About 100 yards east of the group, they suddenly crouched down flat as before, hiding behind a big tussock of spinifex and facing the group. The *djanba* slept again. When Larry, still in the clearing, beat the ground again, they awoke, looked around and set off to the south, breaking into a run. Fifty yards further on, they again crouched and slept. This sequence was continued until the actors had covered a wide circle to the south and west, returning to the clearing where they crouched for the last time. Then members of both patrimoieties stepped in and removed their decorations.

This also was unusual, since there is normally a strictly observed rule that only members of the opposite patrimoiety can remove actors' headdresses. The whole performance lasted some ten minutes, which was roughly twice as long as the usual ceremonial episode among the Walbiri. The ratio of several hours ceremonial preparation to several minutes actual performance (miming, not dancing) is typically Walbiri. In the men's eyes, the preparations and their concomitant singing are just as sacred and significant as the performance itself. The singing makes the decorations, and hence the actors sacred.

At about 2.40 p. m., the singing resumed, and *djabaldjari-djunarai* men decorated Abe *djanala* and Larry *djunarai* (i. e., members of both patrimoieties) with similar patterns (vide fig. IVa-b). By 3 p. m., they were ready to begin, and performed the same sequence of actions to the accompaniment of the shield beating the ground. As before, no singing accompanied their miming. This is typical of those Walbiri ceremonies involving 'free' movement of this sort. In those ceremonies where the action is confined to hopping and shuffling in a restricted space, e. g., in a small clearing, there is usually accompanying singing by the audience of the relevant songs.

The performance by Abe and Larry lasted eight minutes, and then their decorations were removed, again by *djabaldjari* and *djunarai* men.

From about 3.30 till 5 p. m., the men resumed singing, prepared more down for decorations and renovated the *djirinana*. Then several *djambidjimba*, *djabaldjari* and *djunarai* men decorated Jack *djagamara*, about 55, and Bill *djabaldjari*, about 30, as before (vide fig. IVa-c). These men repeated the sequence, taking about ten minutes. At about 6 p. m., Bulbul *djabaldjari*, about 50, and Clarry *djabaldjari*, about 45, were similarly decorated (vide fig. IVa); they performed, taking about seven minutes. Finally, old Danny *djunarai*, about 65 or 70, was decorated. He performed alone, taking about eight minutes. It may be noted that all the performers were married men. After Danny's decorations were removed, the feathers and hairstring were replaced in his bag, and the whole party returned to their camps, laughing and gossiping.

The important points of difference between these and other Walbiri ceremonies may be summarized :

- a) The patrimoiety rule was not followed ; decorations were prepared, applied and removed by members of both moieties.
- b) The actors included members of both moieties simultaneously.
- c) The circumcised, but not yet subincised youths were not called up to see these ceremonies, as was usually done for other ceremonies. I could not obtain any reason for this omission, but rather think it was merely an oversight on the part of the older men.
- d) Had a woman inadvertently stumbled on these ceremonies, she would, according to the old men, have been raped by all present, then sent back to her camp. Normally, a woman observing totemic ceremonies or ritual objects would be severely injured, if not killed by the *gurunulu*, preferably using bullroarers as weapons.

In answer to my questions, the men stated that all the *djanba* ceremonies were of this sort, i. e., fairly straightforward representations of the habits of *djanba*. The reason why these ceremonies were performed at that particular time of the years was simple enough. For some weeks previously, in preparation for the approaching Big Sunday, the men had been going into the bush to perform songs and ceremonies from the *Mamandabari* cycle. Since *djanba* figure fairly prominently in some of these songs, Danny *djunarai* and several other elders decided that this would be a good time to teach the younger men more about them.

8. Other Evil Beings

Gugulba or *malbu* are doglike beings, spotted and having long teeth (vide fig. III). With these, they tear open the bellies of their victims and abstract their spirits. Their attacks usually take the form of *vada*, and they are countered by medicine men in much the same way as are those of *djanba*. Like *djanba*, *gugulba* are extremely dangerous to young novices, and the medicine men's precautions are aimed at them as much as at *djanba*.

Whereas *djanba* are generally attracted by noise and bright campfires, *gugulba* are attracted by the smell of cooking meat because, unlike *djanba*,

gugulba are cannibals. When they steal men's spirits, they fly with them to their homes, which are always in the west. There they 'play' with the spirit (like a cat with a mouse) until, tiring of the game, they cook and eat it. Apparently, the disembodied spirit in such cases assumes its concrete, totemic form, but my informants were not clear on this point. It is imperative that the medicine man's attempts to recover the missing spirit are not delayed, else it will be completely destroyed. *Gugulba* are obviously similar in many respects to the *mamu* described by ROHEIM (1932, 1933, 1945, 1950) and BERNDT (1945).

The only case I encountered of the *gugulba* belief being used to explain specific abnormal circumstances concerned a *djunarai* youth named *Wagulgari* (= arm-having = withered arm). *Wagulgari* was about 15, a spastic and, probably, a moron. In Walbiri eyes, he was simply 'mad' (= *warunga*), and although over the appropriate age, would never be initiated and later allowed to marry. He was a thief and a troublemaker, and a great trial to his father, old Wally *djabaldjari*. In defence of *Wagulgari*'s actions, Wally told me on several occasions how, when *Wagulgari* was about two years old, the family were camped at *Guridjinjuru*, a waterhole on Waite Creek. According to Wally, *Wagulgari* was normal until then; but they awoke one morning to find him quite 'mad'. A *gugulba* had stolen his spirit during the night. There was no medicine man present, so nothing could be done before the *gugulba* ate the spirit. Hence, *Wagulgari* has remained mad.

I could obtain very little information about *mamu*, my informants stating explicitly that these were not really Walbiri beings. Generally, however, little distinction was made between *mamu* and *gugulba*, the important characteristic of both being that they were cannibals. However, Danny *djunarai* the best informed, maintained that *mamu* are women with long teeth, who fly about at night. My women informants stated that *mamu* really belong to the Pintubi to the southwest, and that all Pintubi women have the power to change into *mamu* at will. When they change thus, they eat their own young because Pintubi 'are real desert blackfellows and are always hungry' ³⁰. No Walbiri ever admitted that they practiced child-cannibalism, even in the past; and the very marked affection and desire for children which they exhibited supported this denial. The absence of cannibalism among *djanba* also supports the Walbiri statements. Connected with the Walbiri belief in the human origin of *mamu* was the assertion that medicine men can track down *mamu* and literally spear them ³¹.

While some of my informants placed *guruwalba* in the category of *djudju* or evil spirits generally, this seems to have been a confusion occasioned by their limited knowledge of the subject. Only medicine men really know much about *guruwalba*; according to Danny *djunarai*, the main, if not the sole function of *guruwalba* is the making of medicine men. They can, therefore, scarcely be regarded as evil beings. Certainly, nobody gave me any information

³⁰ ROHEIM (1950) pp. 61 f.

³¹ BERNDT (1945) pp. 197 ff., 240 ff.; FRY (1933) p. 249 f.

which implied that *guruwalba* are killers, spiritstealers, or seducers. They were never suggested as explanations of the various cases of illness that I observed ³².

Manbaraba, or human ghosts, were sometimes referred to as *djudju*; but this also seemed to be a loose usage of the term. *Manbaraba* can on occasions act in ways which seem to us malicious, if not downright malevolent; but to the Walbiri such actions are usually justified by the particular situation involved. The Walbiri, like most Aborigines, generally ascribe only the deaths of the very young or the very old to natural causes, accidents and the like. Other people do not die; they are murdered, either by a physical weapon, or by sorcery, whether human or *djudju*.

All such deaths must of course be avenged; and the *manbaraba* of the victim remains in the vicinity of the camp until the killing is 'squared up' (= *bildji-bildji mani*). The *manbaraba* then returns to its (conception) spirit-home to await reincarnation. It does not associate with other *djudju* on these occasions ³³. If, however, the specific relatives concerned do not take appropriate steps to avenge the killing, or if a widow remarries after mourning for less than the required 12 to 18 months the *manbaraba* intervenes to punish them. The usual punishment is by spirit-stealing; and if the medicine man is unable to retrieve the spirit in the usual way, the delinquent will either die or become insane. The aspect of social control involved in these beliefs is obvious enough. There was one case in the Hooker Creek camp of a widow who had remarried less than twelve months after the death of her husband, and then to the wrong man. Again, when I suggested that she, at any rate, appeared to be healthy enough, this apparent exception was not taken to invalidate the *manbaraba* sanction. It was explained to me that her late husband had been a very old man, and his *manbaraba* had returned directly to his spirit home without waiting to be avenged. Thus, although the woman was guilty of very poor taste, she was not in actual danger of retaliation by her dead husband. She stood in greater fear of his living 'close' brother, whom she should have married.

These comments on beings other than *djanba* were included to highlight what seems to be at least one important function they all share. Belief in these beings obviously allows the Walbiri to externalize or project certain anxieties and fears. They are then dealt with by 'professionals' i.e., the medicine men. Furthermore, these beings are kept somewhat apart from the rest of the complex of totemic ancestors and heroes, so that the latter, by and large, can be regarded with unmixed feelings as being 'good' and 'dependable'. This is a very neat solution to an everpresent problem, whether we regard Walbiri supernatural beings as expressions of 'society' writ large or of 'parental images'.

³² CAPELL (1952) pp. 117 ff.

³³ BERNDT (1945) pp. 202, 205.

9. Implications of Walbiri Data for other Areas

It is apparent from the reports of CAPELL (1939), LOMMEL (1950, 1952), PETRI (1952) and WORMS (1938, 1940, 1950, 1952) that the *djanba* concept has entered the Kimberley region from the eastern or southeastern desert areas. Although the term *djanba* and other similar terms such as *sanba*, *tjunban* and *dzonba* are found among the various desert tribes, it is however, equally clear that there are important local differences in the connotations of these terms.

The Walmadjari *djanba* and the Pidjandja *tjunban*, e. g., are connected with rainmaking ceremonies or myths, yet the Walbiri *djanba* are not. The Pidjandja *sanba* is an important element in women's religious life and love magic ritual. While the Walbiri *djanba* have some sexual features emphasised (e. g., they rape and fornicate, they have large penes), they are not involved in women's or men's love magic. Nor are they specifically stressed in women's ritual activities, of which indeed there are few among the Walbiri.

Nevertheless, the possession by *djanba* of common features throughout the area, such as remarkable speed and mobility, flying ability, footwear, etc., suggests some sort of diffusion in the past of the *djanba* concept among these desert tribes. In any case, the Walbiri assert that, until the recent past, they had relatively frequent contacts with the Warinari, Walmadjari, Pintubi, Pidjandjara and Janmadjari, as well as less frequent contacts with the Aranda, Warramuna, Muḍbura and Gurindji. This is adequately confirmed by the presence among the Walbiri of Warramuna-type burial rites, Warramuna and Aranda types of spearthrowers, the *malu djara* myths, subsections with Kimberley names, Kimberley phallocrypts and pressure-flaked stone spearpoints, many actual words common to all these tribes, to mention but a few significant similarities.

Indeed, the *djanba* of the Walbiri, Walmadjari and Gogadja, the *mamu* and *nana nana* of the Luritja and Pintubi, and the *erintja* (*oruncha*) of the Aranda do seem to be but local variants or developments of a belief in classes of demons or evil spirits common to that whole area. While it is almost impossible to nominate which, if any of these tribes constituted the focus of this demon-complex, I very much doubt whether the Walbiri would qualify in this respect. On very slender evidence, or rather impressions, I would place the focus further southwest.

Unfortunately, confirmation of the hypothesis that the *djanba* concept reached the Kimberleys from these particular areas would still leave several important problems unsolved. How is it that, apparently somewhere west or northwest of the Walmadjari, *djanba* cease to be merely a class of malicious or evil spirits, and become instead individual culture heroes and innovators? It is quite clear that, among the Walbiri at any rate, *djanba* are in no way regarded in this light. Although, e. g., one of the Walbiri subsections is called *djanala*, there is no suggestion that this is an alternative name for *djanba*, or that *djanba* had any part in introducing subsections to the Walbiri. Despite the fact that the subsection names have obviously

come in from the north or northwest, the Walbiri still believe that these were originally instituted in central or southern Walbiri country. Nor were *djanba* ever cited to me as originators of any forms of totemism or initiation, or new forms of sickness, as we find in the Kimberleys.

In short, we cannot look to the Walbiri for the source of the notion of *djanba* as culture heroes with elaborate ritual paraphernalia.

The next problem is that of the presence of the *gurangara* ceremonies and beliefs in the Kimberley *djanba* cult. The reports of LOMMEL (1952), PETRI (1952), and WORMS (1942, 1952) strongly suggest that these have been diffused westnorthwest or west from the desert area. BERNDT (1951a, 1951b) states that *gurangara* ceremonies occur at Birrindudu and other places in the western Northern Territory. Furthermore, they appear to be closely related to the Big Sunday or *gadjadi* complex of myths, rites and objects. Indeed, adducing a small amount of extra linguistic evidence, WORMS (1952) infers that both the *kunapipi* (*gadjadi*) and the *djanba gurangara* have a common origin in central Australia.

Now the *gadjadi* complex has reached the Walbiri from the north, via the Wave Hill Muḏbura and Gurindji. The best indication I can give of the date of its arrival is in terms of genealogies I have collected. In these are several men, born in the Tanami area and aged from 40 to 45, whose conception totem is *mamandabari* or Big Sunday. Furthermore, men of 60 to 65 state that they participated in the Big Sunday as novices, when they were youths of 11 or 12. These men agreed that the Big Sunday is an importation and was not functioning for long before their births — say, 70 to 90 years ago. It has only reached the southern Walbiri within the past five or ten years.

Although many of the apparently northern Big Sunday terms and paraphernalia (e. g., *gadjadi*, *ganala*, *ṇanguru*, *gumagi*) have accompanied this new cult, in Walbiri hands it has become something very different from that described by BERNDT (1951a) and WARNER (1937). The 'old mother' notion has largely been dropped, and the whole complex now centres around the (probably indigenous) *mamandabari* men, who were culture heroes, great travellers and innovators. This change, incidentally, is much more congenial to the predominantly masculine bias of Walbiri society.

What is more to the point is the fact that nowhere in these ceremonies, songs, or myths did I encounter references to the *gurangara*, despite the presence of apparently cognate terms in the Walbiri language (e. g., *giṛa*, *gura*, *guru*, *guruna*, *maraguru*). Nor was there any stress on ritual copulation during the Big Sunday ceremonies I observed. Instead, the women were kept very much outside the whole affair. It seems probable that, with the shift in emphasis in the new cult from female to male, the *gurangara* has become superfluous. Furthermore, there was nothing in all the *djanba* information I gathered to suggest that, in Walbiri eyes, the *gurangara* is in any way connected with these beings. While admitting that negative arguments in terms of the absence of evidence are frequently dubious, I do believe that the *gurangara* concept or complex does not occur among the Walbiri.

Connected with this is the fact that the Walbiri regard neither the *djanba* nor the Big Sunday as phenomena destined to oust the traditional medicine man, or to replace him with a new type of medicine man cum cult 'boss'. Indeed, much of the traditional medicine man's prestige is based on the general belief that only he can cope with the attacks of *djanba* and so protect novices during the Big Sunday and other initiation ceremonies. Finally, I found no evidence among the Walbiri of any beliefs in an impending, dramatic 'world's end', to be preceded by a reversal of sex roles. Such a notion would be quite alien to the generally optimistic view that they take of their future, as well as to their whole theory of the relations between the sexes.

It follows, then, that only the more specifically *djanba* elements of Kimberley religious life could have been acquired from the Walbiri. If they have been (and even this is by no means certain), their forms and functions have been markedly altered since they reached the Bad, Unambal, etc. This transformation may well have been facilitated by two factors. One is the apparent differences in degree of contact with whites and consequent tribal cohesion obtaining in the two areas. The other is the amalgamation of *djanba* traits with the *gurangara* complex. Such a coalescence seems most likely to have occurred well to the northwest of Walbiri territory.

Bibliography

- BERNDT, R. M. (1951a) : Kunapipi. (Cheshire, Melbourne).
 — — (1951b) : Influence of European Culture on Australian Aborigines. *Oceania*, 21, pp. 229-235.
 — — R. M. and C. H. (1945) : A Preliminary Report of Fieldwork in the Ooldea Region, Western South Australia. *Oceania Reprint*.
 CAPELL, A. (1939) : Mythology in Northern Kimberley, Northwest Australia. *Oceania*, 9, pp. 382-404.
 — — (1952) : The Walbiri through their own eyes. *Oceania*, 23, pp. 110-132.
 ELKIN, A. P. (1938) : The Australian Aborigines (Angus and Robertson, Sydney).
 — — (1945) : Aboriginal Men of High Degree (Aust. Pub. Co., Sydney).
 FRY, H. K. (1933) : Body and Soul. *Oceania*, 3, pp. 247-256.
 HOGBIN, H. I. (1935) : Sorcery and Administration. *Oceania*, 6, pp. 1-32.
 LOMMEL, A. (1950) : Modern Culture Influences on the Aborigines. *Oceania*, 21, pp. 14-24.
 — — (1952) : Die Unambal. Monographien zur Völkerkunde Herausgegeben vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde, No. II.
 PETRI, H. (1952) : Der Australische Mediziner. *Annali Lateranensi* 16, pp. 159-317.
 PINK, O. (1933) : Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country. *Oceania*, 4, pp. 176-186.
 ROHEIM, G. (1932) : The Psychoanalysis of Primitive Cultural Types. *Intern. Jour. Psychoanalysis* 13, pp. 2-222.
 — — (1933) : Women and Their Life in Central Australia. *J. R. A. I.*, 63, pp. 207-266.
 — — (1945) : The Eternal Ones of the Dream (Intern. Univ. Press, New York).
 — — (1950) : Psychoanalysis and Anthropology (Intern. Univ. Press, New York).
 SPENCER, B. and GILLEN, F. (1899) : The Native Tribes of Central Australia (Macmillan, London).
 — — (1904) : The Northern Tribes of Central Australia (Macmillan, London).
 TINDALE, N. B. (1935) : Initiation Among the Pitjandjara Natives... *Oceania*, 6, pp. 199-224.
 WARNER, W. L. (1937) : A Black Civilization (Harper, New York).

- WORMS, E. A. (1938) : Die Initiationsfeiern einiger Küsten- und Binnenlandstämme in Nordwest-Australien. *Annali Lateranensi* 2, pp. 147-174.
- — (1940) : Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger Nordwest-Australischer Stämme in fünfzig Legenden. *Annali Lateranensi* 4, pp. 213-282.
- — (1942) : Die Goranara-Feier im Australischen Kimberly. *Annali Lateranensi* 6, pp. 207-235.
- — (1950) : Djamar, the Creator. *Anthropos* 45, pp. 641-658.
- — (1952) : Djamar and his Relation to other Culture Heroes. *Anthropos* 47, pp. 539-560.
-

Purá, das Höchste Wesen der Arikéna

VON ALBERT KRUSE O. F. M., Óbidos (Pará, Brasil)

Die folgenden Angaben habe ich von dem Arikéna Atití, einem sehr intelligenten Indianer von ungefähr 40 Jahren. Alles habe ich wörtlich mitstenographiert ¹.

1. Ich bin ein Arikéna ² vom Rio Cachorro, einem rechtsseitigen Zufluß des Rio Trombetas im brasilianischen Staate Pará. Ich heiße Atití. Als Kind nannte man mich Pó'tno, welcher Name noch heute mein Spitzname ist. Die Zivilisierten nennen mich „Etelvino“. Du hast mich getauft.

Die Arikéna hat Gott am Cachorrinho, einem rechtsseitigen Zufluß des Cachorro ³, gemacht. Früher wohnten wir in Santarém, am Lago Grande do Curuái, in Alenquer, Óbidos, Arapucú, Curumú und Oriximiná ⁴. Arapucú liegt in der Nähe von Óbidos ⁵; ebenso Curumú. Oriximiná liegt am Trombetas. In all diesen Orten wohnten die Ómiyúmo ⁶ (Ackerbauer), wie die

¹ Schreibweise der indianischen Worte nach dem Anthropos-Alphabet. Meine eigenen Erklärungen gebe ich, wenn im Text, in eckigen Klammern mit meinen Initialen, sonst in Fußnoten.

² Die Arikéna sind Kariben. Doch enthält ihre Sprache aruakische Elemente.

³ *Cachorro* = „Hund“ im Port. Verballhornt aus *Kašú-ru* = ? *Ru* wird „Wasser, Fluß“ bedeuten.

⁴ *Oriximiná* verballhornt aus *Erezu-mná* = Sand- vieler, früher ein Dorf der Arikéna. Der spanische Jesuit ACUÑA nennt im Jahre 1639 den Rio Trombetas *Urixaminá*. An seinen Ufern wohnten damals viele Indianerstämme, darunter die Aroazes, Boluis, Conduris (besonders zahlreich), Curiatós und Tabaos. Gingen in jener Zeit noch völlig unbekleidet.

Von der kriegerischen Weibernation der Amazonen, die nach ORELLANA in dieser Gegend gewohnt haben sollen, wußte Atití nichts. Die Aparáí vom Rio Maicurú, die ich vor mehreren Jahren besuchte, nennen den Amazonas Arumazána oder Alumazána, für welche Bezeichnung sie keine Übersetzung angeben konnten. Dazu vergleiche man Almazonas, wie der Amazonas in alten Werken heißt. Die Arikéna nennen ihn Áriakurú = Maniökfladen-Fluß; so wegen des trüben Wassers.

⁵ Das heutige Óbidos: ursprünglich *Paışê* = Mutung. Verballhornt zu *Pauxi*. War ein Dorf der Arikéna. Dann Mission der portugiesischen Franziskaner.

⁶ *Ómiyúmo*, Pl. *Omiyum-kúmo*. „Acker“ heißt *omitú*.

Arikéna auch heißen. Wir sind der Rest von ihnen. Die Zivilisierten nennen uns „Kaschianá“ ⁷.

Die Negerklaven haben uns aus all diesen Ansiedlungen vertrieben, und wir zogen zum Trombetas, wo wir noch wohnen. Erst kamen die Neger, die vor den Weißen flohen, zu den Arikéna. Und die Arikéna flohen vor den Negern.

2. Die Weißen haben wir gern, aber nicht die Neger. Doch hat ein alter Neger namens Sebastião uns gezähmt. Er ließ die Weißen nicht zu uns. Und zwar aus folgenden Gründen :

a) Die Weißen sollten sich nicht mit den Arikéna-Frauen abgeben. Auch heute dulden die Arikéna nicht, daß Weiße in ihren Häusern wohnen. Nur die Missionare und der Chef einer Expedition können bei ihnen im Hause wohnen.

b) Die Weißen sollten sich nicht der Kastanien- und Gummibäume-wälder bemächtigen, die den Arikéna gehörten.

Die Söhne des alten Sebastião hatten kein Verständnis für ein solches Vorgehen, und so kamen nach seinem Tode die Weißen zu uns.

3. Von den Capuchos (portugiesischen Franziskanern), nach denen du fragst, hat man mir erzählt. Der alte Sebastião hat sie noch gekannt. In der Zeit, wo in Amazonien die *Lingua geral* (Tupí) geredet wurde, nannte man die Capuchos *Tukúra-pai*. *Tukúra* ist eine Heuschreckenart, die eine „Kapuze“ trägt ; *pai* bedeutet Vater, Priester.

Die Capuchos kamen also nach Túru und Mocambo, wo die Patres Arikéna und Neger taufte; auch Túnayaná ⁸. Die beiden Ansiedlungen liegen oberhalb der Porteira, der ersten Stromschnelle des Trombetas. In jener Zeit besaß Túru eine Kapelle.

Eine Túnayaná-Indianerin brachte die Patres nach den beiden erwähnten Ansiedlungen. Sie hieß Ímayauará. Als sie noch klein und unerfahren war, war sie von den Weißen geraubt worden. Die gaben ihr den Namen Emília und erzogen sie. Die Patres wollten sie aber nicht mehr mit stromabwärts nehmen. So blieb sie am Trombetas, wo sie sich mit einem Arikéna verheiratete.

Einer der Capuchos, die nach Túru und Mocambo gingen, machte auf einem der Felsen der Stromschnelle Vira-mundo (oberhalb der Porteira) einen Spaziergang. Da fiel ihm sein Buch, das er unter dem Arm trug, ins Wasser. Ärgerlich sagte er : „Stromschnelle, du sollst in Zukunft eine ganz gefährliche Stromschnelle sein !“ So hatte denn diese Stromschnelle auch bei den Weißen einen Namen (Vira-mundo). Wir Arikéna hatten schon einen Namen für sie.

Wie die Capuchos Gott nannten, weiß ich nicht. Wir nennen ihn *Purá*.

4. Schon vor zwanzig Jahren habe ich dir gesagt, daß wir Arikéna Gott *Purá* nennen. Jetzt will ich dir mitteilen, was unsere Alten mir von ihm erzählten.

⁷ *Kaschianá*, verballhornt aus *Kah-yaná* = Fluß-Leute, Trombetas-Leute.

⁸ *Túru* = Castanho-de-macaco, „Affenkastanie“. Von den Zivilisierten *Turínu* genannt.

In Iremátpëre, auch Iremátpo genannt, einer Wüstung am Cachorrinho, erschienen in alter Zeit *Purá* und *Mu'rá*. *Purá* ist Gott (port. Deus); *Mu'rá* ist sein Diener. *Purá* redet *Mu'rá* mit „mein Untergebener“ an; und *Mu'rá* nennt *Purá* „Meister“.

Die beiden haben weder Eltern noch Geschwister. Sie haben auch keine Frau. Das würde sich ja nicht geziemen. *Purá* hat aber viele Diener.

5. *Purá* und *Mu'rá* sind natürlich Männer und haben einen Körper wie wir. Sie sind sehr schön, aber von kleiner Gestalt. Sie altern nicht, weil sie sich wie eine Spinne alle fünf bis zehn Jahre häuten. Sie sterben nicht. *Mu'rá* heißt auch Pedro. Er macht nichts richtig.

Purá hat blaue Augen, *Mu'rá* schwarze. Ihre Haare sind schwarz und lang. *Purá* hat einen langen Bart. Der des *Mu'rá* ist nicht so lang. Erst waren ihre Bärte schwarz. Jetzt sind sie weiß. Die beiden sind ja sehr alt. Ihre Hautfarbe ist rot.

Purá und *Mu'rá* sind sehr schön geschmückt. Auf dem Kopf tragen sie einen Schmuck von weißen Federn. An den beiden Armen (oben und unten) haben sie einen Schmuck von Palmstroh. Im Oberarmschmuck steckt eine *Arára*-Feder. Der Beinschmuck (oben und unten) aber ist aus Baumwolle hergestellt. Der Ohr- und Brustschmuck besteht aus Perlen. Der Brustschmuck sieht wie ein Rosenkranz aus. Die Kopfhare stecken hinten in einem Bambusrohr.

Jeder von beiden hat einen Bogen mit Pfeilen. Dann hat noch jeder ein großes Messer. Auf der Jagd dient ihnen eine Keule. Sind sie müde, so stützen sie sich auf einen Stock. Keule und Stock sind mit *Urukú*-rot bemalt und mit Federn geschmückt. Wir haben unsern Schmuck und Ähnliches von *Purá*.

6. *Purá* und *Mu'rá* haben eine besondere Speise und einen besonderen Trank. Nur die beiden haben das. Ihre Speise ist die Fruchtmasse einer Pflanze, die wir *tu'kiá* nennen. Ihr Trank ist deren Fruchtwasser. Man findet die Pflanze auf den Kämpfen des Cachorro. In Óbidos habe ich sie noch nicht gesehen. Sie ist nicht groß. Ihre süßen Früchte gleichen den *Molongó*-Früchten und sind zu jeder Zeit grün. [Dieselbe Speise und denselben Trank genießen auch alle anderen Himmelsbewohner, sagte Atití bei einer anderen Gelegenheit. A. K.]

7. Als *Purá* und *Mu'rá* erschienen, erschienen sie mit allem: mit dem Wasser, dem Himmel und der Erde.

Jetzt stehen sie in der Mitte des Himmels, im Zenith, um alles sehen und beobachten zu können. Aber nur *Purá* regiert alles.

8. *Purá* und *Mu'rá* erschienen also in Iremátpëre. Am Fuße einer kleinen Stromschnelle, auf der rechten Flußseite, machten sie sich ein Wohnhaus. Der Stromschnelle gegenüber, am Hafen, lag ihr Arbeitsschuppen. Hinter dem Schuppen stand ein *Samaúma*-Baum, den man heute noch sehen kann.

Nachdem die beiden sich eingerichtet hatten, sagte *Purá* zu *Mu'rá* : „Geh in den Wald und hol mir genügend *Pau-d'arco*-, *Jenipápo*- und *Marupá*-Holz.“ *Mu'rá* ging denn in den Wald und kam mit den Hölzern zurück. „Hier sind die Hölzer“, sagte er.

Nun ging *Purá* zum Hafen und schnitzte mit seinem großen Messer unter einer *Puleira* (Baumart) Figuren von Männern und Weibern. Von jeder Nation schnitzte er ein Pärchen (die Stammeltern) : die Nationen der Indianer aus *Pau-d'arco*-Holz ; die Nationen der Neger aus *Jenipápo*-Holz ; und die Nationen der Weißen aus *Marupá*-Holz. Anders gefärbte Menschen sind später durch Kreuzung entstanden.

9. Nachdem *Purá* all die Figuren geschnitzt hatte, ließ er sie im Schatten der *Puleira* und ging nach seinem Hause . . .

Als er zu Hause war, hörte er auf einmal ein großes Stimmengewirr im Hafen. Er ging hin und sah viel Volk : die Figuren waren lebendig geworden.

Nun will ich dir die Indianerstämme aufzählen, welche *Purá* als ihren Anfang ansehen :

Zunächst die Arikéna. Das Wort Arikéna weiß ich nicht zu übersetzen.

Wir Arikéna wohnen an den Flüssen und lieben den Wald. Wir sind reinlich. Wir baden öfters. Als Seife gebrauchen wir die Blätter des *Móba*-Baums, mit denen wir auch unsere Hängematten waschen. Die Kampindianer hingegen sind schmutzig am Körper, so wie die Mundurukú, wie du mir sagtest. Auch die Hängematten der Kampindianer sind schmutzig ; ebenso deren Küche und Kochtöpfe. Selbst das Essen ist schmutzig. Auf den Kämpfen gibt es ja wenig Wasser. Wir lieben die Kämpfe nicht, weil es dort sehr heiß ist.

10. Zu den Arikéna gehören folgende „Stämme“ :

- (1) *Kah-yaná* = Wasser-Leute. Wohnen am Trombetas oberhalb der Porteira.
- (2) *Kaşú-yaná* = ?-Leute. Wohnen am Cachorro.
- (3) *Túna-yaná* = Wasser-Leute. Wohnen oberhalb des Cachorro.

11. Die Arikéna zerfallen in folgende Familien :

- (1) *Ímno-yaná* = Mond-Leute.
- (2) *Inkarëné* = ? Sind entfernte Verwandte der Arikéna.
- (3) *Inkuraúší* = ? Wohnten früher in Curumú bei Óbidos.
- (4) *Isze-yaná* = Sonnen-Leute.
- (5) *Iwínaça-yaná* = Venus-Leute.
- (6) *Tšíreko-yaná* = Stern-Leute.

12. Auch all die Stämme der *Wáíħa-ıyaná* (Keulen-Leute) führen ihren Anfang auf *Purá* zurück. Es sind die fremden Indianer, die *Purá* am Cachorinho in Iremátpëre gemacht hat ; nämlich die :

- (1) *Ášaha-ıyaná* = *Ašaharú*-Leute. *Ašaharú* war eine Frau, die den Weibern beibrachte, schöne Keramik anzufertigen. Die Keramik von Santarém usw. ist nicht von den Arikéna.

- (2) Ereré-yaná = Fledermaus-Leute. Sind Höhlenbewohner und Menschenfresser. Beim Fressen nehmen sie den Leichnam unter den Arm.
- (3) Éwarho-yána = Tapir-Leute. Wohnen oberhalb der Túnayaná, zu denen sie in einem freundschaftlichen Verhältnis stehen. Sind von starker Körperkonstitution und dunkler Hautfarbe. Sind merkwürdige Leute, da sie *Taperibá*-Kerne fressen.
- (4) Íhtu-yaná = *Guariba*-Leute. Brachten den anderen Indianern die Schambekleidung. Sie sagten: „Es ist nicht schön, ganz nackt zu gehen.“
- (5) Kírikwá-yaná = *Kurika*-Leute. Sind Höhlenbewohner.
- (6) Krum-yaná = *Urubú*-Leute. Sind Menschenfresser.
- (7) Móra-yaná = *Tatú*-Leute. Sind Höhlenbewohner.
- (8) Na'yóhu = *Taóka*-Ameisen. Sind kleine Indianer, die in Baumlöchern wohnen. Die *Taókas* sind ihr „*Timbó*“. Sie tun nämlich *Taókas* in eine Kalebasse. Im Walde lassen sie dann die Ameisen heraus, die sofort auf die Jagd nach Kakerlaken usw. gehen. Diese Kakerlaken dienen dann den Na'yóhu als Nahrung.
- (9) Onómtó-yaná = *Urukú*-Leute. Sind die Mundurukú. Sie wohnen aber nicht am Trombetas. Wir kennen sie vom Hörensagen.
- (10) Oróriko = Schwalbenart.
- (11) Parisó⁹ = ? Wohnten an einem Zufluß des Cachorro.
- (12) Párukohtó = ? Wohnen an einem Zufluß des Trombetas.
- (13) Píanakotó = ? Wohnen am Mapuéra.
- (14) Pianákoto = ? Wohnen am Erepecurú.
- (15) Šáko-yaná = *Sarakúra*-Leute. Jagen nur mit Keulen und essen alles ungekocht.
- (16) Túna-yádzère = Wasser-?
- (17) Uwayjýreme-yaná = *Traíra*-Leute. Tagsüber sind sie auf dem Land. Abends verwandeln sie sich in *Traíras* und schlafen im Wasser.
- (18) Yu'saké = Waldmütter (Mãe do mato). Heißen so, weil sie nur im Walde leben. Leute, die auf dem Boden schlafen, schlagen sie tot und fressen sie auf.
- (19) Žúruta-yaná = Schwalbenart-Leute.

13. Die folgenden Stämme kamen bei der großen Feuerbrunst um :

- (20) Pom-yaná = *Merú*-Leute.
- (21) Urma-yaná = Wildenten-Leute.
- (22) Uwarí-yaná = *Minocão*-Leute.
- (23) Weríki-yaná = *Karauassú*-Leute.
- (24) Wírwír-yaná = Bambus-Leute. Spielten in einem fort auf ihren Bambusflöten.
- (25) Woijám-yaná = *Jabutí*-Leute.

⁹ Bei Monte Alegre gibt es ein Dorf, welches denselben Namen trägt.

14. In der auf die Feuersbrunst folgenden Wasserflut kamen noch um :

- (26) Ahumpiśá = Nabel.
- (27) Kúrama-yaná = Kleiner *Penikapáu*-Leute.
- (28) Maśúkuḥí = *Peixes-agulhas*.
- (29) Wetú-yaná = Großer-*Penikapáu*-Leute.

15. Nach dem Willen des *Purá* sollten die Menschen nicht sterben. In einem großen Tontopf machte er daher eine heiße Flüssigkeit fertig. Wir nennen sie *orindóimo*. Dann sagte er den Leuten : „Steigt hinein ! So werdet ihr nicht sterben. Ihr werdet euch häuten.“ Die Leute wollten aber nicht. Nur die Schlange, der Kakerlak und die Spinne gingen in das heiße Wasser, und zwar auf Geheiß des *Mu'rá*. So sterben sie nicht. Denn von Zeit zu Zeit häuten sie sich. Die Menschen aber müssen sterben, weil sie *Purá* nicht gehorchten.

16. *Purá* lehrte auch jede Nation ihre Sprache ... Darauf gab er singend allen folgende Gesetze :

„Meine Kinder, euer Vater und euer Anfang geht jetzt zum Himmel. Bleibt hier, meine Kinder, im Himmel und auf Erden. (Warum *Purá* „im Himmel“ sagte, weiß ich dir nicht zu erklären.)

Erzieht eure Kinder gut, so, wie ich euch erzogen habe.

Vater und Mutter müssen es verstehen, ihre Kinder zu erziehen.

Viele werden es verstehen, ihre Kinder zu erziehen. Viele werden es aber nicht verstehen.

Vater und Mutter müssen ihre Kinder mit Ehrfurcht behandeln, damit auch die Kinder ihre Eltern mit Ehrfurcht behandeln. Sind die Kinder gut erzogen, so haben sie auch Ehrfurcht gegen ihre Verwandten, überhaupt gegen alle Menschen.

Wenn ein anderer dich töten will, so kannst du ihn töten. Tötest du aber einen anderen ohne Grund, so handelst du schlecht.

Seid ihr in Not, so wendet euch an mich. Ich werde euch helfen.

Nicht immer wird es euch gut ergehen, weil es mir auch nicht immer gut ergangen ist wegen meiner Feinde.

Ihr habt einen Magen, um Speise aufzunehmen. Aber nicht jeden Tag werdet ihr zu essen haben. Habt ihr nun einmal nichts zu essen, so beklagt euch nicht. Denn sich beklagen ist schlecht.

Leute, die jeden Tag zu essen haben, erinnern sich nicht an mich. Ihr werdet ab und zu Hunger leiden, damit ihr euch an mich erinnert.

Meine Kinder, immer wird es viele geben, die arbeiten. Aber auch viele, die nicht arbeiten wollen.

Denen, die nicht arbeiten können, weil sie krank sind, gib zu essen. Den Faulenzern aber gib nicht zu essen.

Wenn ihr Gutes tut, so werde ich euch helfen.

Die Jungen müssen die Mädchen mit Ehrfurcht behandeln. Und die Mädchen müssen gleicherweise die Jungen mit Ehrfurcht behandeln.

Die Weiber haben wenig Verstand. So ist es leicht, sie zu verführen. Die Jungen haben mehr Versuchungen. Doch sind auch wohl die Mädchen die Schuldigen.

Ich arbeitete fünf Tage. Am sechsten Tage aber ging ich meine Freunde besuchen. An diesem Tage sollt auch ihr nicht arbeiten. (Das hat *Purá* bestimmt. Wir haben diese Bestimmung nicht von den Weißen.)

Ich werde wieder zum Himmel gehen, aber meine Figur lasse ich bei euch, damit ihr euch an mich erinnert. Der Häuptling soll sie aufbewahren.

Feiert mein Fest, damit ihr immer glücklich seid. Begeht aber mein Fest mit aller Ehrfurcht. Ihr dürft am Feste nicht miteinander streiten.

Später werde ich euch wieder besuchen.

Wenn die Fruchtbäume und Kulturpflanzen während drei Jahren keine Frucht mehr hervorbringen, und wenn die Weiber und weiblichen Tiere nicht mehr gebären, so ist das Weltende da.“¹⁰

17. Ich will dir auch sagen, was wir Arikéna für sehr schlecht halten : Dem Nächsten Speise und Wasser verweigern. Wasser gibt es überall und ist für alle da.

Den Nächsten töten ohne Grund.

Eine Frau, die ein Kind abtreibt, tut etwas sehr Schlechtes. Kommt bei uns oft vor.

Die Tochter eines ehrbaren Mannes schwängern und ihr dann ein Mittel geben, welches einen Abortus verursacht.

Verkehr haben mit der eigenen Schwester, mit einer Base, Tante oder einer verheirateten Frau.

18. Wer etwas Schlechtes getan hat, kommt nicht zu *Purá* in den Himmel. Der Himmelspförtner *Ituarine*, einer der Diener des *Purá*, läßt den Sünder nicht eintreten. Der Sünder übergibt seine Seele dem *Wirhónëyumú* [„cão“ = Hund, Teufel.“ — A. K.]

Schließlich kommen aber auch die Sünder wieder zu *Purá*. Er ist ja ihr Vater.

19. *Purá* hatte also alle Nationen gemacht. Nun wollte *Mu'rá* auch arbeiten. Er sagte : „Meister, ich will auch arbeiten.“ „Was willst du denn machen?“ fragte *Purá*. *Mu'rá* antwortete :

„Du hast Leute gemacht. Und so will ich Tiere machen. Aber alles nur im Einverständnis mit dir. Ich will also Tiere machen, die Tiere des Waldes und die Haustiere. Wenn die Leute nicht sterben sollen, so müssen doch Tiere da sein, deren Fleisch sie essen können. So will ich für die Weißen die Haustiere machen. Für die Indianer aber nicht. Die verstehen es ja nicht, Tiere aufzuziehen. Für sie will ich das Jagdwild machen. Die Schwarzen werden sich mit den Weißen vermischen, und so werden ihre Kinder allerhand von

¹⁰ So sang *Purá*. (Auch heute noch werden diese Gesetze vom Erzähler singend vorgetragen.)

ihnen lernen, auch die Zucht der Haustiere. Viele von ihnen werden sich so auf die Haustierzucht verstehen.“

Da sagte *Purá* : „Mach es so.“

20. Nun machte *Mu'rá* Tiere ; von jeder Art ein Pärchen. Bei dieser Arbeit bediente er sich seines großen Messers.

Die *Arráia* machte er aus einem Feuerwedel, der aus *Karaná*-Stroh hergestellt war. Darum sticht sie.

Hund : aus verschiedenfarbigem Lehm machte er verschiedene Arten von Hunden. So schlafen die Hunde gern in der Holzasche, die mit Erde vermischt ist.

Jabuti : aus *Katauarú*-Holz. So frißt der *Jabuti* gern die Früchte dieses Baumes.

Jaguar, gefleckter : aus einem bemalten Korb.

Jaguar, roter : aus einem *Ambé*-Blatt.

Jaguar, schwarzer : aus einem *Sororóka*-Blatt. So hält er sich gern da auf, wo viel *Sororóka* steht.

Koati : aus der *Karamuri*-Frucht. So frißt er gern diese Früchte.

Schlange : aus Lianenarten, die er auf verschiedene Art und Weise bemalt hatte. Die Zähne der Giftschlangen machte er aus *Kunaní*.

Taietetú : aus dem Kern der *Karanai*-Palme. So frißt er gern diese Kerne.

Tajassú : aus *Miritt*-Kernen. So frißt er gern diese Kerne.

Tamanduá : *Mu'rá* tat erst *Embira* in schwarzen Lehm. Dann machte er je eine männliche und weibliche Figur aus einem Termitennest und bedeckte sie mit der *Embira*.

Tapir : aus einem Termitennest.

21. *Purá* und *Mu'rá* hatten also Menschen und Tiere gemacht ...

Nun sagte *Purá* zu *Mu'rá* : „Schaff Baumrinde herbei und mach Kähne daraus, damit all die Leute flußabwärts fahren.“ *Mu'rá* tat so. Und die Leute mußten einsteigen.

Sie fuhren den Fluß hinunter. Da trafen sie auf einmal die *Marmari'mo*, eine große weibliche Schlange. Ein *Japú*, der auf einem *Ukúba*-Baum wohnte, hatte die Leute gewarnt, indem er ihnen zurief : „Da ist eine große Schlange!“ Sie verstanden ihn aber nicht. Und die Schlange fraß sie alle auf bis auf einen Arikéna, der ans Ufer sprang und nach *Iremátpëre* zurücklief.

Er erzählte alles dem *Purá*. Der sagte : „Die Schlange hat all meine Kinder aufgefressen. Ich werde das Tier umbringen.“ Er überlegte, was er tun solle ...

22. Nun sagte er zu *Mu'rá* : „Heute ist mein letzter Tag. Ich muß sterben.“ Er wußte aber wohl, daß er nicht sterben würde. Er redete eben, wie wir reden. *Mu'rá* fragte : „Wo willst du denn hin?“ *Purá* antwortete : „Ich will meine Kinder rächen.“

Er wetzte sein großes Messer und sagte dann zu *Mu'rá* : „Laß uns gehen!“ Jeder nahm noch eine Kalebasse und dann stiegen sie mit dem

Arikéna in einen Kahn. Der Arikéna wollte erst nicht. Er sagte: „Ich habe Angst vor der Schlange. Übrigens singt da unten ein Japú. Nur versteht man nicht, was er sagt.“ Die beiden sagten ihm: „Du kannst ja, bevor wir bei der Schlange ankommen, ans Land steigen.“ Darauf stieg der Mann mit ihnen in den Rindenkahn, und sie fuhren ab . . .

23. Sie kamen zum *Ukúba*-Baum, auf dem der Japú wohnte. Der rief ihnen zu: „Hier ist eine große Schlange!“ *Purá* sagte: „Ich verstehe schon, was er sagt. Er hat die Leute auf die Gefahr aufmerksam gemacht. Sie verstanden aber nicht, was er sagte; und so fuhren sie nicht zurück.“

Die drei kamen nun zum Wohnort der Schlange, der *Marmari'mo*. Der Arikéna sprang voller Angst ans Land. *Purá* und *Mu'rá* aber fuhren zur Schlange.

Die machte einen Strudel, und der Kahn ging unter. Die Schlange verschlang die beiden mit Messern und Kalebassen. Dann ging sie auf den Grund des Flusses, um zu verdauen. Sie sagte höhnisch: „So; jetzt bin ich satt, *Purá*. Will aber noch Wasser trinken. Du hast es ja schon getan.“

24. Die beiden waren nun im Bauche der Schlange. Sie standen mit dem Rücken aneinander gelehnt. *Purá* sagte: „Laß uns hinausgehen!“ Worauf *Mu'rá* sagte: „Laß uns gehen!“ Nun zerschnitten sie mit ihren Messern Eingeweide, Herz, Leber und Magen der Schlange. Als sie damit fertig waren, war alles zerschnitten. Jetzt schnitten sie der Schlange an beiden Seiten den Bauch auf. *Purá* ging an einer Seite heraus; *Mu'rá* an der anderen.

25. Sie sahen sich an einen sehr schönen Ort versetzt. Da war ein großes Haus mit vielen Schlangen drin, den Kindern der *Marmari'mo*. Die töteten sie. Nur ein Pärchen ließen sie am Leben.

Mu'rá sagte: „Wir wollen die beiden auch töten. Sie könnten ihre Mutter rächen wollen.“ *Purá* aber sagte: „Nein! Wir können doch nicht die ganze Familie ausrotten.“ So blieb das Pärchen am Leben.

26. Nun waren Tiere im Wasser, welche *Purá* und *Mu'rá* wegen des Blutes bissen, darunter *Piranhas* und *Caldeirões*. Darum gingen die beiden in ihre Kalebassen, machten die Löcher zu und wurden so an die Oberfläche des Wassers getrieben. Die *Caldeirões* begleiteten sie bis dorthin, um sie zu fressen. Durch die Wogen, welche diese Fische verursachten, wurden die beiden Kalebassen ans Land geworfen, ganz in der Nähe von Iremátpëre. „Das wollten wir ja gerade“, sagten *Purá* und *Mu'rá*. Sie stiegen aus den Kalebassen und gingen nach ihrem Hause.

27. Hier nahmen sie die Haut der *Marmari'mo* und spannten sie auf. Dann holten sie *Arumá*-Rinde (*tala de arumá*), aus der sie Körbe flochten. Und die Körbe bemalten sie mit den Mustern der Schlangenhaut. Sie malten mit schwarzer *Móba*-Farbe und rotem *Urukú*. Auch andere Gegenstände bemalten sie so. Von *Purá* haben wir gelernt, Körbe usw. zu bemalen.

28. Nun machte *Purá* neue Menschen in der Weise, wie ich es oben erzählt habe. Er machte eine Frau zu viel. Der Arikéna, welcher von der *Marmari'mo* nicht aufgeessen worden war, mußte doch auch eine Frau haben.

Nachdem *Purá* und *Mu'rá* all dieses getan hatten, gingen sie zum Himmel. Sie stehen in der Mitte des Himmels, im Zenith, um alles gut sehen zu können. Aber nur *Purá* regiert alles. *Mu'rá* ist sein Diener. —

29. Die große Feuersbrunst. — *Purá* und *Mu'rá* waren also zum Himmel gegangen. Den Cachorrinho wollten sie nicht hinunterfahren wegen der *Arahuá*, einer Tochter der *Marmari'mo*. *Arahuá* war ihnen feindlich gesinnt . . .

Purá hat die Menschen gemacht. Sie vermehrten sich stark. Schließlich wollten sie dem *Purá* nicht mehr gehorchen.

Da entfachte er ein großes Feuer, um alles zu verbrennen, auch die Menschen.

Das tat der Wahrsagerinspinne (adivinhadeira), die unter der Erde lebt, leid und sie sagte: „*Purá*, es ist doch wohl nicht angebracht, daß du all die Tiere und Menschen verbrennst.“ *Purá* aber entgegnete: „Es bleibt dabei! Doch nimm von jeder Nation und jeder Tierart ein Paar zu dir.“ Die Spinne tat so und ging mit den Leuten und Tieren unter die Erde. So wurden sie gerettet. Aber alles andere verbrannte; auch die Pflanzen.

Als nach vielen Jahren das Feuer erloschen war, kam die Spinne mit den Leuten und Tieren aus der Erde wieder heraus. Alles war verbrannt. Da sagte *Purá*: „Die Erde ist schmutzig geworden. Das kann nicht so bleiben. Ich will es daher stark regnen lassen, damit das Wasser die Erde reinige.“

So fing es an zu regnen, und das Wasser überflutete die ganze Erde. Nur einen Kamp nicht, wo ein verzaubertes großes Reh wohnte. Das rief die Überlebenden der Feuersbrunst und ließ sie auf seinen Rücken klettern. Dann brachte es die Leute zu dem Kamp. Der Rücken des Rehes war so groß, daß die Leute an dem Geweih des Tieres ihre Hängematten ausspannen konnten. In der Wasserflut kamen natürlich auch Leute um . . .

Ein Teil der Leute wollte der Einladung des Riesenrehes nicht Folge leisten. Da wurden sie zu Tieren und Palmen: zu großen und kleinen *Peni-Kapáus*, zu Thunfischen, *Tukuschis*, *Jauaris* und *Karanás* . . . Wo heute die großen Seen des Amazonas und Trombetas sind, da lebten sie.

Die Alten sagten auch, daß *Purá* noch einmal wegen der Bosheit der Menschen die Erde verbrennen werde. Auch heute noch sagen das viele Arikéna. Es gibt aber auch solche, die so etwas nicht glauben wollen. Du weißt ja, daß es immer solche gibt, welche die Lehren und Anweisungen der Älteren verachten.

Alles, was ich dir erzähle, habe ich von den Alten unseres Stammes gehört, nicht von den Zivilisierten.

30. Gebete. — *Purá*, hilf mir. Du bist im Himmel und auf der Erde . . .
Purá, gib mir (ihm) Gesundheit . . .

Reuegebet ¹¹: *Pura*, ich bin in eine sehr große Sünde gefallen. Ich will, daß Du mich vor dieser Sünde beschüttest. [„Sünde“ wird wohl der *Iworókyamě* sein. So wird das Gebet sofort verständlich. A. K.]

Purá, ich lege diesen Acker an. Hilf mir bei der Arbeit. Gib dem Maniók Wurzeln . . .

Purá, gib mir Glück bei meinem Unternehmen . . .

Morgengebet: Mit *Purá* stehe ich auf; bei *Purá* bin ich . . .

Abendgebet: Mit *Purá* lege ich mich zur Ruhe; bei *Purá* bin ich.

31. Das Weltall. — Die Welt ist wie ein mehrstöckiges Gebäude. Wir leben auf der Erde. Über uns gibt es zwei Himmel und unter uns eine zweite Erde. [*Kahú* = Himmel. Darüber der zweite Himmel, *kahtmo* genannt. A. K.]

Der Himmel ist ein Mann, die Erde ein Weib. Sie sind miteinander verheiratet. Der Himmel sendet auf Befehl des *Purá* den Regen, und dann fängt es auf der Erde an zu sprossen. Himmel und Erde waren aber erst keine Menschen, wie z. B. Sonne und Mond. Daher haben sie auch keine Eigennamen. Niemand weiß, wie Himmel und Erde entstanden sind.

Der Himmel besteht aus Nebel (Tau). Er wird von den *Totó pišínu* (Männer-kleine) und den *Worí'-yaná* (Weiber-Volk) bewohnt. Die *Totó pišínu* sind von kleiner Gestalt. Im Himmel heiraten sie nicht. Denn da, wo *Purá* ist, geizt es sich nicht, Kinder zu zeugen. Alle, die *Purá* gehorcht haben, kommen zu ihm in den Himmel. Die Seele stirbt nicht.

Die *Totó pišínu* sind die Diener des *Purá*. Sie verursachen den Donner mit großen Steinen. Mit einem Gewehr machen sie helleuchtende (starke) Blitze, die alles zertrümmern. So ist der Hagel, der am Cachorro fällt, weiter nichts als durch den Blitz zertrümmerter Felsen. Wenn es hagelt, so sagen die Arikéna: „*Purá* ist böse.“

32. Die Erde ist rund und flach wie ein Teller. Sie steht still. Sonne, Mond und Sterne bewegen sich.

Unter uns befindet sich eine zweite Erde. Dort wohnen die *Máriha-íyaná* (*Inajá*-Leute). Unsere Erde ist ihr Himmel. Niemand weiß, ob sie *Purá* kennen. Es scheint mir aber, daß er sie gemacht hat.

An den vier Ecken unserer Erde (im Norden, Süden, Osten und Westen) steht je ein *morá-imo* (Gürteltier - großes, *Tatú-assú*). Diese vier Gürteltiere stützen den Himmel, damit er nicht auf die Erde falle.

33. Die Sonne ist ein Mann, der mit dem Mond, der ein Weib ist, verheiratet ist. Beide waren früher Arikéna. Die Sonne heißt *Imayayára*, der Mond *Peywaritnamáne*. Sie haben zwei Kinder: einen Sohn namens *Payyá*, und eine Tochter namens *Imoíyokó*. Sie sind am Himmel als zwei sehr schöne Sterne zu sehen.

¹¹ Kennen die Arikéna einen Sündenbegriff in christlichem Sinne? Nach Atití sündigt der Mensch, wenn der *Iworókyamě* (= böser Geist, verlorene Seele, Gespenst, Sünde) in ihn fährt. Er macht den Menschen „verrückt“. Die Arikéna wären also Deterministen.

Am Himmel siehst du schwarze Löcher. Darin sind Tiere: Chamäleon, *Inambú*, Rotreh, Skorpion, Tapir, Schildkröte und *Trakajá*.

Das Schwarze im Mond ist übrigens *Jenipápo*-Saft. Schön gefärbte Wolken sind Jaguare.

34. *Purá* und *Mu'rá* stehen in der Mitte des Himmels, auf dem Himmelsberg (*serra do céu*), um alles gut sehen zu können. Die Mitte des Himmels befindet sich da, wo die Sonne am Mittag steht. *Purá* regiert alles; *Mu'rá* hilft ihm dabei. Wir müssen dem *Purá* gehorchen.

Jeder Mensch hat einen Schutzgeist, den wir *waritno* nennen. Er beschützt unseren Körper. Der *waritno* ist ein Schatten (*é sombra*).

Wir feiern auch ein Fest zu Ehren unseres Vaters, das wir *Púra-wokúru* nennen, weil dabei *Kaschiri* getrunken wird. Dem *Purá* selbst bietet man einen großen Tapiokafladen an. —

35. Die *Wori'-yaná*. — (Es handelt sich um die Frauen, die vorher erwähnt wurden.) In Óbidos, wo früher Arikéna wohnten, lebten die Frauen nicht in Frieden mit ihren Männern. Daher wollten sie weggehen; wußten aber nicht, wie sie das anstellen sollten.

Eines Tages veranstalteten die Frauen ein Tanzfest. Vorher hatten sie aus der giftigen *Timbó*-Liane (verschieden vom *Timbó*) einen Schlaftrunk bereitet. Den mischten sie dem *Tarubá* (einem Festgetränk) bei. Man tanzte nun die ganze Nacht hindurch. Und um vier Uhr morgens gaben die Frauen den Männern den Trank. Die fielen in einen tiefen Schlaf.

Bei Tagesanbruch ließen die Frauen sich von einem Wirbelwind erfassen, der sie in die Lüfte entführte, wobei sie sich um sich selbst drehten. In einer Kalebasse hatte jede sich etwas *Piménta*-Pulver mitgenommen. Das wollten sie den Männern, wenn diese etwa auf sie schießen sollten, in die Augen streuen. Die Frauen fuhren zum Himmel.

Als die Männer erwachten, fanden sie nur noch ein kleines Mädchen im Haus, das unter einem großen Tontopf auf dem *Schiráu* lag. Sie töteten das Kind und zerschnitten sein Fleisch in kleine Stücke. Jeder nahm ein Stück und hing es an seiner Hängematte auf. Nun gingen sie in den Wald, um zu jagen . . .

Als sie am Nachmittag zurückkamen, hörten sie Frauen im Hause rumoren. Jedes Fleischstück war zu einer Frau geworden. Und so hatte jeder wieder eine Frau. In jener Zeit geschahen noch viele Wunder (*póskuru*) . . .

Und so ist die Frau schwach, weil sie aus Fleisch gemacht ist. Das hat *Purá* getan. Die Frau wurde aus der letzten Rippe des Mannes gemacht. Und so fehlt dem Manne eine Rippe. —

36. Weitere Angaben. — Die Mutter ist wichtiger als der Vater. Das Kind wird aus ihrem Blute gebildet. Es gehört zur Familie der Mutter.

Der Mond hat Beziehungen zur Frau (*a lua é da mulher*). Und so menstruiert sie. Nach der Menstruation wird das Kind empfangen. So sage ich (*Atití*), daß das Blut des Kindes von der Mutter ist. Zu anderen Zeiten hat der Verkehr keine Folgen.

Der Vater tut weiter nichts, als sich an die Frau lehnen. Ist das Kind geboren, so sorgt er für dessen Unterhalt. Weiter tut der Vater nichts.

Jede Familie hat ihr Wappen. Da, wo der Familienchef wohnt, malt er das Wappen an die Wand.

Jedes Dorf hat seinen Häuptling. Im Krieg leitet ein Anführer die Operationen.

Der Häuptling hat seine Berater. Aber nur alte Männer und Frauen. Die Jugend muß bescheiden sein und lernen. Der Häuptling befragt seine Berater besonders in der Zeit, wo viel Arbeit auf dem Felde ist (Juni bis September). Sind sie gegen seine Vorschläge, so sieht er als vernünftiger Mann von der Ausführung ab. Die Versammlung wird im Hause abgehalten, da, wo die Hängematte des Häuptlings ist.

Der Häuptling hat mehrere Frauen. Aber nicht aus Sinnlichkeit. In seinem Haushalt ist ja mehr zu tun als in dem der gewöhnlichen Arikéna.

Analecta et Additamenta

The Age of Keilor Man, Australia *. — In 1940 a cranium of *Homo sapiens* was discovered in the yellowish silt of a high terrace of the Maribyrnong River near Keilor, Victoria, Australia (WUNDERLY 1943, ADAM 1943). Its age was deducted to be of the order of 150 000 years (MAHONY 1943), which could mean that *Homo sapiens* originated in Australia. Other workers thought that the cranium might be an intrusive burial (KEBLE and MACPHERSON 1946). Fluorine tests and other evidence have shown that the cranium is a true fossil having the age of the terrace in which it was found (Gill 1953, 1954, 1955). Now radiocarbon dating has given the absolute age of the terrace, showing that it is only about 9000 years old.

At Braybrook, south of Keilor, a power shovel excavating the Keilor Terrace exposed a mass of charcoal and reddened silt which are probably the remains of an aboriginal hearth. Further downstream similar occurrences are to be found with artefacts and bones of food animals. The level from which the charcoal was taken for C14 analysis is 2ft. 6ins. above a diastem which is a feature of the Keilor Terrace. The Keilor Cranium came from about one foot below this diastem. The radiocarbon analysis was kindly carried out by Dr. HANS SUESS, who dated the charcoal as 8500 ± 250 years. To arrive at the date of the Keilor Cranium, there needs to be added to that figure the time occupied by the deposition of the 2ft. 6ins. of sediment above the diastem, by this sedimentary break (diastem), and by the deposition of the sediment between the skull level and the diastem level. It is estimated that 500 years is a minimum for these events, and so the date of Keilor Man may be stated to be between 9000 and 10 000 years. It may be possible later to date the Keilor Cranium even more closely, and so check this estimate. However, it is now clear that Keilor Man lived during the recession of the last glaciation. The author's geological work carried out before the C14 dating reached the conclusion that "Keilor Man belonged to the last big Pluvial which is believed to be at the close of the Pleistocene" (GILL 1954). The C14 date is thus consistent with the geological results, and it is also consistent with other C14 datings in the same area.

EDMUND D. GILL.

Curator of Fossils, National Museum of Victoria, Melbourne, Australia.

* ADAM W., 1943. The Keilor fossil Skull: palate and upper dental arch. *Mem. Nat. Mus. Vict.* 13: 71-77. — GILL E. D., 1953. Fluorine tests relative to the Keilor Skull. *Amer. J. Phys. Anthropol.* 11 (2): 229-231. 1954. Keilor Man. *Antiquity* 28: 110-113. 1955. Fluorine-phosphate ratios in relation to the age of the Keilor Skull, a Tertiary marsupial, and other fossils from Western Victoria. *Mem. Nat. Mus. Vict.* 19. — KEBLE R. A., and MACPHERSON, J. HOPE, 1946. The contemporaneity of the river terraces of the Maribyrnong River, Victoria, with those of the Upper Pleistocene in Europe. *Mem. Nat. Mus. Vict.* 14 (2): 52-68. — MAHONY D. J., 1943. The problem of the antiquity of man in Australia. *Mem. Nat. Mus. Vict.* 13: 7-56. — WUNDERLY J., 1943. The Keilor fossil skull: anatomical description. *Mem. Nat. Mus. Vict.* 13: 57-65.

Meine Forschungsreise zu den Yupa-Indianern im westlichen Venezuela. — Obwohl die Völkerkunde als ein selbständiger Zweig der Kulturwissenschaften seit einer bloß sehr kurzen Zeitspanne tätig ist, hat sie eine erstaunlich reiche und vielgestaltige Masse von Tatsachen aus dem Sein und Leben der Naturvölker bereits zutage gefördert und nach historischen Prinzipien geordnet. Überraschen mag, daß gerade die Volksstämme auf der sehr niedrigen Stufe des sogenannten Wildbeutertums, die durchwegs in schwer erreichbaren Winkeln der Ökumene oder unter wenig günstigen Umweltbedingungen leben und überdies kopfzahlmäßig bloß sehr kleine Gruppen darstellen, heutigentags und als Ganzes gesehen, erheblich besser erforscht sind¹ als jene ethnischen Gemeinschaften, die für wissenschaftliche Beobachtung sich beträchtlich leichter erreichen ließen. Zu ersteren gehören die Volksstämme mit der niedrigsten bekannten Körperhöhe, vor allem die afrikanischen Pygmäen. Gerade sie stellen für eine große Auswahl von Schilderungen aus der Feder ernster Sachkundiger und geschulter Anthropologen den Hauptgegenstand².

1. Was bisher über Indianer-Pygmäen bekannt war: Wie die ernsthaften Nachrichten über zentralafrikanische Pygmäen aus dem grauen Altertum vom europäischen Mittelalter mit verächtlichem Lächeln beiseite geschoben worden sind und erst in unserer Neuzeit ihre Bestätigung erlangt haben, solch ähnliches Schicksal war einigen Mitteilungen über kleinwüchsige Indianer im Norden von Süd-Amerika, allerdings im Ablauf von bloß einigen Jahrhunderten, beschieden. Beim Internationalen Anthropologen-Kongreß in Bruxelles, August 1948, hat Prof. CRUXENT von seinen jüngsten Erfahrungen bei den Indianern im Gebirge entlang der politischen Grenze zwischen Venezuela und Colombia berichtet, dabei im besonderen deren pygmäennahe Körperhöhe herausgestellt. Diesen und jenen Kongreß-Teilnehmer, die mit der langen Geschichte der Erforschung der Eingeborenen im Nordwesten von Süd-Amerika vertraut waren, haben die Mitteilungen des genannten Anthropologen aus Caracas wie eine Bestätigung dessen angesprochen, was der süddeutsche Feldhauptmann NIKOLAUS FEDERMANN schon vor mehr als 400 Jahren mit erkennbar persönlicher Überzeugung bekanntgegeben hatte. Sollten seine längst der Vergessenheit anheimgefallenen Aussagen über die zwerghaften Ayomanes wirklich nicht zur langen Reihe jener abenteuerlichen Schilderungen und bewußt verzerrten Übertreibungen gehören, welche in reichlicher Vielfalt aus den Federkielen der ersten Konquistadoren geflossen sind? Die klare Beantwortung dessen erstattete gegen Ende 1953 Dr. EDUARDO FLEURY-CUELLO in seiner Abhandlung „Über die Zwergindianer in Venezuela“³. Die von ihm darin vorgelegten Körpermaße reden eine eindeutige Sprache und zwar in dem Sinne, daß sie auf eine pygmäische Rassenform hinweisen.

In der Absicht, Mißverständnissen und Unklarheiten vorzubeugen, sei die Bezeichnung „Pygmäen“ kurz erörtert. Selbstverständlich gehören die pathologischen Bildungen nicht zum Arbeitsbereich der Anthropologie; hat diese ja es allein mit normal entwickelten Rassen zu tun⁴. Seitdem die Fachleute sich auf den Vorschlag EMIL SCHMIDTS 1905 geeinigt haben, handhaben sie den Begriff „Pygmäen“ als eine Größenkategorie; und zwar besagt er bloß, daß der Mittelwert aus der Körperhöhe für den männlichen Teil einer ganzen Gruppe 150 cm nicht überschreitet⁵. Mithin kennzeichnet „pygmäisch“ nur ein einziges Merkmal und zwar die Körperhöhe; nicht aber einen

¹ P. WILHELM SCHMIDT, Lebende Völker als Reste ältester Völker und Kulturen. In: FRITZ KERN, *Historia Mundi*, Bd. I. Bern 1952. pp. 373-501. Francke-Verlag.

² MARTIN GUSINDE, Pygmies and Pygmoids: Twides of Tropical Africa. *Anthropological Quarterly* (Washington, D. C.) 3. 1955. 1. pp. 3-61. — In der angeschlossenen „Bibliography“ sind die Titel von 390 Abhandlungen a. d. J. 1910-1954 aufgezählt, die nahezu ausschließlich den Volksgruppen mit niedrigster Körperhöhe im tropischen Afrika sowie der biologischen Erscheinung des Zwergwuchses beim Menschen gewidmet sind.

³ Aus dem Spanischen übersetzt von Prof. Dr. EUGEN FISCHER und veröffentlicht in der *Z. f. Morphol. u. Anthropol.* Stuttgart 45. 1953. pp. 259-268.

⁴ MARTIN GUSINDE, Die menschlichen Zwergformen. *Experientia* (Basel) 6. 1950. pp. 168-181.

⁵ EMIL SCHMIDT, Die Größe der Zwerge und der sogenannten Zwergvölker. *Globus* (Braunschweig) 87. 1905. pp. 121-125.

vollständigen Rassentypus. Jedermann war und ist sich dessen bewußt, daß diese Grenze um 1-3 cm nach oben oder nach unten hätte verschoben werden können. Durch Übereinkommen ist sie jedoch bei 150 cm gezogen worden.

Manche Anthropologen der französischen Sprache bevorzugten bis heutigentags die von E. T. HAMY vorgeschlagene Bezeichnung „Négrilles“ für afrikanische Gruppen von geringer Körperhöhe⁶. Offensichtlich ist diese von vornherein irreführend, weswegen sie meines Erachtens künftighin ausgeschaltet bleiben sollte. Längst haben zuverlässige Forscher den Beweis dafür erbracht, daß die ost-afrikanischen ebenso wenig wie die west-afrikanischen Twiden „kleinwüchsige Neger“ darstellen; entfernen sie sich ja doch in mehreren entscheidenden Körpermerkmalen ganz und gar von allen negriden Varietäten.

Zugleich mit Dr. PETER SCHUMACHER, dem gründlichen Kenner der Eingeborenen Ruandas, habe ich die Benennung „Twiden“ in Vorschlag gebracht⁷. Deren Gesamtheit ist nicht nur nach wie vor der Wildbeuter-Wirtschaft ergeben; wie soeben gesagt, steht sie auch, zufolge ihres rassischen Gefüges, weit ab von den Negern, obzwar aufgeteilt in drei oder vier Varietäten bzw. Unterrassen. Das gegenwärtige Nebeneinander der Twiden mit den Negern ist bloß räumlich und relativ ganz jungen Datums; es hat trotzdem zu enger wirtschaftlicher Verknüpfung der einen Volksmasse mit der andern geführt. Entsprechend der vorgeschlagenen Sinndeutung der Bezeichnung „Pygmäen“ als einer bloßen Größenkategorie ist diese keinesfalls mit dem negriden Rassenstamm ausschließlich verknüpft. Liegt beispielsweise bei einem Indianerstamm die mittlere Körperhöhe der Männer unter 150 cm, so gebührt ihm „pygmäisch“ als klassifikatorische Bewertung voll und ganz.

Die Frage erhebt sich, ob es in der Neuen Welt dergleichen Gruppen tatsächlich gibt. Die Beantwortung erscheint dringlich, angesichts der erwähnten Veröffentlichung Dr. FLEURYS über „Zwergindianer in Venezuela“, deren mittlere Körperhöhe im männlichen Geschlecht mit 146.4 cm angegeben wird. Demzufolge stellt diese Gruppe nämlich die zweitkleinste Rasse innerhalb der gesamten Menschheit dar; als absolut kleinste, mit einer mittleren Körperhöhe der Männer von bloß 144.0 cm, habe ich früher die östlichen Twiden Afrikas aufgefunden gemacht⁸.

Auf die ersten Europäer, die den Boden des nordwestlichen Süd-Amerika betreten haben, gehen die Gerüchte über zwerghafte Eingeborene in jenem Raume zurück. Einige Deutsche drangen nur wenige Jahre nach Auffindung der Neuen Welt in das unbekannte Innere. Nachdem die Welser, Inhaber eines weitverzweigten Handelsunternehmens, von Kaiser Karl V. die erwünschten Privilegien für Venezuela erlangt hatten, haben sie unverzüglich die Vorbereitungen für die Erforschung des Landesinnern getroffen und mit der Wahl des jungen Feldhauptmannes NICOLAUS FEDERMANN als Führer der Expeditionstruppe einen glücklichen Griff getan. Er ist mit ihr am 12. September 1530 von der erst kurz zuvor gegründeten Siedlung Coro nahe der Küste abmarschiert und nach wenigen Tagen in das Gebiet der Xidehara-Indianer im Süden gelangt. Von ihnen hat FEDERMANN in Erfahrung gebracht, daß in einiger Entfernung die Gruppe der Ayo-manes von zwerghafter Körperhöhe ansässig sei, allerdings auf einem kaum zugänglichen Gebirge. Diese Mitteilung hat — wie er schreibt — sein lebhaftes Verlangen erregt, mit jenen seltsamen Leuten in Verbindung zu treten. „Und dieweil ich, nur um diese Nation zu sehen (deren Kleinheit nach Hörensagen verwunderlich war), diesen Weg zu ziehen mich entschloß . . . und weil solches Gebirg auf die Dauer zu durchreisen unmöglich war: so sandte ich einen Hauptmann mit fünfzig der bas gerüsteten Männer

⁶ E. T. HAMY, *Essai de coordination des matériaux récemment recueillis sur L'Ethnologie des Négrilles ou Pygmées de l'Afrique Equatoriale*. Bull. de la Soc. d'Anthropologie de Paris (Paris) 2. 1877. pp. 79-101.

⁷ Weshalb wir uns für die Benennung „Twiden“ entschieden haben, findet jedermann in unsern früheren Veröffentlichungen begründet. Ihre Brauchbarkeit leuchtet ein; lassen sich doch unter ihr alle Wildbeuter im tropischen Afrika bequem zusammenfassen, unbeeinflusst vom Nachweis, daß bei einigen Gruppen der westlichen Twiden das Mittelmaß für die Körperhöhe der Männer ein wenig über oder unter 150 cm liegt.

⁸ MARTIN GUSINDE, *Urwaldmenschen am Ituri*. Wien 1948. Verlag J. SPRINGER. p. 61.

zu Fuß samt einem Dolmetsch dieser Nation, die Zwerge mit Lieb und Freundschaft und, wo nicht füglich, mit Gewalt für mich zu bringen ... Ich wartete bis an den andern Tag (das war auf den fünften Tag Octobris) der Ausgesandten. Die kamen abends spat, brachten etwa hundertundfünfzig Personen, Mann und Weiber. Die hatten sie in einem Flecken ... überfallen und, als sie sich zur Wehr gestellt und freiwillig mich heimzusuchen und für mich zu kommen nicht wollten begeben, gefangen, und auch viel im Scharmützel erschlagen ... Diese waren alles sehr kleines Volk, darunter jedoch (wie mir von den Indios zuvor gesagt) keine andere Nation vermischte war. Waren die längsten von fünf Spannen, zierlicher Proportz und Gestalt. Und dieweil wir das Volk, um seiner Kleinen willen, nicht kundten gebrauchen ... ließ ich sie all bis an zehn Personen ... wieder heimziehen ... Und der Cacique oder Herr schenkte mir eine Zwergin bei vier Spannen lang, sehr schöner und guter Proportz oder Gestalt, die, sagte er, sein Weib sei. Denn also ist der Gebrauch unter ihnen zur Friedensbestätigung. Diese empfing ich, wiewohl sie sich übel gehübe und heftig weinet, denn sie nicht meinete Menschen, sondern Teufeln, dafür sie uns halten, geschenkt zu sein. Diese Zwergin habe ich mit mir gen Coro geführt, daselbst sie blieben ist. Denn ich sie nicht aus ihrem Land habe wollen führen, darum daß sie und alle andern Indios außerhalb ihres Vaterlandes und sonderlich in kalten Landen nit lang leben ...⁹ Als ein ganzes Volk von zwerghafter Körperhöhe hat dieser Feldhauptmann FEDERMANN die Ayomanes schon bei ihrer Entdeckung hingestellt; die Folgezeit allerdings hat seinen Bericht völlig vergessen.

Erst wieder in den letzten 40 Jahren sind von dem und jenem Reisenden gelegentliche Hinweise auf Indianer von sehr niedrigem Wuchs im Gebirge auf der politischen Grenze zwischen Venezuela und Colombia veröffentlicht worden; Beachtung verdienen die von GUSTAF BOLINDER und ALFRED JAHN. Zum Gegenstande wissenschaftlicher Prüfung ist dieser Sachverhalt von der Sociedad de Ciencias Naturales „La Salle“ in Caracas gemacht worden, anlässlich der drei von ihr durchgeführten Expeditionen nach dem Strombereich des Río Negro in der zerklüfteten Sierra de Perijá. Auf der ersten Reise (Dez. 1947 - Jan. 1948) ist es Prof. CRUXENT gelungen, eine Anzahl der dort wohnhaften Eingeborenen anthropometrisch zu bestimmen. Die genauen Maße von 37 Männern und 37 Frauen, zugleich mit kraneometrischen Einzelheiten, hat Dr. FLEURY-CUELLO bearbeitet und unter dem bereits erwähnten Titel „Über Zwergindianer in Venezuela“ 1953 der Fachwelt zugänglich gemacht. Als mittlere Körperhöhe wiesen jene Männer 146.4 cm und die Frauen 138.8 cm auf; ein Ergebnis, das eindeutig für pygmäischen Wuchs spricht. Die anthropologischen Beobachtungen an jener Bevölkerung im Río Negro-Bereich sind ein wenig erweitert worden durch MIGUEL SCHÖN, der sich an der zweiten Expedition (Dez. 1949 - Jan. 1950) beteiligt hat. Er konnte nämlich in der Ranchería Ayajpaina 13 erwachsene Indianer messen; diesen Männern war eine durchschnittliche Körperhöhe von 155 cm und den Frauen eine solche von 142 cm eigentümlich. Ein derartiges Ergebnis erlaubt die Klassifikation „pygmäisch“ offenkundig nicht. Die dritte Expedition (Dez. 1950 - Jan. 1951) hat anthropometrische Untersuchungen nicht mehr durchgeführt, wohl aber unsere Kenntnisse von der Natur jener Gegend bereichert¹⁰.

2. Was ich bei den Yupa-Indianern in Erfahrung gebracht habe: Die wenigen bis 1953 veröffentlichten Berichte über die Ansiedler in der Sierra de Perijá haben meine Aufmerksamkeit angeregt. Bekanntlich besitzen die Indianer im ausgedehnten Norden Süd-Amerikas durchwegs eine niedrige Körperhöhe, ein wirklicher pygmäischer Wuchs war bis dahin noch nicht einwandfrei aufgedeckt worden. Da ich mich in früheren Jahren der somatologischen Untersuchung einiger Twiden-Gruppen im zentralen Afrika und der Buschmänner im Bereich der südafrikanischen Kalahari

⁹ Zitiert nach: Indianische Historia, Ein schöne kurtzweilige Historia Niclaus Federmanns des Jüngerer von Ulm erster raise ... ganz lustig zu lesen. MDLVII. In: ARNOLD FEDERMANN, Deutsche Konquistadoren in Südamerika. Verlag Reimar Hobbings. Berlin 1938, pp. 100 ff.

¹⁰ Cf. weitere Einzelheiten in: Sociedad de Ciencias Naturales La Salle; La Región de Perijá y sus Habitantes. Publicaciones de la Universidad de Zulia. Enero de 1953.

gewidmet habe, fühlte ich mich zu einem Besuch der Yupa gedrängt. Bald war mit Dr. FLEURY-CUELLO eine gemeinsame Forschungsreise für Mitte 1954 vereinbart. Als er aber im Januar 1954, begleitet von seinem Assistenten Dr. EMMER, die Sierra de Perijá bestiegen hatte, blieb mir keine andere Wahl — wegen der vorgeschrittenen Zeit —, als die Indianer in jenem Bereich im darauffolgenden Juni allein zu besuchen. In Caracas ist mir Dr. FLEURY auf liebenswürdigste Weise behilflich gewesen, und ebenso haben die im westlichen Venezuela tätigen spanischen Kapuziner-Missionare meine Bestrebungen bestens unterstützt; dafür auch öffentlich zu danken, ist mir eine angenehme Pflicht. Meine Reise hatte zum Ziel auszukundschaften, ob die Yupa-Leute als Pygmäen im Sinne der heutigen Anthropologie klassifiziert werden können und ob deren eingehende somatologische Untersuchung sich verlohnen würde. Der Erreichung dessen haben dieser und jener Umstand sich hinderlich in den Weg gestellt; doch dürfte das endgültige Ergebnis befriedigen. Einige Angaben allgemeiner Natur seien vorausgeschickt.

Die Sierra de Perijá ist ein steil aufsteigendes, wild zerrissenes Gebirge. Die darin eingerichteten Siedlungen der Indianer zu besuchen, stellt höchste Anforderungen nicht nur an das körperliche Vermögen des Forschers, sondern auch an seinen Mut, da ihn streckenweise ernste Gefahren bedrohen. Vor mehreren Generationen sind die Yupa-Leute aus den offenen Niederungen in das schwierig zu begehende Gebirge geflüchtet, wo sie vollen Schutz vor feindlichen Bedrängern gefunden haben. Diesen Vorteil mußten sie gegen den schweren Nachteil eintauschen, daß die Lebensbedingungen in der Höhe ganz erbärmlich sind. Bloß auf wenigen kleinen Flächen können sie Ackerfrüchte erzielen; weswegen sie durch nahezu alltägliches Sammeln die fürs Dasein erforderlichen Nahrungsstoffe gewinnen müssen. Deren gibt es im Pflanzen- und erst recht im Tierreich außerordentlich wenig. Demzufolge machen die Eingeborenen im Ablauf eines jeden Jahres oft und unausweichlich mehr oder weniger lange Perioden empfindlichen Hungers durch. Gewiß würde eine rationelle Verwertung der Produkte ihrer Feldwirtschaft dieser ernsten Lage fühlbar begegnen. Es sind aber unsere Eingeborenen derart hemmungslos dem Trunk verfallen, daß sie Mais und andere Früchte vorwiegend für Chicha-Bereitung hergeben, mag das Gespenst des Hungers sie noch so ernstlich bedrohen. Die Folgen aus oft wiederholter und tagelang anhaltender Trunkenheit unter elenden Lebensbedingungen sind bekannt genug, als daß sie hier eigens aufgezählt werden müßten; am empfindlichsten werden davon die noch ungeborenen Kinder und die Säuglinge betroffen.

Die eingewurzelte Abneigung der Yupa-Leute gegen jeden Fremden bekam ich ebenso zu fühlen, wie frühere Besucher solche erfahren hatten; von vornherein lehnten sie ihre Mithilfe zur geplanten anthropometrischen Untersuchung ab. Manche Erwachsene, denen ich begegnete, waren vor fünf Monaten von Dr. FLEURY untersucht worden; da er sich, wie ich selbst, streng an R. MARTIN's allbekannte Methode hielt, erschien es überflüssig, nochmals deren Maße abzunehmen. Eine ansehnliche Behinderung hat mir der Umstand eingetragen, daß die kopfzahlmäßig kleine Gruppe der Yupa sich über ein unverhältnismäßig weites Gebiet ausdehnt und in viele Rancherías aufgelöst hat, deren jede von der andern in einer mehr oder weniger beträchtlichen Entfernung absteht. Um von dieser zu jener zu gelangen, bedarf es gar oft mehr als eines angestrengten zehnstündigen Tagemarsches talaufwärts und talabwärts, im dichten Pflanzengewirr des wegelosen, feuchten Urwaldes, dazu den einen und andern Sturzbach durchwatend. Jede Ranchería setzt sich aus nur wenigen Erwachsenen, zuweilen bloß aus einer einzigen Familie zusammen.

In Anbetracht dieser und anderer Schwierigkeiten sowie der kurz zuvor von Dr. FLEURY durchgeführten Messungen glaubte ich mich mit der Untersuchung von 37 Personen aus dem gesamten Stromgebiet des Río Negro zufrieden geben zu dürfen. Einer noch höheren Anzahl bin ich begegnet, deren Körperhöhe, nach bloßer Schätzung allerdings, das Ergebnis aus den direkten Maßen bestätigt hat. Der anthropologische Typus der Yupa zeigt deutlich alle Wesenszüge der Eingeborenen des nördlichen Südamerika. Es ergaben sich 1537.7 mm als mittlere Körperhöhe der Männer und 1417.8 mm als die der Frauen. Demzufolge kann diese Volksgemeinschaft nicht als pygmäisch

klassifiziert werden. Die langgezogene Variationsbreite im männlichen Geschlecht von 410 mm, nämlich 1337-1747 mm, stellt deutlich die Tatsache heraus, daß in der Yupa-Gruppe zwei Rassentypen zusammengetroffen sind; mit dem dort allgemein verbreiteten niedrigen hat sich ein hochgewachsener vereinigt, dessen Herkunft sich nicht bestimmen läßt.

Eingefügt seien hier zwei beachtenswerte Erscheinungen. Zunächst die, daß ungewöhnlich häufig geistig und körperlich normale Personen mit sehr niedriger Körperhöhe vorhanden sind; die kleinsten, denen ich dort begegnet bin, waren nur 1337 mm (Mann) bzw. 1288 mm (Frau) hoch. Je nachdem in einer der vielen Rancherías, deren jede sich aus sehr wenigen Erwachsenen zusammensetzt, die niedrigen bzw. beträchtlichen Körperhöhen in geringer oder größerer Anzahl vertreten sind, erscheint das Mittelmaß unter oder über 150 cm. Demzufolge muß die eine Ranchería als „pygmäisch“ (= sehr klein) und die benachbarte als „klein“ klassifiziert werden — entsprechend dem von R. MARTIN (Lehrbuch der Anthropologie, 1914. p. 208) aufgestellten Schema für die menschliche Körpergröße. Augenfällig zeigt sich dieser Sachverhalt in den von Dr. FLEURY zusammengeordneten vier Gruppen (p. 263).

Richtige Beurteilung verlangt auch die für unsere Eingeborenen ungewöhnliche Häufigkeit von zwergwüchsigen Personen pathologischer Konstitution. Dafür möchte ich die elenden Lebensbedingungen verbunden mit starkem Alkoholismus verantwortlich machen. Individuen solcher Mißbildung habe ich selbstverständlich von meinen Untersuchungen ferngehalten. In der von Dr. FLEURY (p. 263) vorgelegten Liste wird ein Mann mit bloß 128 cm Körperhöhe aufgeführt — ein Maß, das nach MARTIN (p. 208) dem „Zwergwuchs“ entspricht bzw. zum Abnormalen gehört. Eine einzige derart niedrige Ziffer drückt den Mittelwert beträchtlich nach unten. Ebenso tun das die Maße von nicht ausgewachsenen Jugendlichen; ich konnte in Erfahrung bringen, daß deren Körperhöhe jener der Erwachsenen beigelegt worden ist. Überdies kann ich den Nachweis dafür vorlegen, daß in der von Dr. FLEURY veröffentlichten Reihe von Männern aus Irapa der große Marente (= 1646 mm hoch) mit seinen drei erwachsenen noch größeren Kindern nicht aufgezählt ist, obwohl er dort geboren worden und vor meinem Besuch niemals von der Gebirgshöhe herabgestiegen ist. Eine bestimmt gerichtete Auslese dürfte zu Gunsten jener Indianer tätig gewesen sein, deren Maße Dr. FLEURY veröffentlicht hat; verantwortlich dafür ist er nicht. Die von ihm persönlich, mit Dr. EMMER im Januar 1954 getätigten Beobachtungen konnten noch nicht zur Veröffentlichung gelangen, weil er im Oktober 1954 unerwartet verschieden ist.

Die Kopfzahl der Yupa in der Sierra de Perijá hat man 1948 auf nahezu 1000 geschätzt¹¹. Seitdem ist jener Raum besser bekannt geworden und 1954 wurde mir weniger als 500 als deren Höchstzahl genannt. Meine Überzeugung ist es, daß das Mittelmaß für die Körperhöhe aller normalen Erwachsenen jener Bevölkerung ein wenig über 150 cm hinausragt, sie demnach nicht als „pygmäisch“ klassifiziert werden darf¹². Ebenso bin ich mir dessen bewußt, daß die oben kurz gekennzeichneten Zustände, unter welchen die Yupa-Leute ihr Dasein fristen, genau so wie auch anderswo „hemmend auf die Ausbildung der ererbten Körpergröße“ wirken — um R. MARTIN (p. 225) zu zitieren. Folglich zeigt das berechnete Mittelmaß nicht den wirklichen Genotypus. Daß die vermutlich in die Erscheinung getretene verminderte Körperhöhe der Yupa bloß als Modifikation gedeutet werden darf, erfordert keine eigene Begründung. Die vollständige Zeichnung der Rassenform dieser Indianer in der Sierra de Perijá werde ich in einer Zeitschrift für physische Anthropologie bald vorlegen. Die Ergebnisse, welche eine abermalige somatologische Untersuchung jener Gruppe einbringen könnte, würden meines Erachtens die erforderlichen persönlichen Anstrengungen und die finanziellen Aufwendungen kaum rechtfertigen. Die Kulturform der Yupa ist ausreichend bekannt.

¹¹ Cf. „Venezuela Misionaria“, Caracas-Venezuela, año 10. 1948. 113. p. 165.

¹² Fr. JUAN EVANGELISTA DE REYERO, Oberer der Missionsstation Los Angeles del Tukuku, der nahezu einen jeden Indianer im Bereich des Río Negro persönlich kennt, schreibt: „Creemos inexacto hablar de indios pigmoides en Yrapa. El encontrar un caso aislado no tiene otro valor del que tiene un enano en las calles de nuestra ciudad.“ Ib. 15. 1953. 176. p. 268.

3. Bemerkungen vergleichender und demographischer Art: Gerechtigt ist ein kurzer Seitenblick auf die Indianer im westlichen Abschnitt der Sierra der Perijá, welcher politisch zu Kolumbien gehört. Jene Eingeborenen aufzusuchen, zählte nicht zu den Aufgaben meiner Forschungsreise Mitte 1954; jedoch zeigen sie manche nahe Übereinstimmungen mit den Yupa, welche hier erwähnt zu werden verdienen. In neuester Zeit — einige zu allgemein gehaltenen Hinweise früherer Chronisten werden hier übergangen — hat dieser und jener Beobachter auf den Stamm der Maraca wegen auffallend niedriger Körperhöhe hingewiesen; sie bewohnen das obere Tal des gleichnamigen Sturzbaches, der sich in den Rio César ergießt, nachdem er die Ortschaft Becerril besucht hat. Der schwedische Reisende BOLINDER erklärte nach zweimaligem Besuch jener Gegend: „Die Maraca-Indianer sind im Gegensatz zu den übrigen Motilonen sehr klein . . . Die kleinsten von mir gemessenen Maraca-Indianer waren 142 cm (Mann), 138 cm (Frau) und 135 cm (Frau)“ hoch ¹³. Im Buche, das seinen dritten Besuch (Juni 1936 - Juli 1937) schildert, veröffentlichte er mehrere Photographien dieser Indianer ¹⁴; auf sie hinweisend sagte er mir im Briefe vom 16. März 1954 u. a. auch, daß „die Rio-Maraca-Indianer alle pygmoide sind“. Eine solche Feststellung ist erst kürzlich von M. DE BAÑERES bestätigt worden, der versichert: „El más llamativo de entre todos estos indios (al lado Oeste de la Sierra de Perijá, en territorio Colombiano) es el nativo del río Maraca, por eso llamados Maracas. Estos últimos son en general enanos de un tamaño máximo de un metro con cincuenta; los hay hasta de uno con treinta. Su talle es semejante al nuestro; su cintura ancha y de abultado abdomen; son de piernas delgadas y pequeñas como las de nuestros niños de 8 a 10 años. De ahí su manera tambaleante y ridícula al caminar“ ¹⁵. Gut stimmt diese Beschreibung überein mit den von BOLINDER veröffentlichten Photographien der Maraca-Leute und geben deutlich eine Störung ihres normalen Körperwachstums zu erkennen.

Dafür lassen sich zumindest die gleichen Ursachen namhaft machen, welche oben für die Yupa-Leute gekennzeichnet wurden, nämlich die beträchtliche Höhenlage über dem Meeresspiegel, armselige Daseinsbedingungen und andauernde Unterernährung. Wahrscheinlich leistet langanhaltende Inzucht einen erheblichen Beitrag. BOLINDER hat den mehrmaligen Hinweis darauf nicht unterlassen, daß diese Indianer sich oft zu übermäßigem Chicha-Trinken zusammenfinden und viel Tabak rauchen, ihr „vornehmlichstes Genußmittel“. Schließlich gehen ihnen Salze und Vitamine ab, die der Organismus zu seinem normalen Aufbau benötigt ¹⁶. Kurzum: bestimmte Anzeichen sprechen dafür, daß die beträchtlich niedrigere Körperhöhe und die verzerrten Proportionen der gesamten Gestalt der Maraca-Indianer modifikative Entwicklungsstörungen bzw. richtige Mangelerscheinungen darstellen, für welche ihre Umwelt als entscheidend verantwortlich gemacht werden kann.

Zu einem besseren Verständnis der heutigen Daseinsweise des Yupa-Volkstammes dürften die folgenden Einzelheiten soziologischer bzw. demographischer Natur verhelfen. Nur spärlich hat BOLINDER dergleichen eingestreut in seinen Bericht über die Maraca-Leute, wohnhaft auf der Westseite des Gebirges; sie ergeben das nahezu gleiche Bild wie jene von den Yupa. Nochmals sei betont, daß beide Gruppen als reinrassig eingeschätzt zu werden verdienen und bei ihnen Blutmischung mit Weißen oder Negern nicht erweisbar ist. In der Abfolge von mehreren Generationen besiedeln sie die oberen Gebirgshöhen; wohin sie sich geflüchtet haben, um ihren Bedrängern in den fruchtbaren und wildreichen Ebenen zu entweichen. Für die Yupa wie für die Maraca kommt ihr gegenwärtiger Wohnbereich einem eigentlichen Rückzugsgebiet gleich, in welchem

¹³ GUSTAF BOLINDER, Die Indianer der tropischen Schneegebirge. Stuttgart 1925. pp. 218, 258.

¹⁴ GUSTAF BOLINDER, Över Anderna till Manastara. Stockholm 1937.

¹⁵ FRAY JESUALDO M. DE BAÑERES, Motilonos. „Ediciones Goajiro-Capuchinas“. Riohacha-Colombia 1950. p. 15.

¹⁶ „Die Motilonen kennen kein Salz. Das von uns mitgebrachte Salz wollten sie anfänglich nicht kosten; aßen aber später davon, jedoch wollten sie es nicht in den Speisen haben. Sie sind keine Erdesser, aber sie scheinen das Salz durch eine Mischung von Asche und Zitronensaft zu ersetzen.“ Nach BOLINDER, Die Indianer . . . , p. 230.

sie ihre persönliche Freiheit gegen armselige Lebensbedingungen eintauschen mußten. Die meisten hochbejahrten Yupa sind zeitlebens niemals von den Höhen heruntergestiegen. Andere wieder haben sich noch bis 1930 zu wilden Haufen zusammengerottet und feindselig drohend der im Flachlande liegenden Ortschaft Machiques bis auf 20 km genähert; hauptsächlich um Feldfrüchte einzuheimsen und Wild zu erjagen. Je mehr indes jener weite, ertragreiche Raum von eingedrungenen Cholos (= Negermischlinge, Bastarde, Mestizen) beschlagnahmt wurde, um so häufiger wurden die nahezu widerstandsunfähigen indianischen Räuber umzingelt und abgeschossen, um so seltener wagten sie sich von Jahr zu Jahr in die Ebene hinunter. Heutigentags stehen die Cholos als wohlbegüterte Landbesitzer im Departamento Zulia da, während den Indianern nur auf den sehr schwer zugänglichen Höhen der Sierra de Perijá ein ungeschmälerter Genuß voller Unabhängigkeit verblieben ist. Ihr jämmerliches Dasein in dem an Nahrungstoffen sehr armen Siedlungsbereich zwingt neuestens diesen und jenen Einzelnen, den Cholos und Weißen sich freundschaftlich zu nähern und von ihnen mancherlei Gebrauchsgüter zu erbetteln.

Ein Zusammenschluß zu kopfreichen Siedlungen in jenen beträchtlichen Höhen wird von den Bodenverhältnissen nicht minder verunmöglicht als vom streitsüchtigen Charakter der Yupa-Leute selbst. Durchwegs sind es nur kleine, mehr oder weniger horizontal liegende Flächen, die sich bebauen lassen; für eigentliches Roden des Waldes geben diese Indianer sich nicht her. Der Fruchtertrag von ihren kleinen Feldern kann nur sehr gering sein und infolgedessen kommt ein dauerndes Beisammensein vieler Familien nicht in Frage. Bloß aus einer oder aus sehr wenigen setzen sich die einzelnen Rancherías zusammen und eine jede der letzteren ist von den benachbarten reichlich weit oder gar sehr weit abgelegen, viele Kilometer in der Luftlinie und unterbrochen von dem einen und andern Sturzbach. Naturgemäß pflegen Verwandte einander in etwa nahe zu bleiben; was hochgradige Inzucht unausweichlich zur Folge hat.

Dem oft lange währenden Alleinsein jeder kleinen Familiengruppe in ihrer Ranchería entspringt das mit der Zeit sich verstärkende Verlangen nach anderer Gesellschaft, so daß die eine wie die andere sich um Anlässe zu gegenseitigem Besuch bemüht. Nichts übt stärkere Anziehungskraft aus als eine beträchtliche Menge frischer Chicha, des allgemein und jederzeit begehrten Trankes, der aus zerriebnem Mais unter Gärung bereitet wird. Nur zu oft im Verlauf des Jahres fühlt nahezu jede Ranchería sich dazu gedrängt, mit andern abwechselnd ihn herzustellen. Weil niemand sich die Gelegenheit zum uneingeschränkten Chicha-Genuß entgehen lassen will, finden sich auf dem Festplatz die Leute aus der nahen und entferntesten Umgebung ein. Und weil bald danach eine andere Ranchería mit dem sehr begehrten Naß aufwartet, nimmt der Zug der Indianer dann dorthin seine Richtung. Also verbringt jeder erwachsene Yupa im Verlauf des Jahres gar viele Wochen völlig betrunken. Auch Kinder jedwedem Alters trinken maßlos.

Hat bei einem der häufigen Chicheos (= Trinkfeste) der Zustand allgemeinen Betrunkenseins zwei oder drei Tage angehalten, so beginnt die alle Yupa-Leute kennzeichnende Veranlagung zum Streit sich auszuwirken. Alte Zwistigkeiten und frühere Händel leben wieder auf, verhaltene Rache und unerwiderte Kränkung rufen laut nach Genugtuung, vermeintliche Beleidigungen und Lust am Zanken drängen zum Zuschlagen. Nach kurzem Wortwechsel geraten sich die ersten zwei Männer in die Haare. Andere können dabei nicht ruhig zusehen; auch einige Frauen mischen sich ein, und schon ist die allgemeine Schlägerei im Gange. Erst wenn der oder jener schwer blutend, zuweilen auch einer erdrosselt am Boden liegt, klingt die wüste Rauferei langsam ab.

Währenddessen spielen sich mancherlei Affären mit dieser und jener Frau ab. Mehr unbewußt als bewußt einigen sich zwei Ehemänner darin, gegenseitig ihre Weiber kurzweg auszuwechseln, ohne daß letztere ihre persönliche Entscheidung äußern können oder dürfen. Oder es entreißt einer dem andern gewaltsam die Gattin. Zuweilen brennt eine Frau nach heimlicher Vereinbarung mit einem andern Manne durch, wenn ihr Gatte unzurechnungsfähig daliegt; der betrogene Gatte, der sich erst später von allen Geschehnissen Rechenschaft gibt, wartet eine Gelegenheit ab, sich zu rächen oder sein Weib zurückzuholen. Kaum verläuft ein Chicheo, ohne daß die eine und andere

Frau „verschoben“ wird; demzufolge gibt es im Irapa-Raume wohl keine Ehe, in welcher nicht solche mehrmaligen Wechsel eingetreten sind. Beispielsweise konnte ich selbst dessen Zeuge sein, daß ein etwa 23jähriger Bursche seine kaum 18jährige Frau wegen völlig nichtigen Kleinigkeiten davonjagte; — dasselbe hatte er mehrere Monate vorher seiner ersten jungen Frau angetan. Eine jede der beiden Verstoßenen irrte einige Wochen ziellos umher, bis zwei andere Männer sie als zweite Gattin aufnahmen.

Nicht nur folgt aus dergleichen Zuständen eine hochgradige Unsicherheit bezüglich der wirklichen Eltern eines jeden Kindes. Auch wird die kaum zu erwartende Tatsache verständlich, daß gar manches Ehepaar, bei welchem ein Kind lebt, für letzteres augenfällig wenig Sorgfalt und Liebe aufbringt, jedenfalls nicht so viel, als einer Blutsverwandtschaft naturgemäß entspringt. Wie Fremdlinge fühlen sich die kleinen Wesen selbst im rein äußerlichen Beisammensein mit jenen Erwachsenen, die nur manchmal mehr oder weniger sich als deren Vater bzw. Mutter oder als beide Eltern zuverlässig zu bekennen wissen. Ein Unrecht wäre es zu verschweigen, daß sich die Indianerinnen — gemessen an ihrem primitiven Empfinden — bestens um ihre Säuglinge bemühen. Größere Kinder bleiben tagsüber wie nachts durchwegs auf sich allein angewiesen; mithin erscheinen sie schwächlich und unterernährt, durchaus ungepflegt, weil voller Schmutz und Ungeziefer. Betreffend den körperlichen Zustand stehen diese bedauernswerten Wesen im indianischen Milieu in großem Gegensatz zu jenen Kindern, die ich in der Missionsstation Los Angeles del Tukuku, am Fuße der Sierra, beobachten konnte. Letztere machten den Eindruck, überfüttert zu sein; sie erhalten reichlich Milch und Käse bei ihren Mahlzeiten, haben ausreichenden und ungestörten Schlaf, bekommen jedoch in ihrem geregelten Tagewerk wohl zu wenig körperliche Bewegung.

Die ursprüngliche Gesellschaftsordnung der Yupa ist gegenwärtig in völliger Auflösung begriffen. Ehedem (wie sehr vereinzelt noch heute in dieser und jener Ranchería), stellte der alte Vater bzw. Großvater die allgemein anerkannte oberste Autorität dar, von welcher der beherrschende Einfluß auf alle und alles ausging. Dieser Alte bestimmte gemeinschaftliche Arbeiten, suchte für seine Kinder bzw. Enkelkinder den Ehepartner, regelte Meinungsverschiedenheiten und Streitfälle; er wurde angesehen und angehört als der Erste in der erweiterten Familie, alle Mitglieder fühlten sich gewissermaßen geborgen, und es bestand ein ziemlich friedliches Einvernehmen mit den Nachbarn. Heutigentags befiehlt sich die einzelnen Gruppen oft und oft, weswegen die Einzelpersonen unter beständiger Furcht stehen; das Mißtrauen nimmt in dem Maße zu als der eine die Rache des andern erwartet. Teilweise geschah es in der Absicht, sich den Weißen gleichzustellen, teilweise war es der Wunsch nach persönlichem Schutz, daß da und dort ein ehrgeiziger, kecker Mann als Häuptling (Cacique) und, im Einvernehmen mit ihm, ein anderer je als Richter und Polizist, als Mediziner und Sachverständiger sich in gewissen Angelegenheiten seiner Gruppe aufdrängte. Weil allen diesen Dingen die feste Grundlage traditioneller Einrichtungen, mithin wirkliche Sanktion fehlt, bleibt die Wirkung nicht selten aus; niemand und nichts kann nämlich jemanden daran hindern, anderswo sich niederzulassen, für sich allein oder in einer beliebigen Ranchería.

Nahezu hemmungslos und häufiger als bei benachbarten Indianerstämmen entschließt sich ein erwachsener Yupa zum Selbstmord; mehr im männlichen als im weiblichen Geschlecht. Einen nicht seltenen Anlaß liefert die Untreue des Ehepartners. Manch einer kann es nicht ertragen, daß die ihm entlaufene Gattin bei einem andern sich wohlfühlt; meistens deswegen, weil jene beiden nahezu gleichaltrig sind und sie ein wenig Liebe erfährt. Will nun — wie es sich manchmal ereignet — der betrogene bzw. verlassene Gatte seinen ehrlichen Schmerz über die von der ungetreuen Frau ihm zugefügte Kränkung unter Beweis stellen (wahrscheinlich spielt hierbei auch verletzte persönliche Eitelkeit eine beträchtliche Rolle), dann stößt er sich selbst einen Pfeil tief in den Bauch und verendet langsam unter maßlosen Schmerzen. Andere Männer binden einen Strick an einen erhöhten, dicken Ast und strangulieren sich, indem sie ihren Kopf in die Schlinge am freien Ende stecken. Frauen ziehen es vor, in Wasserwirbel der Sturzbäche oder in reißende Stromschnellen zu springen. Mißhandlungen und Lebensüberdruß läßt gar manche Frau endgültige Erlösung im selbstgewählten Tode suchen.

Das Los der weiblichen Wesen im Yupa-Volke ist durchwegs nicht beneidenswert, mögen auch einzelne zeitweilig als einigermaßen begünstigt dastehen. Bei der Gattenwahl wird dem Mädchen kaum je eine Selbstentscheidung zugestanden; ein beliebiger Bursche greift es ohne mehr oder weniger Förmlichkeit auf, ob es will oder nicht. Das gelingt dem Burschen in jedem Falle, einerlei ob er mit des Mädchens Vater vorher eine Aussprache geführt hat oder nicht. Ganz ausnahmsweise nur entwickelt sich in einer Ehe ein wenig wirkliche Liebe; indes hält sich solche in engen Grenzen und steht auf schwachen Füßen. Jede Yupa-Frau ist ein Arbeitstier — im vollen Sinne des Wortes — für die engere und weitere Familie. Sie allein muß sich alle Lasten aufladen: den Säugling und die kleineren Kinder, den Hausrat auf den Wanderungen und den Ertrag der Ernte. Mag sie noch so mühsam vorwärtskommen und noch so beschwerlich keuchen, der sie begleitende Mann nimmt ihr nichts von der niederdrückenden Last ab. Dabei geht es fortwährend bergauf und bergab auf krummen Pfaden durch wuchernden Wald in wild zerrissenem Gebirge. Kein festes Band echter Liebe noch auch Verpflichtungen oder Entschädigungen in Sachwerten halten das Ehepaar zusammen; daher der häufige Wechsel der Gattinnen im vorwiegend polygamen Zusammensein. Ein solcher ist dem Manne überaus leicht gemacht; denn falls die eine oder die andere Frau ihm nicht länger zusagt, kann er sie nach Belieben aus seiner Hütte vertreiben. Dann steht sie hilflos und vereinsamt da und zwar so lange, bis ein anderer sie aufgreift; wäre das auch nur versuchsweise. Kaum je nehmen die eigenen Eltern sich der vom Gatten verstoßenen Tochter an oder schreiten zu deren Verteidigung ein, meist aus Furcht vor dessen Rache. Bequemer ist es auch für solche Eltern, die ganze Sache sich selbst klären oder auf sich beruhen zu lassen. Tatsächlich sah ich in den Yupa-Frauen nur ängstliche Scheu und anhaltende Furcht aus seelischer Bedrücktheit; heiterer Frohsinn und innere Zufriedenheit ist wohl keiner für längere Zeit beschieden.

Infolgedessen sind die Aussichten für den Fortbestand des Yupa-Volkes nicht günstig. Schon jetzt weisen Statistiken bedenkliche Störungen des Gleichgewichtes auf. Zufolge einer genauen Bestandesaufnahme, die der Kapuziner-Missionar Fray PRUDENCIO DE SANTELOS Mitte November 1954 im Irapa-Distrikt durchgeführt — und welche auszuwerten er mir freundlichst gestattet hat, leben dort insgesamt 203 Menschen, davon 117 männlichen und 86 weiblichen Geschlechts. Zu ersteren gehören 52 Buben und zu letzteren 18 Mädchen je unter 13 Jahren. Ähnlich wie in andern Bezirken des Yupa-Stammes ist in dem von Irapa die Zahl der Alten absolut und relativ niedrig; hier gibt es nur 7 Männer und 4 Frauen mit 60 und einigen Lebensjahren darüber. Der neuestens von manchem Indianer angestrebte Kontakt mit den Weißen und Cholos wird die Daseinsbedingungen der Yupa-Gemeinschaft nicht günstiger gestalten; es werden die bisherigen Faktoren, die auf ihre körperliche Konstitution nachteilig einwirken, weiterhin tätig bleiben und die bereits bestehende, allgemeine Schwächung noch vermehren. Die Aussichten für den gesicherten Fortbestand dieses an sich kopfzahlmäßig kleinen Stammes sind sehr gering.

4. Ergebnis: Meine Beobachtungen an den Yupa-Indianern in der Sierra de Perijá, durchgeführt im Juni 1954, haben folgende grundsätzliche Erkenntnisse eingebracht. Die als „Motilones mansos“ bekannten Eingeborenen hatten ursprünglich die nahrungsreichen Ebenen am Fuße des Gebirges besiedelt; sind aber vor mehreren Generationen auf die beträchtlichen Höhen gedrängt worden, in welcher seltsamer Umwelt sie seitdem unter dürrtigen Lebensbedingungen und empfindlichen Einschränkungen stehen. Ihre körperliche Ausstattung zeigt durchwegs jene anthropologische Eigenart, die alle Indianer des nordwestlichen Süd-Amerika kennzeichnet. Zur Gemeinschaft des Yupa-Volkes haben sich zwei Rasstypen zusammengefunden; der eine zeigt schlanken und mittelhohen Wuchs mit einem schmalen, länglichen Gesicht und einem hohen Nasenrücken, der andere, in beträchtlicher Überzahl, besitzt niedrige Körperhöhe mit einem vorwiegend ovalen bis rundlichen Gesicht und einer kleinen, niedrigen Nase.

Der süddeutsche Feldhauptmann NIKOLAUS FEDERMANN hat 1530, als erster Europäer, zwerghafte Indianer auf den Gebirgshöhen im Raume des heutigen Venezuela zu Gesicht bekommen. In neuester Zeit ist ein kleiner Teil der Yupa-Leute somatome-

trisch untersucht worden. Die von einzelnen Beobachtern vorgelegten Mittelmaße für die Körperhöhe aus einigen kopfzahlmäßig sehr kleinen Männergruppen bewegen sich ein wenig oberhalb und ein wenig unterhalb 150 cm. Sollte die mittlere Körperhöhe aller Yupa-Männer diese rein klassifikatorische Grenze nicht erreichen, so wäre dieser Indianerstamm als „pygmäisch“ anzusprechen.

Viel bedeutsamer für die Anthropologie ist jedoch die Erkenntnis, daß die so oder so errechnete durchschnittliche Körperhöhe der Yupa keinesfalls ihren Genotypus darstellt, vielmehr eine Kümmerbildung als echte Modifikation, verursacht von allgemein elenden Lebensbedingungen und beträchtlichem Mangel an Körperschutz, von andauernder Unterernährung verbunden mit hochgradiger Trunksucht, welchen Faktoren noch der Einfluß vonseiten der Höhenlage samt Ausfall erforderlicher (chemischer) Aufbau-stoffe anzufügen sind. Diesbezüglich stimmen die Yupa mit den Maraca-Indianern (auf der westlichen Seite der Sierra de Perijá) überein. Mithin gibt es in beiden Gruppen eine modifikativ verringerte Körperhöhe der Gesamtheit, ferner nicht wenige sehr kleine Personen mit normaler körperlicher wie geistiger Ausbildung, schließlich sehr häufig Personen mit (mehr oder weniger) krüppelhafter Gestalt (verbunden mit geistiger Minderwertigkeit). Meine Forschungsreise ist von der Philosophical Society in Philadelphia, Pa. und der Catholic University of America in Washington, D. C. finanziert worden. Dafür auch öffentlich zu danken gereicht mir zu angenehmer Pflicht.

MARTIN GUSINDE.

Columbus and the Introduction of Maize into Spain. — It is generally assumed, and of strict purpose I say assumed, because there is no evidence that he did so, that COLUMBUS was the first to introduce maize into Spain. An examination of contemporary accounts and of contemporary evidence does not support the contention that COLUMBUS first introduced maize into Spain.

MANGELSDORF and REEVES (1939, p. 7) write: "... on November 5, 1492, two Spaniards whom Christopher Columbus had delegated to explore the interior of Cuba returned with a report of 'a sort of grain they call maiz which was well tasted, bak'd, dry'd and made into flour'. And so was introduced to the white man a plant which has since become, from the standpoint of total production, the second most important food plant of the world..."

This account, on the face of it, appears to be the European's first introduction to maize. Is it? If it is, why is the earliest name in Spain for maize, *Trigo da Turkina* and not "maize", or "Indian corn"? Why also does BONAFOUS state that according to VITREBO, maize was first introduced into Spain by the Arabs, who were also called Turks?

Columbus returned from his first voyage on the 4th. of March 1493. PETER MARTYR d'ANGHERA reported in the Ides of November, 1493 to Cardinal ASCANIO SFORZA an account of COLUMBUS' discoveries. In it he describes the use of maize by the islanders of the West Indies. As ambiguities have arisen over MACNUTT's translation of PETER MARTYR's Latin text I shall quote the Latin and then give MACNUTT's translation followed by one specially done for me by Mr. THORPE of the Classics Department of the University of the Witwatersrand where this article is being written.

"Panem et ex frumento quodam panico, cuius est apud Insubres et Granatenses Hispanos maxima copia, non magno discrimine conficiunt. Est huius panicula longior spithama, in acutum tendens, lacerte fere crassitudine. Grana miro ordine a natura confixa, forma et corpore pisum legumen æmulantur: albescent acerba: ubi maturuerunt, nigerrima efficiuntur: fracta, candore niuem exuperant: *maizium*, id frumenti genus appellant."

MACNUTT (1912, I, p. 64) translates the above as follows: "The islanders also easily make bread with a kind of millet, similar to that which exists plenteously amongst the Milanese and Andalusians. This millet is a little more than a palm in length, ending in a point, and is about the thickness of the upper part of a man's arm. The

grains are about the form and size of peas. While they are growing, they are white, but become black when ripe. When ground they are whiter than snow. This kind of grain is called maize."

On the assumption that MACNUTT's translation is accurate what can be meant by the words "... a kind of millet similar to that which exists plenteously among the Milanese and Andalusians." If maize had not yet reached the Old World with what grain then growing plenteously in Milan and in Andalusia could maize be similar? It could not be sorghum because that was a grain common throughout the Iberian peninsula and not confined to Milan and Andalusia nor is it in any way similar to maize. I maintain that MACNUTT's translation is not an accurate one and that what PETER MARTYR is saying is that grains cultivated in the West Indies and in Milan and Andalusia are the same except that the West Indian grain is black when ripe whereas that in Milan and Andalusia is not. As a youngster in Mafeking in 1902 and in Southern Rhodesia in 1903 I often saw blue black maize as part of the crop grown by the Bantu. Mr. David Forbes, of Atholl farm, New Amsterdam, Eastern Transvaal, when I was there in December 1950 remarked he had planted, as an experiment, this blue black maize which he obtained from local natives and found it would grow under trees provided the shade was not too dense.

Mr. THORPE's translation is the more accurate and runs as follows: "They also make bread without great difficulty from a certain millet grain of which there is great abundance among the Insubres (Milanese) and the Granatenese (Andalusians) in Spain. This grain has a pod longer than the span of a man's hand, extending to a point, in thickness about that of a man's upper arm. The grains are fastened to-gether in a remarkable arrangement by their nature, and in form and size compare with peas: while unripe they are white: when they have ripened, they become deep black: when ground they surpass snow in whiteness: they call that kind of grain, maize." There is PETER MARTYR in 1493 six months after the return of COLUMBUS from his first voyage stating that maize already flourished in Andalusia and in Milan but that the West Indian maize was black whereas to the best of our knowledge that in Andalusia and Milan was not, otherwise these would be no object in drawing attention to the dark coloured, Caribbean maize.

COLUMBUS, as I shall point out, confirms PETER MARTYR's statement about maize growing profusely in Andalusia. Note however that there is no mention by either COLUMBUS or by PETER MARTYR that any maize had been brought back from the West Indies. It is during COLUMBUS' second voyage that mention of the bringing back of maize occurs.

PETER MARTYR d'ANGHERA (1912, I, 84) in MACNUTT's translation reporting to Cardinal ASCANIO SFORZA the return to Spain of some ships from COLUMBUS' second voyage, writes: "My messenger will also deliver to Your Eminence some of those black and white seeds out of which they (the West Indians) make bread. Fare you well. From the Court of Spain, the third day of the Calends of May 1494." Further on (p. 307) he refers to this maize bread as similar to "Milanese bread".

Now COLUMBUS left for his second voyage on 24. 9. 1493 and returned on 11. 6. 1496 so that it is clear that he had sent back a vessel in 1494 and it was this vessel that brought the dark and white maize grains to PETER MARTYR.

COLUMBUS sailed on his third voyage from Spain on 30. 5. 1498. It was during that voyage that he writes a letter mentioning maize for the first time, but his statement is so ambiguous that one cannot tell whether he means he brought maize from the West Indies to Spain or from Spain to the West Indies. This letter according to JANE (1933, II, pp. IXXV, 22, 23): "... was despatched from Espanola on the 18th. of October 1498", and describes the discovery of Trinidad. In this letter occurs the following Spanish text with JANE's translation: "... y vino de muchas maneras, blanco y tinto, mas no de uvas, deve el de ser de diversas maneras, uno de una fruta y otro de otra; y asimismo deve de ser d'ello de mahiz, que es una simiente que haze una espiga como una maçorca, de que llevé yo allá, y ay ya mucho en Castilla; y pareçe que aquel que lo tenía mejor, lo traya por mayor excelencia y lo dava en gran precio ..." JANE's translation runs:

"... and wine of many kinds, white and red, but not made from grapes; the wine must be made from fruits of different kinds, some from one fruit and some from another, and also some of it may be made from maize, which is a plant bearing an ear like an ear of wheat, some of which I brought home and there is now much in Castile. It seems that the best is regarded as most excellent and has great value."

The late Mrs. MACKAY of the Gubbin's Library, University of the Witwatersrand, drew my attention to an ambiguity that lurked in this passage. It is evident that something is awry in JANE's translation of the Spanish words: "... de que llevé yo allá, y ay ya mucho en Castilla..." The literal translation is: "... of which I collected some there and there is now much in Castile..." It is clear that the words "de que llevé yo allá" are ambiguous. To what locality does "there" refer in "I collected some there" — to Castile or to the West Indies — which? So ambiguous are these words that MAJOR's translation of the same passage is the opposite of JANE's. MAJOR (1847, p. 122) writes: "... y hicieron traer pan, y de muchas maneras frutas é vino de muchas maneras, blanco é tinto, mas no de una fruta y otro de otra: y asimismo debe de ser dello de maiz, que es una simiente que hace una espiga como una mazorca de que llevé yo allá, y hay ya mucho en Castilla." MAJOR's translation runs: "... wine both white and red, not made of grapes, but apparently produced from different fruits. The most reasonable inference is, that they use maize, which is a plant that bears a spine like an ear of wheat, some of which I took with me from Spain, where it grows abundantly."

The matter of the ambiguity in the words: "... de que llevé yo allá etc." was referred to the British Museum, and C. B. OLDHAM, Principal Keeper, very kindly replied on 1. 6. 1951 as follows: "The Museum's Spanish expert informs me that he does not feel competent to answer your question. He says, however, that though the Spanish text you quote is very ambiguous, most authorities are of the opinion that Columbus brought back maize with him from the New World to the Old. He makes the further point that the fact that Columbus describes maize indicates that it must have been something new."

The words: "... y ay ya mucho en Castilla, etc." require investigation. They occur in a letter written in October 1498 in the West Indies. COLUMBUS had left Spain in May of the same year, consequently this statement that "... there is now much (maize) in Castille" must be information he possessed before he left Spain in 1498 but PETER MARTYR in November 1493, six months after COLUMBUS' return on his first voyage had made the same statement that not only was there plenty of maize in Andalusia which lies just south of Castile but there was also plenty of it in Milan. PETER MARTYR was from Milan and so would know. Consequently the ambiguity cannot be resolved for it is equally possible that COLUMBUS took maize from Spain to the West Indies as that he brought maize from the West Indies to Spain. The question of this ambiguity in the text of COLUMBUS' letter cannot therefore be resolved. What is clear is that one of his ships in 1494 brought maize to Spain where according to both PETER MARTYR and to COLUMBUS it was apparently already grown in quantities.

Is there any other evidence that maize was in the Old World before COLUMBUS' ship brought it to Spain in 1494? There is a considerable amount. The Portuguese navigator, VALENTIN FERNANDES, between 1506 and 1510 wrote a description of the coasts of Guinea including that of the isle of San Tomé in the Gulf of Benin. The text of his description with a French translation by MONOD, TEIXEIRA and MAUNY appeared in 1951 and from it (p. 137) the following English version is given: "*Milho zaburro* flourishes here (San Tomé); only in 1502 was it sown; for before that it was always transported by boat from Guinea." I shall show that *milho zaburro* is maize and here is FERNANDES stating it was an export crop before 1502 from Guinea. So here in Guinea before 1502 it flourished exceedingly as it flourished in Spain and Italy.

BLAKE (1942, I, p. 149) translating from an unknown Portuguese pilot who wrote circa 1540 about the island of Santiago, one of the Cape Verde islands, writes: "At the beginning of August they begin to sow grain, which they call *zaburro*, or, in the West Indies *mehiz* (maize). It is like chickpea, and grows all over these islands and

all along the African coast, and is the chief food of the people." There is no mistaking that *zaburro* means maize. SOARES de SOUSA (1587, p. 162) writes: "Dá-se outro mantimento, em todo o Brazil, natural da mesma tena, a que as indios chamam *ubatim*, que é o milho de Guiné, que em Portugal chaman *zaburro*..." Now "milho de Guiné" is still in Brazil the name for maize. Finally the "Novo Dicionário da Língua Portuguesa" published by LIVARIA BERTRAND, Lisboa 1937 gives "*Zaburro* adj. Diz-se de una Variedade de milho Indiano," and "Indian corn" another name for maize. RAMUSIO in his "Delle Navigationi e Viaggi" of which the first volume was published in 1550 quotes a letter written by one CORSALI describing Madagascar in 1514-15. The relevant passage is: "During our stay at Mozambique, we found two small Portuguese vessels, which came from the island of St. Lawrence (Madagascar) . . . Here are likewise silver, ambergris, ginger, Turkey corn and cloves. . . The harbours are under the command of Moors, who, with cotton cloth and other merchandise of India, come and purchase the produce of this island." It was first seen in the distance in 1500 by DIAGO DIAZ and first discovered by RUY PEREIRA COUTINHO and FERNÃO SOARES in 1506, yet in 1514 this island is exporting maize or Turkey corn as a commercial crop.

The Italian, PIGAFETTA, who accompanied MAGELLAN round the world reports the presence of maize. In ROBERTSON'S (1906, pp. 45, 187) translation one finds that PIGAFETTA was off the coast of Brazil in 1519 and among a collection of words used by the Verzin Indians is *maiz* which PIGAFETTA records and translates as *miglio*. In 1521 MAGELLAN'S ships were off the eastern side of the Philippine islands. These navigators were the first Europeans to reach them. There they found an Arab who warned the inhabitants against these Europeans. PIGAFETTA collected the local native words for commodities offered for barter by these Philippine islanders and among them is the word *humas* for a grain which PIGAFETTA seeing with his own eyes translates as *al miglio*, the word he had previously used for maize. There is thus good European documentary evidence to discredit the idea that COLUMBUS was the first to introduce maize into the Old World.

It is now necessary to review the position adopted by STONOR and ANDERSON (1949, pp. 355-404) over their discovery in Assam of a primitive type of maize. The following summary is taken from *Anthropos* 46, 1951, pp. 625-626: The complex of characters carried by this Assam maize: "... is unknown in Mexico and Central America. In South America it is approached only in hybrids from the eastern rivers and in certain primitive popcorns. In prehistoric times, varieties with similar cobs and kernels were the only type of maize along the west coast of South America for a very long period. — The same and similar varieties are widely though spottily distributed from Persia and Turkestan to Tibet and the island of Hainan, nearly always among primitive and conservative peoples. — This race of maize, as a primitive, relatively unproductive crop utilized for brewing, for popping, and for green corn, must either have originated in Asia or have been taken there in pre-Columbian times."

STONOR and ANDERSON (1949, p. 395) favour the transpacific migration of maize but whether the migration was from Asia to America or vice versa, they are unable to say. As they remark: "... in which direction (or directions) the evidence does not indicate."

They also (p. 394) make the unwarranted assumption that because to-day a primitive type of maize is cultivated in Assam etc. it was this primitive type that was introduced. The possibility that the present primitive type of maize is a recessive from a less primitive original is not even considered by them.

Whether this primitive type arose independently in Asia and in America, or was introduced into Asia in pre-Columbian times or was introduced in America from Asia makes little difference to the problem that STONOR and ANDERSON have to solve. This problem does not confront me as I show later on.

The problem is this that in America whether it arose there or was introduced there from Asia, this primitive maize is the ancestor in the Americas of the less primitive types of maize found there when COLUMBUS arrived.

Now these less primitive types of maize were also extant in the Old World before COLUMBUS was born. On STONOR and ANDERSON'S theory these Old World primitive

types while remaining primitive in Assam etc. are the ancestors of the less primitive types flourishing in the Old World before COLUMBUS was born yet they are identical with the American types. I reject STONOR and ANDERSON's theory yet I also have to solve this problem of the presence to-day of a primitive type of maize in Assam etc. I accept VAVILOV's explanation which is that these Assam types are recessives of the existing varieties. The appearance of recessives can occur in a few generations hence the attempt to date these Assam, etc. primitive varieties by appealing to the primitiveness of the users of these varieties is irrelevant.

VAVILOV (1949/50, pp. 21, 19) writing in 1935 said: "The earliest and largest independent center of the world's agriculture and of the origin of cultivated plants consists of the mountainous regions of central and western China, together with the adjacent lowlands. The following is a list of the chief endemic plants of this center, 7) Groups of waxy maize varieties, *Zea mays* (secondary centre of origin-typical recessive forms)... Natural mutations and hybridizations in secondary centres of origin may give rise to new forms which are often of great practical interest to the plant breeder... of exceptional interest are new recessive forms of waxy corn and waxy beans which have arisen in China after these American plants were transplanted from the New World to the Old..."

I accept VAVILOV's explanation that these primitive types are recessives in these areas and that they have become recessive after, not before, being transplanted from the New World. I, unlike STONOR and ANDERSON, thus do not have to explain why identical complex types of maize and primitive types of maize existed in both the New and Old Worlds simultaneously before COLUMBUS was born. That Arabs distributed the complex types and that in Assam etc. recessive types appeared is an explanation consistent with my theme.

I shall now proceed to give, on the lines of STONOR and ANDERSON, evidence from primitive peoples of the existence of maize in the Old World.

The Yoruba of Southern Nigeria have a tradition that maize reached them from the north east — and not by sea and that it arrived, according to AJISAFE (1924, p. 12), in the reign of the Kesi king, Ojoko. He reigned long before the arrival of the first Europeans on the coast of the Bight of Benin.

IDRISI, the Arab geographer, writing circa 1150 says, according to MOORE (1938, pp. 7, 9, 14), of the people from Senegal to Lake Tshad that: "Their diet at Sulla and Tocrur is a kind of large grained millet [Footnote: is, Indian Corn] fish and preparations of milk... The Nile (i. e. Senegal river) washes that country (Segelmessa) from east to west and there on the banks of it Indian corn grows. ... The plenty of corn, nor of other sorts of grain is not so great among them (the Negroes) as the large grained millet, from which they make their drink... These (the people of Zaghara bordering on the kingdom of Kanem) likewise drink well water, and eat large grained millet..." So by 1150 A. D. large grained millet, or maize, because in these regions there is no other large grained millet, was already a staple crop from the Senegal to Lake Tshad. Incidentally it may be pointed out that in any modern dictionaries, *milho grande*, *gros millet* are respectively Portuguese and French names for "maize", while in 1551, "maith" is described in English as "gross meal".

The accuracy of the Yoruba tradition of VALENTIN FERNANDES' observation that maize was exported from Guinea to San Tomé before 1502 is thus confirmed.

Who then introduced this crop from the Americas to the Old World. My (Jeffreys, 1953, pp. 2-18) researches show that the answer lies in the early Spanish name for maize, viz., *Trigo da Turquia*, or in other words, that maize was brought by the Arabs, alias Moors, alias Saracens, alias Turks from the New World to the Old.

BONAFOUS (1836, p. 1) is the first person that I know of to claim that the Arabs introduced maize into Spain: "... and maize was said by Santa Rosa de Viterbo to have been brought by the Arabs into Spain in the 13th. century." Dr. AGATHA SCHMIDT kindly drew my attention to BERTAGNOLI's account of maize in Italy. The name he uses for maize is the usual Italian one of *grano Turco*. He writes (1881, p. 311): "Some other

people think that this cereal came from Asia and that it first appeared in Italy during the Crusades. This theory is warranted by a document found by judge Francis Turzano in the archives of Asti and published by him in 1515. According to this document called 'Carta donationis veræ Crucis et primii seminis meligæ', maize was introduced in the Incisa Marquisate in 1204 by Jacopo, the local marquess and by Antoniello Mulindri, both Captains under Bonifacio di Monferrato, on their return from the siege of Constantinople. Those convinced of the American origin of maize consider this document to be a forgery. Among them is the illustrious Citrario ... We feel that while there is no reason for forging such a document it should not be overlooked that Turzano published his document eleven years before Oviedo made known to Europe that maize was now being cultivated for the first time in Andalusia and in order to clarify a little all this confusion we decided to read all the mediæval chronicles available. We must say that we have, at least a hundred times found mention of maize (*grano Turco*) in times when the existence of a New World beyond the seas was utterly undreamed of."

References

- AJISAFE A. A. : History of Abeokuta. London 1924.
 BERTAGNOLI C. : L'agricultura italiana nell'Età Moderna. Firenze 1881.
 BLAKE J. W. : Europeans in West Africa 1450-1560. Hakluyt 2nd. Ser., No. 86. London 1942.
 BONAFOUS M. : Histoire naturelle agricole et économique du maïs. Paris 1836.
 JANE C. : Voyages of Columbus, Select Documents. Hakluyt 2nd. Ser., No. 70. London 1933.
 JEFFREYS M. D. W. : Pre-Columbian Negroes in America. Scientia, juillet-août 1953.
 MACNUTT F. A. : De Orbe Novo of Peter Martyr. New York 1912.
 MANGELSDORF P. C. : The Origin of Indian Corn. Bulletin of Texas Agricultural Experiment Station, 574. Texas, May 1939.
 MAJOR R. H. : Select Letters of Columbus. Hakluyt 1st. Ser., No. 2. London 1847.
 MONOD T., TEIXEIRA DU MOTA et MAUNY R. : Description de la Côte Occidentale d'Afrique par V. Fernandes. Bissau 1951.
 MOORE F. : Travels into the Interior Parts of Africa. London 1938.
 ROBERTSON J. A. : Magellan's Voyage Round the World by Antonio Pigafetta. Cleveland 1906.
 DE SOUSA SOARES G. : Tratado descriptio do Brazil em 1587. Rio de Janeiro 1879.
 STONOR C. R. and ANDERSON E. : Maize among the Hill Peoples of Assam. Annals of the Missouri Botanical Garden. Vol. 36, Sept. 1949, pp. 355-404.
 VAVILOV N. I. : The Origin, Variation, Immunity and Breeding of Cultivated Plants. Transl. from the Russian of 1935 by K. S. CHESTER. Chronica Botanica Coy. Waltham, Mass. 1949/50.
 M. D. W. JEFFREYS,
 University of the Witwatersrand, Johannesburg, South Africa.

Le mariage des filles impubères chez les anciens Romains. — Le 18 février 1955, j'ai fait à Paris, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, une communication, à paraître dans ses 'Comptes-Rendus' sur le mariage des filles impubères dans la Rome antique. Cette question peut n'être pas sans intérêt pour les ethnologues.

Mon hypothèse est née, d'une part, de la lecture des 'Gynaecia' du médecin grec SORANOS¹ — il faisait de la clientèle à Rome même sous les règnes de Trajan et d'Hadrien — et de leur traduction latine par CAELIUS AURELIANUS², qui précisent que les

¹ SORANOS, Gynaecia, éd. IOANNES ILBERG, Leipzig 1927, tome IV du Corpus medicorum Graecorum.

² CAELIUS AURELIANUS, Gynaecia, éd. M. F. et I. E. DRABKIN, Baltimore 1951, dans le Suppl. Bull. Hist. Medicine, N° 13.

filles étaient en général formées à 14 ans — et, d'autre part, du souvenir que l'âge légal du mariage était fixé par les jurisconsultes à 12 ans, ce que nos manuels modernes affirment plus nettement que les textes anciens. (Des textes juridiques, des questions qu'ils posent et de l'interprétation qu'il convient, je crois, de leur donner, je parlerai ailleurs.) Ce décalage posait un problème que les antiquaires n'avaient pas aperçu, mais qui ne peut surprendre les ethnologues, puisqu'il y a, paraît-il, au moment même où j'écris, des millions d'êtres humains qui pratiquent le mariage et la consommation du mariage avec des filles impubères³.

La comparaison avec des civilisations contemporaines ne pouvait constituer une preuve suffisante. Il fallait un document antique. Je l'ai découvert dans PLUTARQUE, dont l'information est tenue par les spécialistes comme d'excellente qualité. A la fin de la biographie de Numa, il confronte l'œuvre du second roi de Rome et celle de Lycurgue et il écrit cette phrase ahurissante pour des classiques :

PLUT. *Num.* 26, 1-3 (σύγκρ. 4, 1-3) :

Τῇ δ' ἄλλῃ τῶν παρθένων ἀγωγῇ καὶ τὰ περὶ τὰς ἐκδόσεις ὁμολογεῖ, τοῦ μὲν Δουκούρου πεπεῖρους καὶ ὀργώσας νυμφεύοντες, ὅπως ἡ θ' ὁμιλία, δεομένης ἤδη τῆς φύσεως, χάριτος ἢ καὶ φιλίας ἀρχὴ μαῖλλον ἢ μίσους καὶ φόβου παρὰ φύσιν βιαζομένων, καὶ τὰ σώματα ῥώμην ἔχῃ πρὸς τὸ τὰς κυήσεις ἀναφέρειν καὶ τὰς ὠδῖνας, ὡς ἐπ' οὐδὲν ἄλλο γαμουμένων ἢ τὸ τῆς τεκνώσεως ἔργον· τῶν δὲ Ῥωμαίων δωδεκαετεῖς καὶ νεωτέρας ἐκδιδόντων· οὕτω γάρ ἂν μάλιστ' αὖ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὸ ἥθος καθαρὸν καὶ ἄθικτον ἐπὶ τῷ γαμοῦντι γενέσθαι. Δῆλον οὖν ὅτι τὸ μὲν φυσικώτερον πρὸς τέκνωσιν, τὸ δὲ ἡθικώτερον πρὸς συμβίωσιν.

De ce texte, qui n'offre d'ailleurs aucune difficulté de sens, voici la traduction que je proposerais :

« Avec les autres façons de traiter les filles s'accorde aussi ce qui concerne leur mariage. D'un côté, Lycurgue les marie quand elles sont formées et ressentent le désir, afin que les rapports, à l'appel de la nature, soient le commencement du plaisir et de la tendresse plutôt que celui de la haine et de la peur de filles forcées contre nature, et afin que leurs corps aient la force de supporter les grossesses et les douleurs de l'accouchement, étant donné qu'on ne les marie que pour qu'elles aient des enfants. De l'autre côté, les Romains les marient à 12 ans et plus jeunes encore ; ainsi le mari a les prémices intactes du corps et du caractère. D'où il appert que la première solution tient plus compte de la question physique en vue de la procréation et que la seconde solution tient plus compte de la question de caractère en vue du bon accord dans la vie commune⁴. »

Les timides se raccrocheront à l'idée qu'il s'agissait de mariages blancs comme on en vit chez les princes du moyen âge. C'est une erreur manifeste. PLUTARQUE en effet précise bien qu'il y avait consommation du mariage, puisqu'il parle du « corps » (de la place que le mâle s'y fait peu à peu sur mesure) et de la crainte et de la haine que cette pratique (et la douleur physique qui en résulte) fait naître chez les fillettes-femmes ainsi forcées.

Des textes juridiques qui confirment cette conclusion, je ne citerai ici que le plus probant. Il est au 'Digeste', 48, 5, 13, 18, et nous dit que si une femme mariée de moins de 12 ans commet un adultère, elle ne sera pas tenue pour coupable, 'si minor XII annis in domum deducta adulterium commiserit, ...' Ce texte prouve que non seulement il y avait des filles mariées avant 12 ans, mais aussi grâce au mot 'adulterium' que de toute évidence il y avait consommation, car l'adultère sans consommation n'a aucun sens, surtout pour un juriste !

³ Je fais allusion à des conversations avec MM. DUMÉZIL et LÉVI-STRAUSS (cf. *Temps modernes*, 1955, p. 1209), que je tiens à remercier. On pourra consulter G. H. BOUSQUET, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, Paris 1953, p. 130 et suiv. ; et D^r CLAUDIE FAYEIN, *Un médecin français au Yémen*, Paris, Julliard, 1955, p. 209 et suiv. (cette doctoresse est indulgente à cette pratique), et à propos du Cambodge (sous forme romancée) : MAKHALI-PHAL, *L'Amour et le Feu*, Paris, ALBIN MICHEL, 1953, p. 135 ; 144 ; 163 ; etc.

⁴ MAKHALI-PHAL, livre cité, p. 194 : « Légitime est le plaisir de l'époux qui modèle sa fille-femme comme un potier son vase. »

Voici donc comment j'établirais la chronologie de la marche des filles romaines au mariage, si je puis dire :

— à partir de 7 ans la fille peut être fiancée (Dig. 23, 1, 14) et même mariée (Corpus inscript. Latinorum VI, 21562 ; IX, 3710) ; elle est apte au mariage avec consommation ; elle est nubile ;

— même si elle a été mariée auparavant, elle ne peut être appelée 'uxor' qu'à partir de 12 ans (Dig. 23, 2, 4), les juristes ayant cru devoir par réaction fixer une limite ;

— à partir de 2 fois 7 ans, de 14 ans (nous dirions entre 13 et 14 ans), elle a ses premières règles : elle est formée ;

— enfin, il est probable, médicalement parlant, qu'elle n'est apte à concevoir qu'un an ou deux après ses premières règles.

Telle est la situation que cachent les termes classiques qui désignent les filles *nubiles*, *puberes*, *viripotentes* ; l'habitude (le *mos maiorum* !), le « cela va sans dire », un tabou du sang (de la défloration et de la menstruation) ont laissé dans l'imprécision une succession d'états distincts qui marquent les étapes de la vie sexuelle, sociale et juridique d'une fille depuis sa septième année jusqu'au moment où elle pourra concevoir.

On voudra savoir quand la pratique a commencé et quand elle a fini. Il est malaisé de répondre. Au début, j'ai cru que l'usage n'avait existé qu'au temps des origines. Maintenant, j'ai la conviction qu'il s'est maintenu à travers toute l'histoire de la Rome antique. L'information de PLUTARQUE prouve que la pratique était en vigueur dès les temps légendaires de Numa, c'est-à-dire dès les temps les plus reculés. Les textes juridiques assurent son existence à l'époque classique (certains remontent à ANTISTHIUS LABEO, contemporain d'Auguste) et MACROBE (Comm. Somn. Scip. I, 6, 71) au 4^e siècle. Enfin saint AUGUSTIN dans ses Confessions⁵ raconte que sa mère lui destinant pour épouse une fille de 12 ans, il préférerait (donc contrairement à l'usage) attendre deux années qu'elle fût formée. Ainsi de Numa à saint AUGUSTIN, c'est toute l'histoire romaine. Les juriscultes ont essayé de réagir et sans doute aussi le christianisme.

Comme on le voit, je ne donne que l'essentiel sans grand souci de références, car ce n'est pas ici ce qui importe. Ce qui importe, c'est que les ethnographes sachent dès maintenant que les anciens Romains aussi ont connu cette pratique ; c'est que les ethnographes veuillent bien me dire ce qui, dans leur documentation, me permettra des rapprochements qui m'éclaireront sur ce qui s'est passé à ce sujet dans l'antiquité.

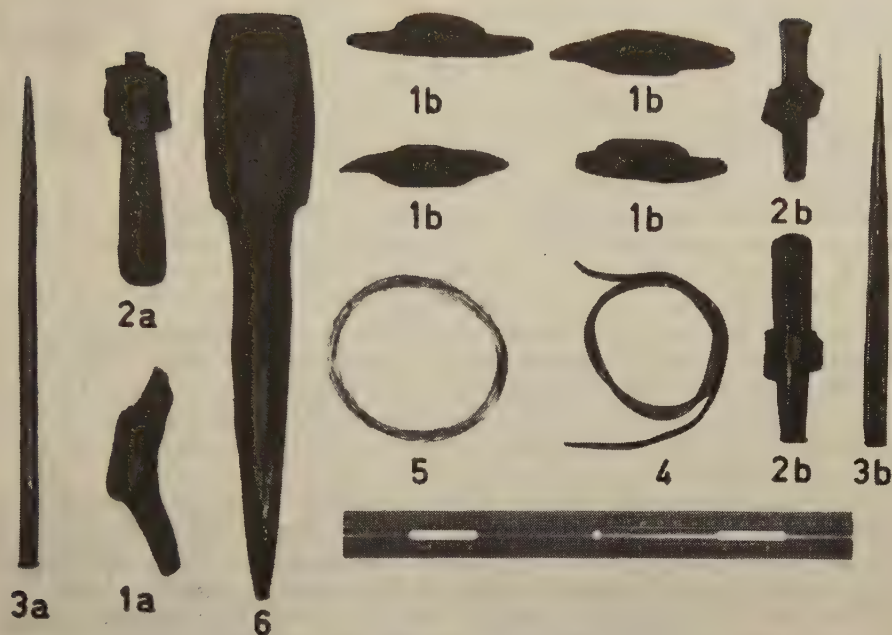
MARCEL DURRY (Sorbonne, Paris).

Le tréfilage du cuivre et les bracelets en fil de cuivre au Ruanda et au Buhunde (Kivu, Congo Belge). — Parmi les ornements coutumiers que les populations du Ruanda et des environs portent encore, une espèce nous a frappés par les connaissances techniques que sa fabrication requiert : ce sont des bracelets en fil de cuivre tourné autour d'une mince touffe de poils.

Chez les Hunde, au nord ouest du lac Kivu près de Kirotshe, les hommes et les femmes en portent aux poignets et aux chevilles ; ils les appellent *bitale* et les font avec des poils de vache, de chèvre ou de singe. Quelques vieux portent aussi une ceinture de même facture : un fil de cuivre tourné en spirale sur lui-même.

Au Ruanda des bracelets identiques portent le même nom (*ibitare*), mais ici le fil de cuivre est enroulé autour de poils de vache uniquement. Ils se portent comme au Buhunde aux poignets et aux chevilles. Les hommes n'en mettent habituellement qu'un seul à chaque membre, les femmes tutsi (caste noble) font de même, les femmes hutu (caste paysanne) en portent plusieurs à la fois. Il existait jadis d'autres ornements semblables : les *ibitare byomunda* des femmes tutsi, ceintures en fil de cuivre enroulé sur des poils de vache, ornées de perles ; les bracelets *inyereri* en poil de vache et fil de métal,

⁵ AUGUSTIN, Conf. VI, 13, 23.



1a Filière hunde ; 1b Filières rwanda ; 2a Pince hunde ; 2b Pincés rwanda ; 3a Perçoir hunde ; 3b Perçoir rwanda ; 4 Fil de cuivre avant le tréfilage ; 5 Fil de cuivre après le tréfilage (enroulé) ; 6 Marteau de forge rwanda ; La règle graduée mesure 30 cm.

réservés aux hommes tutsi et aux sorciers, c'est-à-dire aux personnes puissantes de la société ancienne.

La façon de tréfiler le cuivre qui sert à faire ces bracelets est semblable au Buhunde et au Ruanda. Nous avons eu la chance d'y assister à Bishange, qui est, d'après un informateur, le seul village hunde où cela se pratique encore. Au Ruanda nous l'avons vu faire à Tare près d'Astrida ; cet artisanat existe encore ailleurs, notamment à Save et à Nyanza. La technique du tréfilage est simple mais très efficace. Le but est d'obtenir, à partir d'un fil court et gros, donc peu maniable, un fil long, mince et souple.

Les instruments employés dans les deux contrées sont pareils : une filière, un perçoir et une pince ; il faut de plus un marteau de forge, une enclume, de la graisse et du feu.

La filière est une pièce de fer doux, longue de 12 cm. environ. Elle se compose d'une partie centrale, la plus épaisse, et de deux extrémités coniques ; celles-ci servant de poignées sont ramenées en arrière pour assurer une meilleure prise. La partie centrale est percée d'un trou cylindro-conique dont la pointe affleure la surface.

Le perçoir est une tige de fer en forme de gros clou, d'une longueur de 25 cm. environ.

La pince est une barre de fer amincie à ses extrémités et pliée en deux. Un anneau de fer spiralé se coince sur la partie de la pince qui, lorsqu'on le pousse vers la plus grosse extrémité, correspond à son diamètre interne ; à cette place il serre l'une contre l'autre les deux branches de la pince. Si le fil est introduit dans la fente séparant les deux branches de la pince, il y est coincé. Cet instrument mesure environ 12 cm.

Le marteau est une grosse pièce de fer allongée ; c'est le marteau de forge des Rwanda et des Hunde. Il mesure de 20 à 25 cm et n'est pas emmanché ; la partie servant à la frappe est une masse en forme de parallépipède qui se prolonge en un cône servant de poignée.

L'enclume est une pierre comme chez les autres forgerons hunde et rwanda.

La manière hunde d'utiliser ces instruments diffère légèrement de celle du Ruanda. A Bishange (Buhunde), trois hommes travaillaient successivement le même fil. Ils avaient chacun une filière dont les trous étaient de grandeur décroissante. Après avoir aminci le bout du fil en l'usant par frottement sur l'enclume, le fil est introduit dans la filière et poussé le plus loin possible. Souvent le fil n'en sort que de quelques centimètres et ne présente donc pas une prise suffisante ; la pince est utilisée alors pour faire passer environ 60 cm. Un tronc d'arbre, fiché en terre, dépassant le sol d'environ 90 cm., sert à tenir le fil durant l'opération de tréfilage. A son extrémité supérieure, ce tronc est entaillé sur 30 cm. de hauteur et 10 cm. de largeur, et forme ainsi un U ; la pince, plus longue que la largeur de l'entaille, est maintenue dans celle-ci par la force de traction du fil. Après le tréfilage d'environ un mètre de fil, celui-ci est tourné une fois autour d'une des branches de l'U, puis autour du tronc entier, pour parer au danger de rupture du fil au ras de la pince et pour éviter la chute de celle-ci. Le fil est donc étiré à partir du tronc où il est attaché ; parfois, nous a-t-on dit, il devient long de 100 à 200 mètres, ce qui représente un étirage de 50 à 100 fois sa longueur initiale. A 15 mètres du tronc se trouve un piquet de 30 cm. autour duquel on enroule le fil si un seul homme travaille, afin d'éviter la localisation des efforts due à la traction, celle-ci pouvant provoquer la rupture du fil.

Durant les différentes phases, les filières sont matées au moyen du marteau sur l'enclume : le trou élargi par le passage du fil est resserré par les percussions, et le perceur introduit dans le trou par son côté conique reforme un trou du diamètre requis. Ceci est nécessaire, puisqu'à chaque passage, le fil s'amincit : il faut que le nouveau trou soit plus petit que le diamètre du fil qui vient d'être étiré. Pourtant il semble qu'il y ait plusieurs catégories de filières en fonction du diamètre du fil à traiter.

L'étirage écrouit le fil, c'est-à-dire le rend dur et cassant. Pour lui rendre sa ductilité, on le chauffe dans un feu de brindilles, quand la nécessité s'en fait sentir. Enfin on lubrifie le fil au moyen de graisse de vache.

Bishange est un village composé de quatre rangées de cases ; les tréfileurs y travaillaient dans l'allée centrale. Au Ruanda, où il n'y a pas de villages, le tréfilage se fait dans les champs. Il ne se pratique pas tout à fait de la même façon qu'au Buhunde : ici c'est la filière qui est maintenue immobile dans l'entaille du tronc d'arbre ; le bout du fil qui en sort est serré dans la pince et tiré par trois ou quatre hommes ; ceux que nous avons vus paraissaient aimer fort cet exercice et s'excitaient en sautant et criant. Pour le dernier étirage, le fil n'est plus attaché au tronc, mais passé entre les doigts de pied de l'artisan qui tient d'une main la pince, de l'autre la filière. Le fil terminé est poli avec des cailloux.

Nous avons assisté à Tare (Ruanda) à la confection des bracelets : d'abord des poils de queue de vache sont filés à la main et tournés en un cercle de la dimension du bracelet à faire. Puis on tourne le fil de cuivre en spires jointives autour des poils, en faisant rouler en va-et-vient ces derniers entre le pouce et la jambe, qui est enduite de cendrée pour éviter le glissement. Le bracelet est terminé très rapidement, en une minute environ. Les artisans de Tare vendent leurs bracelets aux marchés des environs : nous en avons rencontrés à Astrida et à Kigeme. Parfois, ils n'y apportent pas de bracelets terminés, mais simplement du fil de cuivre et des poils, et les bracelets sont faits sur mesure, au marché même, pour chaque client.

Le cuivre travaillé n'est pas extrait dans le pays même, du moins de nos jours. Les Hunde nous ont dit qu'ils l'achetaient au marché, à des Rwanda qui eux-mêmes se le procurent en Uganda, à Kisoro près de Kabare. Mrs. Trowell que nous avons consultée à ce sujet dit qu'il n'y a pas à sa connaissance de mine de cuivre indigène dans cette région ; cependant le Musée de Kampala possède des bracelets de cuivre venant de Kisoro, faits avec des fils achetés dans les magasins. Il est donc probable que les gros fils étirés à Bishange aient la même origine. Quant aux gros fils étirés au Ruanda, ils sont rachetés à de vieilles femmes : naguère celles-ci portaient d'énormes bracelets en gros fil de cuivre spiralé autour du bras (*umuringa*). Nous n'avons pas encore fait d'enquête sur l'origine de ceux-ci.

Mentionnons pour terminer que Mrs. Trowell signale dans « Tribal crafts of Uganda » (Oxford University Press, 1953), des « wirebound hair bangles » dont la description correspond aux *bitale*, surtout dans l'Uganda du sud (pp. 31, 39, 217, 223).

Il est intéressant de remarquer que, si l'on tient compte des différences venant de la primitivité des outils africains, la technique de tréfilage que nous venons de décrire correspond de très près à celle des orfèvres européens pour l'étirage des fils d'argent.

EMMA MAQUET et ROBERT THYS, Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (I. R. S. A. C.), Centre d'Astrida, Ruanda-Urundi.

The Ethnographic Position of the Rai Coast, Territory of New Guinea. — Theoretically there was no doubt that the peoples of the Rai Coast (formerly called Astrolabe Bay) did not fit into the general picture of Papua-Melanesian cultures with respect to initiation and ghost-cult, but T. BODROGI has, as far as I know, made the first real study of this question¹. How far the author has contributed with his material towards complementing and verifying the results of investigations concerning initiation rites along the coastal area of Territory of New Guinea, as he claims to have done to a certain extent, depends however on the reliability of his sources of information. None of his writers, it seems, was ever an eye-witness of the ceremony of circumcision and most of them were handicapped by language difficulties, lack of training and of primary interest in the subject as such.

The photographs of the material objects shown in the paper are valuable. But because there is no exact information given regarding the origin of the FENICHEL collection in the Ethnographical Museum in Budapest, the objects lose much of their scientific value. The fact that Mr. FENICHEL always stayed at a place on the Rai Coast, called Bongu, is no strict proof that the masks and ancestral figures are from the same place, though the ornamental style of the objects are unique to that area. Besides, this independence and uniqueness of style, which T. BODROGI assumes to be probably Papuan, is not beyond doubt. Those heads shaped like prisms and deeply drawn into the shoulders have their analogies in the Tami style. And Tami Island is not very far away from the Rai Coast.

Some of Mr. BODROGI's general statements on the initiation rituals including the connected ghost-cults, are disputable. How, e. g., do all those rites of New Guinea (he no doubt means the whole of Territory of New Guinea) constitute a homogeneous whole if we compare the rituals in use among the Bismarck Mountain natives with those of the coastal areas? No doubt both areas have some general features in common, features which most probably amalgamated some time in the past into one setting from layers of both Papuan and Melanesian sources. To separate these now into their respective constituent parts would be no easy task. The myth of the two brothers has its counterpart among the Mountain cultures. In the Highlands we find the idea of the ghost-cult, also connected with the initiation rites, though death and resurrection are not clearly symbolized in the ritual. There are no masks, no anthropomorphous ghost-shows, no bullroarers.

Circumcision is stated to be of Melanesian origin only. Possibly the practice of the Bismarck Mountain peoples of drawing blood out of the nose of the candidates at the initiation ceremonies² could be traced to a common source with the rite among the coastal natives of drawing blood out of the penis. In both cases the bodies of the initiates

¹ Some Notes on the Ethnography of New Guinea. Initiation Rites and Ghost-Cults in the Astrolabe Bay Region. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* (Budapest) 3. 1953. pp. 91-184.

² Cf. ALPHONS SCHAEFER, Zur Initiation im Wagi-Tal. *Anthropos* 33. 1938. pp. 401-423, and JOHN NILLES, Eine Knabenjugendweihe bei den östlichen Waigla im Bismarckgebirge Neu-Guineas. *Internat. Archiv f. Ethnogr.* (Leiden) 38. 1940. pp. 93-98.

are cleansed of elements that would hamper the growth and development of the youngsters into manhood. Both rites are artificial manipulations which possibly imitate the physiological process of menstruation in a mature woman.

There are, therefore, several parallels and several differences between the coastal cultures and the cultures of the interior. One may point to a Melanesian origin, another may make one think of a Papuan origin. But there is a third possibility, viz., a common source which is found both in the Melanesian and in the Papuan culture.

JOHN NILLES.

Twins among the Lefana¹ in British Togoland

Origin of Twins

The fact that a mother brings forth twins is understood and explained by the *ba keke oma* ceremony², which is performed on special occasions and in the following way:

Special strings called *nanabene* (= "the old people") are prepared by the Old Lady in charge of the custom, i. e. she will take the fibres of the cotton tree, and dye them with the brown powder of the bark of the *kesili* tree. The women of the town have to put them over their shoulders, and in silence they will go to the water place for water, while the rest of the people are busy collecting firewood. Every fire in the town is quenched. The water brought from the well is boiled and some *afule* leaves are added to it. If the leaves rise to the surface of the boiling water, it is regarded as a good omen. While the water is boiling the women form a circle around the fire, dancing and clapping their hands to the rhythm of the *gongon*.

Rice porridge (*kana*), which is the principal food of the tribe, is prepared. After that the women will take the *nanabene* strings from their shoulders (only those women are allowed to take part in the ceremony who are married according to their tribal law) and lay them out on a big wooden pan (*kole*). Some of the porridge that was dipped into the *afule* water is placed upon each of the *nanabene* in the shape of a little ball. The rest of the rice porridge is divided into three portions and each put into a calabash, one for the men of the town, one for the married women, and one for the Old Lady and her helpers.

After the meal the Old Lady will call together those women who have been unable to bear children, or at least have not yet borne any. Each must take one of the little porridge balls lying on the *nanabene* strings and eat it. Among all the strings there are two short ones tied together, but which they are is known only to the Old Lady. These strings are called *nta*, which is the Twi expression for twins. The woman who luckily gets the food from that string will bring forth twins, and conversely, each woman who brings forth twins is supposed to have eaten the "twin food". — At the end of the ceremony everybody will take some of the fire home and relight his own fireplace.

Twin Names

They are the same as among the Ewe- and Twi-speaking peoples, except for some slight spelling differences. If one is male and one female, the male is called Ata (stress on the last syllable) and the female Ataa (last syllable long, but no stress).

If both of them are males the older³ one is called Atapani and the younger Atakuma.

¹ The Lefana or Lelemi are a small tribe in the Buem District of British Togoland, surrounded by tribes who speak Ewe and Twi and who, to a certain extent, have mixed with them. For this information I am especially indebted to R. Asiedu, teacher at the Catholic School at Apaaso.

² This is a purification ceremony performed whenever, in childbirth, the legs of the baby appear before its head, as this is regarded as an evil and a danger for the town.

³ As among other tribes in this area, the twin who appears first at birth is regarded as the younger one. He is to prepare the way for the other.

If both of them are females the older one is called Ataapani and the younger Ataakuma.

Custom observed on the day of their birth

The father of the twins will make two clay dolls, which are to represent the twins. He will place them on the floor near the water pot in his room. They are called *oyale* (= lazy people). While putting them there, he will say: "You love us, that is why you have come to us. Now that you have come, you must stay with us peacefully." From now on the parents of the twins are no longer allowed to eat rats or snails until the twins are grown, when the twins themselves can begin to keep this twin taboo.

The following day relatives and townspeople will bring their gifts and the family will thank them with palm wine.

Taking the Twins Outdoors

On the seventh day after their birth the twins are dressed in the *obarihia*, a piece of *kente* cloth worn around their waists and hanging down between their legs (*obarihia* = "thing fixed around something"). This is the ancient cloth of honourable old men. Then the twins are carried to the town, and father and mother and relatives accompany them, to thank those who have assisted them during the observance of the custom.

Special Rules and Taboos

1. The father of the twins has to prepare two equal plots on his farm, one for each of the twins. If he would not do this, the twins would take revenge, turning themselves into grasshoppers or other animals in order to damage or spoil all the crops on their father's farm. On each plot exactly the same crops are to be planted. The harvest from those plots may be shared by the whole family. If somebody steals something from the twins' farm, he will get pains in his neck, and he will thenceforth be unable to turn his neck. The father of the twins has also to make a small heap of ground at the entrance of his own farm, and on top he will put a snail shell as protection.
2. One has always to give exactly the same things (dresses, beads or any gift) to each of the twins. No preference may be shown to either one.
3. Twins are forbidden to eat rats or snails as mentioned above.
4. If both of the twins are female they have to get married on the same day. Only an older man can marry a twin girl, one who already has a wife.
5. If one of the twins is sick, the father of the twins, or their mother, will go to the water pot and talk with the *oyale*, for example: "You love us, that is why you have come to stay with us. But you are sick all the time. If you do not want to stay with us any longer, then you can go. But I am not the one who is sending you away."
6. If one of the twins dies, no special custom is prescribed for him. But afterwards his twin brother or sister is troubled much during his life. So he may ask his dead brother to come and take him along with him. Then he too will get sick, and in his sickness he will reveal to his father that he himself asked his brother to take him along, and therefore they should not worry about him. Then father and mother of the twins will go to the *oyale* to talk with the dead twin: "Your brother does not know what is good and bad. That is why he has asked you to take him along. We beg you, leave him here." If the sick twin recovers, a cowry string is to be put around his neck, and he has to wear it for some short time. It is a sign that he is freed from his dead brother again.
7. When the mother of twins dies, she receives special honour: the talking drums (*atimpa*) are beaten for her. Usually they are only beaten at a man's funeral. Because of this honour a mother likes to bring forth twins.

Miscellanea

Generalia

Anthropology as a Hobby (J. P. MILLS). — Travellers comprise an important class of amateurs in anthropology. Our earliest accounts of a people are usually books of travel. Many early diaries, hidden away in secretariat files and on mission shelves, are of the same value. But administrators and missionaries pursued their hobby as residents rather than as travellers. The missionaries have the opportunity of observing custom closely and over a long period, but the fluency in the local language on which all missionary societies insist is of special value. A resident is under no necessity to use a limited number of informants and use them hard. His informants are his friends. Real friendship with the natives is the master key to amateur's work in the field. But he had best keep as clear as possible of all theories and schools of thought. Let him stick to facts. He has to make as many bricks of information as possible, leaving the building to those at home. — Anthropology as a hobby can be pursued not only in the field, but in the study too. Many of the great anthropologists did all their work at their desks. There should be as many armchair anthropologists as there are armchair historians. (The Journal of the Royal Anthropological Institute [London] 83. 1953. P. 1. pp. 1-8.)

Phyletic lines in the Prehominids (J. T. ROBINSON). — From the evidence available at the present time it seems that the prehominids all developed very similar characters tending in the direction of the euhominid grade of organisation but not all reached it — a common enough situation in the history of vertebrates. Representatives of two phyletic lines are known of which the *Paranthropus* one is, in general, least euhominid. The *Australopithecus* line, while decidedly more euhominid was also not successful in reaching euhominid status. The euhominids must have descended from a third phyletic line and such a one is actually indicated by the existence of *Telanthropus* which contains a mixture of prehominid and euhominid characters but does not belong to either of the other lines. To find members of this line, which was a faster rate line than the others, still in the prehominid stage it will be necessary to excavate deposits geologically older than the ones which have yielded the known material. (Z. f. Morphol. u. Anthrop. [Stuttgart] 46. 1954. pp. 269-273.)

Time, Morphology, and Neoteny in the Evolution of Man (M. F. A. MONTAGU). — Secular time is the matrix in which evolutionary change occurs. It is a universal constant, but time has no direct control upon evolutionary change. Whatever it is that undergoes change is, however, developmentally influenced by time — change occurring as the result of the interaction of events which occur within time. Were it not for those events no amount of time would be sufficient to produce evolutionary change. Time is, therefore, a factor or condition of evolution. — Since the available evidence indicates that some modernlike forms evolved prior to the neanderthaloids and were contemporary (in time if not always in locality) with pithecanthropoids, it is difficult for us to understand from what ancestors and by what means such modernlike forms could have evolved. This perplexity may be relieved by the following hypothesis, that commencing with a single hominid ancestral population, which has subsequently separated into several geo-

graphically isolated populations, that in addition to such factors as mutation, natural selection, isolation, drift, and the like, neotenus mutations have played an important role in adding to the quanta of morphological difference among such populations. Neotenus mutations occurring at a more rapid rate in some early populations than in others would, at least in part, be responsible for the development of morphologically modernlike types of man at a period contemporary with the flourishing of such types as *Pithecanthropus*, Heidelberg, and Solo man. (*American Anthropologist* [Menasha, Wisc.] 59. 1955. pp. 13-27.)

Der Hund bei den Indogermanen (B. SCHLERATH). — Die mythologischen Aussagen über den Hund lassen sich in drei Gruppen aufgliedern: 1. Der Schwarm friedloser Seelen in Hundegestalt; 2. Der Hund (in der Regel zwei Hunde) als Begleiter der Seele ins Jenseits; 3. Der Hund als Unterweltswächter. Die Seelennatur des Hundes steht (wie die des Vogels) mit dem Fressen der Leichen in Zusammenhang. Hund (und Vogel) lösen die Seele aus dem Körper und bringen sie ins Jenseits. Aber Hund (und Vogel) selbst gelangen nicht in die andere Welt, sondern verbleiben im Zwischenreich. Der Hund steht somit zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, Körper und Geist. Darum ist er Eins und Zwei, schwarz und weiß, Sonne und Mond. Die Zeugnisse für den Hundestammvater bei den indogermanischen Völkern sind nur Randerscheinung in Märchenform. (*Paideuma* [Wiesbaden] 6. 1954. 1. pp. 25-40.)

Punischer Spracheinfluß im Berberischen (W. VYČIHL). — Nordafrika hat wenigstens vier Überflutungen aus Westasien erfahren: 1. die hamitische, die auch das Gros der berberischen Grammatik geliefert hat; 2. die phönizische während des 1. Jahrtausends v. Chr.; 3. hebräische Einflüsse in nachchristlicher Zeit; 4. die arabische Invasion seit dem 7. Jahrh. n. Chr. Die punische Herkunft mancher Wörter in Berbersprachen erkannte bereits 1912 H. STUMME; den von ihm festgestellten Beispielen können weitere hinzugefügt werden. Es handelt sich besonders um Namen von Kulturpflanzen und Werkzeugen sowie um Ausdrücke, die mit Bauen und Seßhaftigkeit zu tun haben. Aus den lautlichen Veränderungen, die diese Lehnwörter erfahren haben, läßt sich eine Geschichte des Lautwandels im Berberischen während der letzten zwei Jahrtausende skizzieren. (*Journal of Near Eastern Studies* [Chicago] 9. 1952. 3. pp. 198-204.)

Bestimmung des Geschlechts durch nichtmetrische Schädeleigentümlichkeiten (O. MACHADO DE SOUSA). — An 88 Schädeln, die von 35 Weißen (25 Männern und 10 Frauen), 24 Negern (16 Männern und 8 Frauen) und 29 Japanern (19 Männern und 10 Frauen) stammen, wurden Eigentümlichkeiten des *arcus superciliaris* und des oberen Randes des *meatus acusticus externus* untersucht. Während die verschiedene Ausbildung des *arcus superciliaris* bei der weißen und gelben, nicht aber bei der schwarzen Rasse ein geeignetes Mittel zur Geschlechtsbestimmung ist, zeigt der obere Rand des äusseren Gehörganges nur bei der schwarzen, nicht aber bei der weißen und gelben Rasse eine Differenzierung nach dem Geschlecht. (*Revista de Antropologia* [São Paulo] 2. 1954. No. 1. pp. 9-24.)

Norsemen in North America before Columbus (J. BRØNDSTED). — The fact that Norsemen from Greenland and Iceland reached the coast of North America about 1000 A. D. cannot be doubted, but the localisation of the "Vinland" discovered by LEIF ERICSSON is difficult. From astronomical interpretations and calculations we can only conclude that this land cannot have been more northerly than Newfoundland and more southerly than Florida. An approximate location in the region around New York (and rather south than north of that place) is found to be the most satisfactory. There seems to have been repeated intercourse between Greenland and Vinland; but if there was any colonization by Scandinavians, it was not intense enough to leave many traces. Archaeological finds do not add much valuable evidence; the dating of several monuments is uncertain, the philological opposition to the authenticity of the Kensington runic inscription is strong, and other inscriptions are so far useless. Only systematic archaeological research would be able to furnish sufficiently weighty evidence. (*Sep: Smithsonian Report for 1953* [Washington] 1954. pp. 367-405.)

Herkunft und Wesen der Fabel (K. MEULI). — Zweck der Fabel ist ursprünglich nicht die Darstellung einer allgemeinen Wahrheit, eines immer gültigen moralischen

Grundsatzes ; sie soll vielmehr einen bestimmten Hörer in einem bestimmten Zeitpunkt unmittelbar treffen, im einzelnen konkreten Fall wirken. Um die menschliche Empfindlichkeit zu schonen, werden solche aktuelle Ratschläge und Kritiken in der Hülle einer Geschichte vorgebracht. Veranlassung zu solcher diplomatischen Vorsicht bestand vor allem gegenüber Herrschern, im späteren Griechenland gegenüber dem souveränen Volk ; daher haben die Inder, die Völker des alten Vorderen Orients und die Griechen — mit mannigfacher gegenseitiger Beeinflussung — die Fabel besonders reich entwickelt und, dank ihrer künstlerischen Begabung, aus dem vorsichtig verhüllenden Wort ein wahres Kunstwerk gestaltet. (28 pp. in 8°. Basel 1954. Schweiz. Ges. für Volksk. G. KREBS AG.)

Europa

Die Bronzezeit in Finnland (C. F. MEINANDER). — Diese seit A. HACKMANS Arbeit (1897) erste Zusammenfassung berücksichtigt das jetzige Finnland und Süd-Karelien. Die Küstenzone und Åland gehören dem skandinavischen Kulturkreis an. Das Innere des Landes und Karelien gehören dem textileramischen Kreis an, dessen Kern an der oberen Wolga liegt. Der hochnordische Kreis (Lappland und der größere Teil des nördlichen Ostbotttnien) wird nur gelegentlich berührt. Eine alte im Fangstadium lebende Küstenbevölkerung assimilierte sich das zu Anfang des zweiten Jahrtausends einwandernde Bootaxtvolk ; das Ergebnis war die Kiukaiskultur. Die altbronzezeitlichen Funde nun vertreten eine Kulturform, die allmählich in die Kiukaiskultur einzog, durch einzelne zugezogene Personen und durch Übernahme kultureller Neuerscheinungen aus dem Nachbargebiet. Das Kulturbild der jüngeren Bronzezeit ist viel klarer. Die Funde auf Wohnplätzen lassen uns eine ununterbrochene Entwicklung von der Kiukaiskultur bis in die Jungbronzezeit feststellen. Neben dem skandinavischen tritt jetzt ein ostbaltisches Element auf. Der Ackerbau ist Hauptwirtschaftsform geworden. Wenn Klimaveränderungen um 400 v. Chr. das Ende der selbstständigen nordischen Kulturprovinz herbeiführten, so mußte das Küstengebiet Finnlands als äußerster Vorposten der nordischen Bronzezeit davon am härtesten betroffen werden. (Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakaikirja [Helsinki] 54. 1954. pp. 1-242. 32 Taf.)

Zur neuen angeblichen Lösung des Piltdown-Problems (H. WEINERT). — Die von WEINER, OAKLEY und LE GROS CLARK vertretene Fälschung ist praktisch undurchführbar. WEINERT kennt keinen Anthropoidenunterkiefer, der so menschlich wäre wie der von Piltdown. Die Molare sind schlechthin menschlich. Sie könnten nur mit denen eines weiblichen Schimpansen verwechselt werden, was auch bei den Molaren eines modernen Menschen möglich ist. Die Röntgenaufnahme des Eckzahnes, die zur Entdeckung der Steinchen in der Zahnpulpa führte, beweist, daß es keinen Piltdown II gibt, und daß Unterkiefer und Oberschädel zusammengehören. Diese Steinchen, die sich auch im Oberschädel und im sogenannten Piltdown II finden, gibt es nämlich nur an der Fundstelle des Piltdown I. Da die geringe Zahl der bekannten menschlichen Fossilien es nicht erlaubt, etwas Sicheres über die Variationsbreite der menschlichen Schädelformen und ihrer chemischen Beschaffenheit auszusagen, wird die Beweiskraft der Untersuchungsergebnisse der englischen Kollegen, zu denen im einzelnen nicht Stellung genommen wird, geleugnet. (Z. f. Morphol. u. Anthrop. [Stuttgart] 46. 1954. H. 2. pp. 304-315.)

Y a-t-il eu, à Lascaux, un « Bos Longifrons » ? (F. Koby). — Selon une opinion généralement admise, on trouverait dans les fresques de Lascaux deux espèces de bovidés, le Bos primigenius et le Bos longifrons. Cependant, paléontologistes et zoologistes sont d'accord de n'admettre, au pléistocène, qu'une seule espèce de Bœuf proprement dit : le Bos primigenius. Comme les bœufs de Lascaux sont indiscutablement des animaux sauvages, et non pas domestiques, et que le Bos longifrons (= Bos brachyceros) n'a jamais été trouvé en Europe à l'état sauvage, et n'apparaît qu'au néolithique, l'appellation « longifrons » doit être rejetée pour les fresques de Lascaux. Plusieurs circonstances ont poussé les préhistoriens à ne point reconnaître le Bos primigenius dans certains bovidés de Lascaux, surtout le dimorphisme sexuel chez le Bos primigenius, qui est d'habitude sous-estimé. Cependant ni la finesse relative de quelques têtes de

vaches ni les cornes dirigées en avant n'autorisent à penser à une autre espèce qu'au *Bos primigenius*. (Bulletin de la Société Préhistorique Française [Paris] 51. 1954. 9-10. pp. 434-441.)

Über Art und Wesen des Bergmanns-Volksliedes (F. KIRNBAUER). — Der Bergmannsstand war in früherer Zeit ein selbstbewußter, mit mancherlei Freiheiten ausgestatteter und hochgeachteter Berufsstand, von dem auch bedeutende kulturschöpferische Kräfte ausgingen. Bergmannslieder (religiösen, historischen und allgemeinen Charakters) weisen ein ziemlich hohes Alter auf; die ersten davon wurden bereits im 16. Jahrhundert aufgezeichnet. Ursprungsgebiete sind vor allem das Böhmischesächsisches Erzgebirge, der Harz, Tirol, Steiermark, Kärnten, Oberschlesien und das Saarland (im Ruhrgebiet sind nur wenig bergmännische Volkslieder bekannt). Von da haben sie sich über das ganze deutsche Sprachgebiet verbreitet und werden auch außerhalb desselben, z. B. mit slowenischem Text, gesungen. Die Bergmannslieder sind stets Scharlieder, denn sie stellen ein Gemeinschaftserlebnis eines berufsbetonten Kreises dar. Im Zusammenhang mit der Industrialisierung geriet das Bergmannslied seit dem 19. Jahrh. in Verfall. (Jahrbuch des Österr. Volksliedwerkes [Wien] 3. 1954. pp. 54-62.)

Marianische Wallfahrten in Österreich (L. SCHMIDT). — Das Österreichische Museum für Volkskunde veranstaltete 1954 eine Sonderausstellung, die Zeugnisse zum marianischen Wallfahrtswesen in Österreich umfaßte (volkstümliche Devotionalkopien der Gnadenbilder, Votivbilder, kleine graphische Andachtsbilder, andere Wallfahrtsandenken der verschiedensten Art, u. a. m.). Aus diesem reichen Bestand an religiöser Volkskunst ergab sich ein Überblick über das Werden und die Geltung der marianischen Wallfahrten in Österreich vom Hochmittelalter bis zum 19. Jahrh., die volkstümlichen Motive der Wallfahrtsgründungen, die Anliegen der Wallfahrer und die verschiedenen Arten der Darstellung in den Gnadenbildern. (61 pp. in 8°. Wien 1954. Österr. Museum für Volksk.)

L'hypothèse pélasgique et la mythologie grecque (A. CARNOY). — L'hypothèse selon laquelle les Hellènes, en pénétrant en Grèce, y trouvèrent non pas une population pré-indo-européenne « asianique », mais une population proto-indo-européenne qu'on peut appeler pélasgique, est basée sur une étude de la toponymie de la Grèce et du vocabulaire grec. En outre, l'étymologie d'une quarantaine de noms mythologiques (noms de dieux et de héros) trouve, en tenant compte à la fois de la phonétique et de la signification, une explication assez plausible par le pélasgique. L'existence d'un idiome proto-indo-européen en Grèce vient s'ajouter à la découverte d'une telle parenté linguistique dans le hittite, le lycien, le lydien, voire dans l'étrusque, et montre l'ancienneté de la pénétration des Indo-Européens dans la Méditerranée orientale. (Le Muséon [Louvain] 67. 1954. 3-4. pp. 355-365.)

L'origine pélasgique du gr. ἄνθρωπος (A. J. VAN WINDEKENS). — Le linguiste italien, DEVOTO, semble avoir été le premier en 1949 à considérer le terme ἄνθρωπος comme un emprunt. Il lui attribue une provenance macédonienne-illyrienne; mais la dérivation de la langue indo-européenne, appelée conventionnellement le pélasgique, qui était parlée en Grèce avant l'arrivée des Hellènes, semble mieux fondée. Il s'agirait d'une racine **ant(r)* — « respirer » qui se trouve aussi dans ἀνῆρ (ἀνδρός); la forme ἄνθρωπος s'explique par l'influence d'une forme telle que δρώψ. Le sens originel est : être qui respire, être animé, être vivant. Chez Homère, ἄνθρωπος est un terme nettement religieux, employé quasi exclusivement au pluriel à côté des θεοί. On peut donc admettre que les ἄνθρωποι aient été à l'origine « ceux qui sont munis de la force vitale », force dont la source se trouvait chez et dans les θεοί. Le terme ἀνῆρ aurait exprimé la même notion religieuse dans des formules telles que πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. (Orbis [Louvain] 3. 1954. 2. pp. 521-523.)

Asia

A Note on the Skulls of the Chalcolithic Age from Yümüktepe (M. S. ŞENYÜREK). — The three skulls from the Chalcolithic period of Yümüktepe are dolicho cephalic. There are two types, viz., the Eurafian and the Mediterranean racial types. At Yümüktepe the more primitive and the more rugged Eurafian type preceded the

Mediterranean type. This sequence is the opposite of that observed at Tell Al-Judadah in the plain of Amouq. The claim for the priority of the Eurafrican type is, however, still based upon a single skull, and, therefore, the conclusion remains a tentative one until more skulls are unearthed. (Belleten [Ankara] 18. 1954. 69. pp. 1-25.)

Entdeckungen in Arabien (W. CASSEL). — Von den südarabischen Inschriften, die G. und J. RYCKMANS 1953 veröffentlicht haben (Le Muséon 66. 1953. pp. 267-342 ; ein Teil der Ergebnisse der Expedition 1951/52, vgl. Anthropos 48. 1953. p. 299) sind fünf von besonderer Wichtigkeit. Sie entstammen dem 5. und 6. Jahrh. n. Chr., der Zeit der Auflösung der südarabischen Kultur. Ihr historischer Hintergrund sind die Kämpfe zwischen Byzanz und Persien und die zeitweilige Okkupation des Yemen durch die Abessinier. Manche Ereignisse, besonders aus der Regierungszeit des himyarischen Königs Yūsuf (Dū-Nuwās), der zum Judentum übergetreten war und in christlicher wie islamischer Überlieferung als Christenverfolger fortlebt, werden erst durch diese Inschriften recht verständlich, da die bisher bekannten einheimischen Quellen (die christlich-städtische Überlieferung von Hīra und die Erzählungen von den „Schlachttagen“ der Beduinen) recht lückenhaft sind. (32 pp. in 8°. Köln-Opladen 1954. Westdeutscher Verlag.)

Ta'lab als Patron der Kleinviehhirten (M. HÖFNER). — Die bisher unpublizierten Inschriften 1142 und 1143 aus dem Nachlaß von E. GLASER sind die einzigen altsüdarabischen Texte, die sich direkt mit Belangen der Viehzucht befassen (Besitzrecht auf ein Weidegebiet, Steuerbegünstigung für Kleinviehbesitzer). Der Gott *Ta'lab*, den man als eine Gestalt des Mondgottes ansehen darf, wird hier mit dem bisher unbekannten Beinamen *b'l mḥlym* bezeichnet, was etwa „Herr der frischen Weide“ bedeutet. Daß gerade *Ta'lab* mit der Kleinviehzucht in Beziehung steht, ist naheliegend ; in der Inschrift Gl 1210 wird er in Verbindung mit Steinböcken und deren sakraler Jagd erwähnt, ja sein Name bedeutet sehr wahrscheinlich „Steinbock“. Der Steinbock steht der Ziege (und dem Schaf) zoologisch nahe und ist speziell der südarabischen Bergziege im Aussehen sehr ähnlich. Alle diese Tiere sind aber auch aus verschiedenen religiösen Zusammenhängen als „Mondtiere“ bekannt. (Serta Cantabrigiensia [Wiesbaden] 1954. pp. 29-36.)

Neue Untersuchungen zum Domestikationsproblem der altweltlichen Cameliden (R. WALZ). — Das zweihöckrige Kamel (*Camelus bactrianus*) wird als Haustier in chinesischen Quellen zuerst im 4. Jahrh. v. Chr. erwähnt ; kurz vor Christi Geburt ist es auch vereinzelt nach Nordwestindien gekommen. Gegen Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. findet es sich schon im Minussinsk-Gebiet und spätestens um dieselbe Zeit in Anau. Der bisher älteste Beleg ist der Fund von Shah Tepé in Nordiran, zwischen 3000 und 2500 v. Chr. In Mesopotamien ist es seit dem 14. Jahrh. v. Chr. bekannt, im iranischen Hochland verbreitet es sich während des 1. Jahrtausends immer mehr von Osten nach Westen. Auf Grund der Verbreitung der prähistorischen Wildkamele kommen als Domestikationszentren alle Landschaften zwischen der unteren Wolga und der Mongolei in Betracht. Über die völkische Zugehörigkeit der ersten Züchter des zweihöckrigen Kamels läßt sich nichts Bestimmtes sagen ; vielleicht ist auch mit mehreren voneinander unabhängigen Domestikationszentren zu rechnen. Ein- und zweihöckriges Kamel sind zoologisch verschiedene Arten, und die Domestikation des einhöckrigen Kamels ist in Arabien wahrscheinlich unabhängig vor sich gegangen (vgl. Anthropos 47. 1952. p. 1031). (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. [Wiesbaden] 104 [N. F. 29]. 1954. pp. 45-87.)

The "Cows" in the Rgveda (V. M. APTE). — Allegorically speaking, the "Cows" in the Rgveda may be described as representing "the waters" ; and these waters are found to be the cosmic waters or watery vapours that pervade the "All". If so, we have here the earliest link in the genesis of that feeling for the Cow, which later evolved and deepened into the recognition of the Cow as 'Mother-Earth', or even as an epitome of the universe, a reverence which finally crystallised into an article of Hindu faith. According to the later belief the Cow not only has a soul, but is herself the Soul of the Universe. (The Quarterly Journal of the Mythic Society, N. S. 45. 1954. pp. 21-28.)

Vierzahl, Kreuz und Maṇḍala in Asien (C. TJ. BERTLING). — Das Kreuz in der griechischen Form ist Symbol der horizontalen Vierteilung und der vertikalen Mitte des Kosmos, der im Maṇḍala dargestellt wird. Diese symbolisierte Ordnung des Makrokosmos

wiederholt sich in den verschiedensten Bereichen des menschlichen Lebens in der sozialen Einteilung, in der Profan- und Sakralarchitektur, in der Ornamentik, bei Ackerbauarten, in der Ikonographie, bei der Weltenrichtungsmagie usw. Besonders eng ist die Verbindung mit dem Welten- und Lebensbaum. — Die Universalität dieser Symbolik entspringt nicht rationaler Überlegung; sie gehört als Strukturgrundlage in den Bereich der unbewußt wirkenden Archetypen. Das Kreuz stellt das gefundene Gleichgewicht vor, welches konstruktiv notwendig irgendeine Schöpfung bestimmt und auch die organische Struktur des menschlichen Geistes und seine psychischen Reaktionen beherrscht oder berührt. (Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde ['s-Gravenhage] Deel 110. 1954. 2. pp. 1-23.)

Africa

L'Hominien fossile de Ternifine (Algérie) (C. ARAMBOURG). — Des fouilles effectuées dans le gisement de Ternifine (Département d'Oran) ont abouti à la découverte de deux mandibules humaines, dont l'une complète, toutes les deux bien conservées. Leurs caractères permettent de les attribuer à un Hominide primitif qui appartient au même stade que les Pithécanthropiens asiatiques, sans être rigoureusement identique ni aux Pithécanthropes ni au Sinanthrope. La faune associée situe ces restes au début du Pléistocène moyen, il y a 500 000 ans environ, et l'industrie trouvée dans les niveaux correspondants à ceux des restes humains (une centaine de pièces en quartzite et grès, de caractère chelléo-acheuléen très primitif) confirme cette chronologie. C'est la première fois qu'est constatée dans le monde l'association directe d'Hominien de ce stade avec une industrie de type chelléen. Provisoirement, cet Hominien est désigné sous le nom de « *Atlanthropus mauritanicus* ». (Comptes rendus hebdomadaires des Séances de l'Académie des Sciences [Paris] 239. 1954. pp. 893-895; cf. aussi *ibid.* pp. 72-75.)

L'Afrique et les origines humaines (P. TEILHARD DE CHARDIN). Sur le nombre de types différents (Australopithèque, Plésianthrope, Paranthrope, Télanthrope) à distinguer, ou à ne pas distinguer, à l'intérieur des Australopithèques, les spécialistes hésitent encore. A en juger par leur polymorphisme, les Australopithèques ne peuvent pas être regardés comme un simple genre fixé et isolé, mais ils évoquent plutôt l'idée d'un rameau complexe, surpris dans un état d'active différenciation. Dans l'ensemble, de par leurs caractères anatomiques, les Australopithèques ne sauraient être rangés parmi les Hominien. Leur capacité cérébrale est encore trop faible, leur museau trop long; et jamais encore, jusqu'ici, les moindres traces de feu ou d'industrie, associées à leurs ossements, n'ont été observées. Mais en revanche, sous plusieurs rapports, ils se rapprochent beaucoup plus, ostéologiquement, du type humain qu'aucun autre Anthropoïde connu. Chronologiquement parlant, et bien que rien ne prouve encore de façon décisive que, jusqu'au milieu du Pléistocène, Homme et Australopithèques aient vécu côte à côte au Transvaal, il reste que les deux formes se suivent de trop près dans le temps pour qu'on puisse, avec la moindre vraisemblance, les faire dériver l'une de l'autre évolutivement. Phylétiquement, c'est entendu, les Australopithèques ne se placent pas en ligne directe avec les Hominien. A l'époque où les Australopithèques vivaient dans le bassin du Vaal, l'Homme des origines (celui de la « pebble industry ») ne pouvait être que sur le point d'émerger, ou en train d'émerger, ou même avoir déjà émergé, quelque part, pas loin de là, sur la terre d'Afrique. En Afrique, la série des industries lithiques est plus complète, et elle commence sur des formes plus « primitives » que partout ailleurs, fût-ce dans les couches à Sinanthrope de Pékin. Pour le problème qui nous intéresse ici (à savoir comment établir que l'Afrique représente bien le « berceau » principal de l'Humanité ?) ce fait est évidemment du plus haut intérêt. Car puisque, typologiquement et chronologiquement, tout à la fois, c'est très au sud de la Méditerranée qu'apparaissent les plus vieilles industries du monde, c'est donc bien décidément de ce côté-là (justement au voisinage des Australopithèques !) qu'il faut nous attendre à rencontrer quelques vestiges fossilisés des premiers représentants sur terre d'une vie réfléchie. Un Homme éminemment primitif a indubitablement vécu en Afrique à l'aurore du Quaternaire, un certain Homme X, qu'il nous serait suprêmement important de connaître, mais dont nous ne

possédons pas encore le moindre fragment osseux. (Revue des Questions scientifiques [Paris] 14. 20 janv. 1955. V^e Série. pp. 5-17.)

A Provisional Correlation of Prehistoric Cultures north and south of the Sahara (J. DESMOND CLARK). — It has been the practice until recent years to correlate the cultural and stratigraphical succession in North Africa with Europe and the Near East rather than with the areas south of the Sahara. After the second meeting of the Pan-African Congress on Prehistory which was held in Algiers in 1952, a first attempt was made to establish a correlation table for all African prehistoric cultures (North-West Africa, Egypt, the Somalilands, East Africa, Equatoria-Northern Angola, Rhodesia-Zambezi, South Africa). In all these regions prehistoric finds begin in the Middle Pleistocene; the Kafuan (in East, Equatorial and South Africa) even in the Lower Pleistocene. For some of the more recent cultures, for instance the 'Capsian typique' of Tunisia and Algeria, and for the Final Sangoan and the Lupemban cultures of Northern Angola, Carbon 14 dates have been obtained, but much checking and cross-checking from different localities will be necessary before they can be completely accepted. (The South African Archaeological Bulletin [Cape Town] 9. 1954. 33. pp. 3-17.)

Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer d'après les relevés du colonel Brenans (H. BREUIL et H. LHOÏE). — Dans le massif du Tassili-n-Ajjer, situé à quelque 1500 km. au Sud-Est d'Alger, la première découverte de dessins préhistoriques fut faite en 1909; beaucoup d'autres suivirent. En 1933, BRENANS trouva la station de l'oued Djorat où gravures et peintures s'entassaient par milliers. Les gravures les plus vieilles datent très probablement d'environ 9000 à 5000 avant Jésus-Christ. Le chameau n'y apparaît que très tardivement; la plupart des fresques représentent soit des peuples éleveurs de bovidés soit un peuple, plus récent, ayant des chevaux et des chars. Ce peuple équidien peut être identifié avec les Libyens. Les pasteurs de bœufs appartenaient à des groupes ethniques différenciés par le vêtement et la coiffure, et on y trouve plusieurs types raciaux; mais l'élevage des bovidés, qui doit avoir pénétré dans le Sahara en venant de l'est, constitue l'unité culturelle de toutes ces anciennes populations. (Actes du II^e Congrès Panafricain de Préhistoire, Alger 1952. 159 pp. in 4^o; ill. Arts et Métiers Graphiques [Paris].)

L'Erythrée au X^e siècle (J. H. KRAMERS). — D'après le géographe arabe IBN HAWKAL, les Bāzēn ou Kunāma et les Barea occupaient déjà au X^e siècle leur territoire d'aujourd'hui, mais s'étendaient encore plus loin vers le nord dans le Barka. Les vallées du Barka et de l'Ansaba actuels étaient habitées par des peuplades qui ont disparu de nos jours, à savoir les Kelau et les Hāsa, qui se sont mêlés aux Tigré sémites. Il y avait eu dans l'Abyssinie du nord un royaume puissant établi par les ancêtres des Bilin actuels, royaume qui s'étendait vers l'ouest jusqu'à l'Atbara, où il englobait encore d'autres populations nomades qui, au X^e siècle, étaient plutôt soumises au roi des Nūba de 'Alwa. Il est possible que, à cette époque déjà, des montagnards du nom de Agəu aient quitté l'Abyssinie septentrionale pour s'avancer vers le nord. (Analecta Orientalia. pp. 157-165. XV + 372 pp. in 8^o. Avec 9 fig. Leiden 1954. Vol. 1. E. J. BRILL.)

Women of the Grassfields. A Study of the Economic Position of Women in Bamenda, British Cameroons (PH. M. KABERRY). — A woman living with her husband is mistress of the ménage and has the privilege and responsibility of utilizing and distributing those foodstuffs which she herself has cultivated or received from others in the form of gifts. Her primary duty is to her husband and children; but she is free to make gifts and to become a member of a woman's society with which certain expenses (in kind) are connected. Concerning rights to cash obtained from the sale of foodstuffs or manufactured articles, such as pots and baskets, the woman is, at least in theory, dependent on her husband's consent. The men are rather opposed to trading activities of women; nevertheless, women are now more and more engaged in trade. If a woman is a widow or if she has been divorced and has taken up residence with her parents, relatives or friends, she has full control over all that she produces and any profits from trade. On the other hand, if she deserts her husband she forfeits any claim to harvest standing crops on his land or land of his lineage, but she is left in possession of those

elsewhere. (Colonial Research Publication No. 14. 220 pp. in 8°; ill. London 1952. Her Majesty's Stationary Office.)

The Significance of Makapansgat (R. A. DART). — Between the years 1947/49 the excavations at Makapansgat (Central Transvaal) brought to light not only the remains of proto-human creatures but also thousands of bone fragments (skulls, long bones, horns, teeth) which are supposed to have formed the prey and the weapons of *Australopithecus prometheus*. Collateral studies have shown that the upright posture, the shape of the skull and the dental arcade, as well as the carnivorous habits characteristic of primitive mankind were also typical of the *Australopithecinae*. They resembled the hominids in every way, except for the size of the brains, which were of gorilloid dimensions. We do not, however, transform human brains magically into the brains of apes by calling them infantile or microcephalic. In fact, HUGHES and GRIEVES, KEITH, CUNNINGHAM and HECHST have described cases of human microcephaly unaccompanied by recognisable intellectual defect. (Z. f. Morphol. u. Anthropol. [Stuttgart] 46. 1954. H. 2. pp. 119-123.)

America

Beitrag zum Studium des Kokablätterkauen (N. USCATEGUI MENDOZA). — Am häufigsten wurden die Kokablätter von den beiden Species *Erithroxylon coca* Lam. und *E. novogranatense* Hieron. gewonnen. Zur Zeit der Entdeckung Amerikas war dieser Kaustoff bei den Indianern in Nicaragua und Panamá sowie bei den nach Süden sich anschließenden Andenbewohnern beliebt. Heutzutage wird *Erithroxylon* angebaut in Peru (hauptsächlich in Paucartambo sowie in den Tälern von Carabaya, Huanuco und Santa Ana), in Bolivien (in den Provinzen Yungas, Yurucares, Ynquisivi, Caupolicán und Lacareja), in Kolumbien (hauptsächlich in den Dept. Magdalena, Santander del Sur, Boyacá, Cundinamarca, Huila, Cauca und Narino), in Argentinien und Chile, neuestens auch im Amazonasbereich, schließlich in Indien und Ceylon, in Formosa und Australien. Eine Kommission der Vereinten Nationen hat am 9. Jan. 1950 u. a. offiziell erklärt, es könne das Kokakauen nicht als Kokaismus im Sinne echter Rauschgiftsucht gewertet werden, wohl aber als eine Gewohnheit mit schädlichen Folgen. Auf diese Erklärung ist am 26. Nov. 1950 eine diesbezügliche Entscheidung seitens einer peruanischen Kommission erfolgt, in welcher nachgewiesen wird: « Es besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der Höhenlage und dem Kokablätterkauen. Die Bewohner der Andenhöhen geben leicht diese Gewohnheit auf, wenn sie in die Ebenen auf Seehöhe hinuntersteigen. Die in den warmen Tälern, wo der Kokastrauch gepflanzt wird, und die in den Flächen auf Seehöhe ansässige Bevölkerung kaut keine Kokablätter. (Contribución al Estudio de la Masticación de Las Hojas de Coca. Revista Colombiana de Antropología [Bogotá] 3. 1954. pp. 207-289.)

Influencia Indígena en la Medicina Hipocrática, en la Nueva España del Siglo XVI (J. COMAS). — Fray Agustín Farfán, born in Spain in 1531/32, came to Mexico as a child, took the habit of the Augustinian Fathers, and died in 1604. In 1579 he published the "Tractado brebe de Chirurgia y del conocimiento y cura de algunas enfermedades que en esta tierra más comunmente suelen haber" (2nd edition 1592, 3rd 1604, 4th 1610. The second edition was reproduced in Madrid in 1944). Fifty-nine remedies are listed, largely vegetable in origin and undoubtedly of precortesian provenience. — This shows that 58 years after the arrival of Cortes, a Spanish scholar was deeply impressed with the remedies and techniques of native (especially Aztec) pharmacology and surgery. In this way a cultural complex of a conquered people, considered of inferior civilization, was rapidly adopted by the conquerors. (*América Indígena* [México] 14. 1954. 4. pp. 327-361.)

Die Nilotenstellung der Indianer Venezuelas (W. DUPOUY). — Seitdem erstmalig W. JOEST (*Globus* Bd. 71. 1897. pp. 107-109) über die sog. Nilotenstellung, d. h. die einbeinige Ruhestellung bei einigen Naturvölkern, zusammenfassend berichtet hat, sind noch mehr diesbezügliche Einzelheiten, vorwiegend aus Afrika, von dem und jenem Beobachter zusammengestellt worden. Für Südamerika hat G. LINDBLOM in seiner umfassenden Abhandlung u. a. für Südamerika (1948) diesen Brauch bei sieben

Indianerstämmen nachgewiesen. Ihnen werden jetzt allein für die Waldregion Venezuelas neun Fälle von typischer Art angefügt. Mithin ist diese Ruhestellung für ganz Südamerika an 26 Stellen üblich, von denen 16 allein auf Venezuela fallen. Genaue Beobachtungen dürften diese Zahl künftighin noch erhöhen. Für den weiten Raum des spanischen Latein-Amerika wird zur Bezeichnung der typischen Nilotenstellung und deren leichten Abwandlungen „postura monopédica“ in Vorschlag gebracht. (Algunos casos de postura nilótica entre Indios de Venezuela. Boletín Indigenista Venezolano [Caracas] año I, 1953. t. 1. nr. 2. pp. 287-297. 8 láminas.)

Trepanation im Alten Peru. (J. ESPEJO NÚÑEZ). — Die allgemeine Ansicht verlagert die Praxis der Schädeltrepanation in das vorkolumbische Peru, woselbst sie in der medizinischen Behandlung der dortigen Eingeborenen eine beträchtliche Rolle gespielt hat. Der beste Beweis dafür sind die zahlreichen trepanierten Schädel aus Peru in den Sammlungen der Neuen und Alten Welt. J. ESPEJO N. hat die Titel aller Veröffentlichungen zusammengestellt, die diese Operation zu ihrem Gegenstand haben. In diese lange Liste von 154 Titeln wurden auch solche einbezogen, die über diese Praxis in prähistorischer Zeit und außerhalb Perus berichten. (Trepanación en el Antiguo Perú. Bol. Bibliogr. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. [Lima] 26. 1953. pp. 87-95.)

The Bull-Roarer Among South American Indians (O. ZERRIES). — It is not possible, at this time, to classify the bull-roarer at any particular culture level. In Eastern Brazil, which area is believed to be the focal point of the distribution and to provide its meaning, the instrument is connected with death rites and is believed to be the voice of the deceased. It is forbidden to women and (sometimes) uninitiated boys. Even in those tribes regarding it as a toy, its name, etymologically derived, means "shadow" or "ghost". It is sometimes used to summon the appearance of a tribal demon. In Central Brazil, Northeastern Peru, and the Gran Chaco it is considered a plaything. The latter also knows its use at funerals and Northeastern Peruvians consider it as an object with which to frighten small children for misbehaviour. Northwestern Brazil considers it a capital offense for women to see the object and use it to call a bush spirit. The Circumcaribbean medicine man uses it to drive away evil spirits. This is thought to be due to their aversion to the noise. Generally, its sound is connected with the voice of thunder and lightning. Cf. O. ZERRIES, The Bull-Roarer Among South American Indians. (Revista do Museu Paulista. [São Paulo, Brazil] N. S. vol. 7. 1953. pp. 275-309.)

Paradiesmythen im Leben der Guaraní-Indianer (E. SCHADEN). — Die Verquickung einer Paradiesmythe mit dem Glauben an einen bevorstehenden Weltuntergang und mit der Hoffnung, im Paradies eine sichere Zuflucht zu finden, hat das Geistesleben der Guaraní mächtig beeinflusst. Geführt von Zauberern, die einen baldigen Untergang der Welt angedroht haben, sind seit etwa 1820 viele Guaraní-Gruppen aus dem südlichen Mato-Grosso gegen Sonnenaufgang gewandert, um in das „Land ohne Übel“ zu gelangen. Bloß einige haben die Küste erreicht. Die andern haben sich in Süd-Brasilien festgesetzt; die Nandeva, die Mbüa und die Kaiová. Die ursprüngliche Stammesmythologie dieser Gruppen berichtet von einem Sinbrand und einer Sintflut, durch welche eine frühere Erde zerstört worden ist. Der Glaube jedoch, es werde die gegenwärtige Welt einst untergehen, entstammt der christlichen Lehre. Allerdings knüpft er an eine alte Hoffnung an, ohne Tod in ein glückerfülltes Jenseits zu gelangen. Vom Können des Zauberers und dem Eifer seiner Getreuen hängt es ab, ob und wann das ersehnte Ziel erreicht wird. Inzwischen hat sich bei dem lange anhaltenden Kulturwandel eine zweite Autoritätsperson einflußreich geltend gemacht, die des Zivilchefs. Seine Macht wächst in dem Maße, in dem seine Gruppe vom Glauben abläßt, ins Paradies zu gelangen. Da diese Hoffnung neustens fast durchwegs als ergebnislos empfunden wird, machen sich allgemeine Gemütsdepression, Verfolgungswahn, Krankheitssucht und verwandte Erscheinungen geltend. (Staden-Jahrbuch, Beiträge zur Brasilienkunde. Instituto Hans Staden. [São-Paulo] 3. 1955. pp. 151-162.)

Oceania

Sprachforschung und Geschichte im indonesischen Raum (W. AICHELE). — Die von O. DEMPWOLFF gepflegte Methode der Sprachvergleiche bedarf einer Ergänzung durch sprachgeschichtliche Untersuchungen. Erkenntnismittel sind dabei die altmalaischen und altjavanischen Inschriften, sowie die Berücksichtigung des Madagassischen. Es stellt sich dabei heraus, „daß die grundlegenden Lautverschiebungen des Indonesischen schon vor der Besiedlung Madagaskars durch die Indonesier abgeschlossen waren“ (p. 112). — Zu welchen wichtigen Erkenntnissen wortgeschichtliche Vergleiche führen können, wird u. a. an dem Wort *wahuta* nachgewiesen. *Wahuta* bezeichnet einen Schamanen, und das Vorkommen dieses Wortes ausschließlich in den Inschriften, und das nur bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts, gibt Zeugnis davon, „daß der Schamanismus im Staatswesen der hinduisierten javanischen Gesellschaftsordnung eine feste Institution darstellte“ (p. 120). (Oriens extremus [Wiesbaden] 1. 1954. pp. 107-122.)

The Status of Melanesian Pidgin (R. A. HALL, Jnr.). — Melanesian Pidgin was made the object of specific condemnation in July, 1953, by the U. N. Trusteeship Council. This blast against Pidgin was founded on four basic assumptions. All are in direct contradiction to the facts. — Linguistically, Pidgin has a structure of its own. Its patterns are clear, precise, and easily identifiable; the meanings of its words are not vague or indeterminate. When its speakers know it thoroughly, Pidgin is a very effective means of communication. Socially, the use of Pidgin is of advantage to all concerned. It enables peoples of different languages to get along together, it is beneficial in the relationship between Europeans and natives. Aesthetic judgements are of course a matter of individual preference: I personally have found Pidgin a most interesting and attractive little language during the twelve years I have worked on it. (South Pacific. [Sidney] 7. 1954. 12. pp. 916-920.)

Bewegungsanalyse als Qualitätskriterium (K. HYE-KERKDAL). — Im östlichen Teil Australiens finden sich zwei Bewegungsspiele, der „springende Stab“ und der „rückkehrende Bumerang“. Das Verbreitungsgebiet beider Spielformen ist bei weitem nicht so groß wie das der Zweckform, nämlich des Wurfholzes als Jagd- und Kampfwaffe. Der springende Stab sowohl wie der Bumerang werden im Bodenflug auf eine bestimmte Stelle geschleudert, wobei nicht eine zu horizontale Flugrichtung eingeschlagen werden darf. Der richtige Winkel des Aufschlags ist bestimmend für die darauffolgenden Sprünge. Die lebendige Muskelkraft (die rasche Vorwärtsbewegung, die kräftige Rotation und Schlagbewegung) des Werfenden ist als Ursprung des Vorganges anzusehen. Die weitgehenden Übereinstimmungen der motorischen Qualität beider Spiele deuten auf einen genetischen Zusammenhang im Sinne eines gemeinsamen Ursprungs hin. (Wiener Völkerkundliche Mitteilungen [Wien] 2. 1954. 2. pp. 132-143.)

Bibliographia

Salmony Alfred. *Antler and Tongue.* An Essay on Ancient Chinese Symbolism and its Implications. (Artibus Asiae. Suppl. XIII.) 57 pp. in 4°. With 48 fig. Ascona 1954. Artibus Asiae Publishers. Price : Sfr. 28.50.

Il y a près de vingt ans que furent découvertes à Tch'ang-cha (Province Hou-nan, Chine méridionale) quelques curieuses figures en bois laqué, parmi lesquelles un monstre à double face. On ne saurait, à vrai dire, parler d'un torse : il n'y a que deux têtes, apparemment celles d'un fauve stylisé, puis deux articulations des pattes antérieures, les griffes levées à hauteur des têtes. Celles-ci sont couronnées de bois de cerf. Les monstres poussent une longue langue. Le tout repose sur un socle. Cet objet — un des premiers connus par reproductions — fut acquis par le Art Institute of Chicago. Depuis, d'autres sculptures en bois laqué, assez analogues et provenant probablement du même endroit, ont apparu. Quelques-unes remplacent la double tête de monstre par une tête humaine unique, munie, elle aussi, de bois de cerf ainsi que d'une langue démesurément allongée. M. SALMONY passe en revue toutes ces figures, puis il poursuit l'usage symbolique des ramures de cerf depuis le paléolithique jusqu'au chamanisme sibérien, celui de la langue pendante et longue, depuis l'Egypte jusqu'aux époques d'art roman. Sa thèse principale revient à ceci : l'association des deux éléments symboliques, bois de cerf et longue langue pendante, est originaire de l'Inde. On ne la trouverait en Chine qu'au IV^e siècle avant Jésus-Christ, où elle aurait d'ailleurs adopté une signification toute nouvelle.

Examinons maintenant les méthodes de l'auteur pour défendre une thèse qui touche à la fois l'histoire, l'évolution stylistique et l'étude des religions comparées.

M. S. adopte, pour point de départ essentiel de ses démonstrations, une paire de bois de cerf amplement décorés, actuellement en possession du American Museum of Natural History de New-York. A leur naissance, ces bois sont taillés en tenons. Il n'y a donc pas de doute qu'à ces tenons devaient correspondre des mortaises, aménagées fort probablement à la partie supérieure d'une sculpture, que l'on devine très semblable à celles trouvées à Tch'ang-cha. Mais ici se posent deux questions essentielles : comment faut-il dater cet objet et d'où vient-il ? Le professeur SUEJI UMEHARA a publié ces mêmes ramures de cerf comme provenant des fouilles de Ngan-yang (An-yang) dans le nord de la Chine. Elles seraient donc à placer aux environs de 1400 avant Jésus-Christ au plus tard. Toutefois, M. S. conteste cette attribution. Il se base sur un petit détail. Le décor d'un des bois nous fait voir une petite figure de dragon, laquelle est confrontée par M. S. avec un dragon découpé dans une pièce plate de jade. Puis l'auteur nous affirme que ce petit jade est à dater vers 700-400 avant Jésus-Christ, à cause d'un dard à la partie supérieure de la tête, détail que l'on ne rencontrerait que sur des jades de cette époque. Pour justifier cette affirmation, M. S. nous renvoie à deux de ses travaux antérieurs. Je les ai consultés, pour n'y trouver qu'une vague analyse stylistique trop subjective du même phénomène. Une simple supposition est élevée au niveau d'une certitude. Au reste, la silhouette du jade (Fig. 4) est nettement archaïsante et s'accorde parfaitement avec une date beaucoup plus haute.

Mais laissons de côté ces analyses stylistiques trop incertaines pour retenir notre attention. Il ne peut y avoir de doute que la paire de bois de cerf provient de l'espèce *sika*, que l'on ne rencontre que dans le nord de la Chine, en Mandchourie et au Japon. Au surplus, il s'agit bien distinctement d'un *sika* tout à fait spécial : le *Sika Dybowski*, *Pseudaxis hortulorum* Swinhoe, que l'on ne trouve que dans le nord de la Mandchourie et qui a toujours eu cet habitat nordique. D'après les hypothèses de M. S., on aurait dû transporter une paire de bois de cerf de la Mandchourie au sud de la Chine, donc à environ trois mille kilomètres de distance, pour les y faire servir à des fins de symbolisme religieux. Face à l'in vraisemblance d'une telle supposition, les théories de M. S. nous semblent bien audacieuses. M. UMEHARA dispose d'une connaissance approfondie des objets de Ngan-yang ; il a été sur les lieux. Sans doute, il a raison : ces bois de cerf sont bien à dater de l'époque Chang. Donc ils sont antérieurs aux objets de Tch'ang-cha d'à peu près 1000 ans.

Parmi les sculptures ornées de bois de cerf et provenant peut-être de Tch'ang-cha, il y en a une, restée en Chine, que nous ne connaissons que par un méchant dessin. Elle semble porter une ramure à trois pointes par branches. On ne sait évidemment pas si les bois sont intacts, on ne sait pas davantage si ce sont des bois réels. En effet, une autre de ces figures appartient à la collection Cox à Washington : les bois sont artificiels et faits en écorce. Une troisième figure se trouve au British Museum. Les bois sont réels : une branche est détériorée, l'autre est à quatre pointes. Il n'existe pas d'information quant à l'espèce. De toute façon : aucun rapport avec l'Inde, où l'on ne trouverait à comparer que les bois de l'espèce *rusa*, qui sont invariablement toutes à trois pointes par branche.

L'unique raison pour laquelle M. S. a voulu assigner une date tardive à la paire de bois de cerf de Ngan-yang, c'est qu'il lui tient à cœur de pouvoir ajouter ces objets aux fouilles de Tch'ang-cha. En effet, pour faire dériver tout ce symbolisme de l'Inde, il eut fallu le dissocier d'un symbolisme existant déjà en Chine, à l'époque des Chang. Cette tentative conduit à des impossibilités.

La théorie de M. S. se heurte d'ailleurs à un autre fait. On n'a jamais encore remarqué, pour autant que je sache, le fait suivant, qui est d'une importance particulière : sur les étoffes *ikat* de l'Insulinde, s'alignent en série des cerfs apparemment à signification symbolique, puisque toutes les figurations sur ces étoffes sont créées avec cette même intention. Or ces cerfs sont munis de ramures à pointes multiples. Il est certain qu'aucun cerf pareil n'a son habitat dans ces parages. Il en résulte que, même ce symbolisme des étoffes *ikat*, pour autant qu'il concerne le cerf, est venu du continent, c'est-à-dire du nord. Il atteint la Malaisie en passant par l'Indochine et Malacca. Ceci vaut probablement aussi pour un décor sur un tambour de bronze de Dong-son (III^e-I^{er} siècle avant Jésus-Christ), Fig. 22, p. 16. On y voit des cerfs à alternance mâle et femelle. Il n'existe au monde entier qu'un cervidé où invariablement les deux sexes portent des bois, c'est le renne. Il est pour le moins possible qu'un mythe, en rapport avec cet animal, se soit propagé jusqu'au sud.

En outre, M. S. pense que des lions à bois de cerfs de Sanchi (Fig. 26), sont à considérer comme les modèles des figures de Tch'ang-cha (p. 51 : horned felines of India (Sanchi) must be the source of the antler-crowned figures). Ces figures indoues datent du I^{er} siècle avant Jésus-Christ ; alors que les figures du Hounan sont antérieures de plusieurs siècles. Les cornes des figures de l'Inde sont à peine développées. Leur combinaison iconographique est la suivante : lion ailé + bois de cerf. Cette triple association nous rappelle le symbolisme très ancien du Proche-Orient : le relief de El Obeid (fouilles de Our), lion ailé accompagné de deux cerfs (cf. WOOLLEY, *Ur excavations I*, al U'bad, PI. 6). Donc, une fois de plus, rien qui soit spécial à l'Inde. Ce symbolisme de Our est en rapport avec l'idée cyclique de vie et de mort, soit celle de résurrection (cf. MOORTGAT, *Tamuz und der Unsterblichkeitsglaube*, Berlin 1949, PI. 20). J'ai montré que la même idée se trouve à la base du symbolisme concernant le cerf dans la Chine antique (HENTZE, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im China der Shang-Zeit*, Antwerpen 1951). Il est donc certain que ce symbolisme n'est ni originaire de l'Inde, ni n'a-t-il changé

de signification à l'époque des « Royaumes Combattants », où M. S. la réduit à quelque fonction de fertilité. J'avoue ne pas comprendre le but de cette terminologie attributive si vague, car elle me paraît même être vide de sens, puisqu'elle se trouve incluse dans la signification de renouveau et de résurrection, dont M. S. ne nie pas l'existence à l'époque des Chang, vers 1500 avant Jésus-Christ.

Voilà donc pour les thèses principales du livre. On ne partagera pas l'optimisme final de l'auteur, quand il affirme péremptoirement avoir réussi à prouver ses idées un peu trop préconçues.

Plaçons maintenant quelques remarques sur les détails du livre.

P. 9, l'auteur nous dit que le nom de *t'ao-t'ie*, accepté généralement pour désigner la tête du monstre sur tant de bronzes archaïques de la Chine, doit être remplacé simplement par : tête de tigre. Il se base sur un livre de F. WATERBURY. Cette constatation : *t'ao-t'ie* = masque de tigre avec différents attributs, n'est ni nouvelle, ni attribuable à F. WATERBURY. Je l'ai faite moi-même bien avant (C. HENTZE, *Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ie*, Zalmoxis, Paris 1938 pp. 50-68. C. HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung i. d. frühchines. Kulturen*, Antwerpen 1941). Cependant, je maintiens le nom de *t'ao-t'ie*, pour le bon motif, que la désignation s'accorde à merveille avec la signification de l'image. *T'ao-t'ie* signifie en chinois : l'engloutisseur. Or, il s'agit d'une divinité ambivalente, à la fois destructive et créante, à la fois dans le rôle d'engloutir et aussi de « cracher » la vie, en la faisant sortir de sa gueule béante. Nous n'aimerions donc pas souscrire à ces terribles simplifications, qui tendent à confondre un phénomène religieux avec une définition purement zoologique. D'ailleurs un peu plus loin (p. 16), on nous montre une série de cervidés bien caractérisés sur un bronze de Dong-son, pour nous affirmer que ce sont des *pi-sie* et non des cerfs. Ceci paraît paradoxal : pourquoi faut-il, dans un cas, rejeter une appellation chinoise, d'ailleurs bien fondée, pour nous demander d'en accepter une autre, un peu plus loin et qui est beaucoup moins fondée ? Il est vrai que l'auteur a découvert, dans un travail de M. EBERHARD, ce nom d'un cerf mythique. Il se trouvait donc disponible. Mais je ne vois pas le moyen de le combiner avec quelque phénomène iconographique précis. J'ai parlé plus haut du renne en rapport avec ces images de cerfs. Malheureusement il n'y a, en chinois ancien, aucun nom spécial pour le renne.

Plus loin, p. 19, M. S. s'appuyant une fois de plus sur F. WATERBURY, nous parle de la rareté de représentations de cerfs sur des objets Chang. Ni l'un ni l'autre auteur ont accès à la paléographie chinoise, sans quoi ils n'auraient certes pas manqué de constater la grande fréquence des images d'un cerf parmi les signes gravés sur os. On peut aussi distinguer clairement qu'il s'agit de différentes espèces de cervidés. L'une est un cerf à large ramure avec nombreuses pointes. Mais il existe un autre pictogramme, d'ailleurs répété de nombreuses fois. Il nous montre un cerf, dont les bois sont très courts, à peine un moignon, muni d'une seule pointe. C'est exactement ce que l'on retrouve sur plusieurs bronzes archaïques : un cerf qui n'a plus que le tronçon osseux (le merrain) de ses bois, d'où émerge déjà (signe de renouvellement) la pointe d'un andouiller d'œil. Même phénomène encore sur quelques petits jades archaïques. Ensuite un des bronzes de Ngan-yang, comptant parmi les plus grands que l'on ait jamais trouvés, porte comme ornement principal une tête de cerf. (Illustr. *London News*, 4. April 1936, p. 589, Fig. 10) Remarquons encore une sculpture de l'époque Chang, au British Mus., taillée dans une branche de ramure du cerf du P. DAVID (*David's deer*, *Elaphurus davidianus*). C'est avec intention que l'objet a été sculpté de façon à lui faire encore garder certains aspects d'un bois de cerf. Il y a notamment un andouiller qui est resté en place et l'on peut ainsi reconnaître un dragon mythique muni d'un tronçon de corne d'où émerge une pointe unique.

Je m'arrête ici, mais il serait facile d'amplifier d'un tas de détails ces quelques notes fondamentales sur l'importance du cerf à l'époque Chang. Au reste, il s'agit sans nul doute, d'une fort longue tradition. Lorsque le P. DAVID a découvert par hasard, derrière les murs d'un parc impérial, la dernière petite troupe survivante du 'David's deer', il me semble probable qu'il se trouvait en face d'une espèce, non pas jalousement

soustraite à la curiosité pour le seul motif de sa rareté, mais, bien plutôt d'un animal jadis vénéré à travers une fort longue tradition. Symbole d'ailleurs connu, accompagnant le dieu de la longévité, alors que les motifs plus lointains et profonds de cette vénération se perdaient dans la brume des temps. N'oublions pas que le 'David's deer' est également une espèce propre au nord de la Chine.

M. S. fait mention de la peinture paléolithique souvent reproduite, représentant un danseur affublé de bois de cerf, dans la Grotte des Trois Frères. Il ne semble pas avoir connu l'excellent article de HORST KIRCHNER (Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, *Anthropos* 1952, Vol. 47 pp. 244-286) où il eût trouvé des observations importantes se rapportant aux figures humaines avec ramures de cerf.

Quelques remarques encore au sujet de la langue pendante. A la p. 32, l'auteur nous assure que, dans l'Egypte ancienne il n'y eut qu'une seule divinité apparaissant parfois avec langue pendante : le dieu *Bes*. Cependant, sur un des objets de la cachette tombale de Toutânkhamon, on aperçoit des figures démoniaques et animales à longues langues pendantes. Ces langues sont faites en ivoire et peintes en rouge vif (cf. HOWARD CARTER, *Tut-enchamun*, Leipzig 1927, vol. 2 pl. 50.). Les têtes d'hippopotames ornant le lit de Touânkhamon ont la gueule ouverte, où apparaît une longue langue. De toute évidence, il s'agit de phénomènes en rapport avec le rite funéraire, c'est-à-dire : avec un monde souterrain. Il n'y a pas de raison pour faire dériver la longueur de la langue d'influences venant de l'Inde, on la rencontre déjà dans l'Orient antique.

M. S. observe très justement que, sur certaines figures de Tch'ang-cha, on peut voir sur la langue des ornements peints en forme de gouttes d'eau. Sans doute ! Mais on peut voir la même chose sur les langues sortant des gueules des monstres des bronzes Chang : on y a gravé bien clairement l'ancien signe pictographique pour *tch'oan* = eau courante. Une fois de plus, il n'y a aucune différence entre le rôle symbolique de la langue en Chine à l'époque Chang (1500 avant Jésus-Christ) et à l'époque des Royaumes Combattants (IV^e-III^e siècle avant Jésus-Christ).

Ceci nous amène à poser une question essentielle : quelle est, en réalité, la signification de la langue projetée hors de la bouche ? Sur les bronzes archaïques, l'eau sort de la gueule d'un monstre, qui n'est autre qu'une divinité de la terre (HENTZE, op. cit.) Le fait est incontestable. Donc l'eau sort de l'obscurité souterraine, de même que la langue sort de la cavité de la bouche, où elle se trouvait cachée. La langue est la chose qui disparaît dans l'obscurité et qui réapparaît toute rouge. Elle est, de même que les bois du cerf, un signe de vie et de renouveau. Lorsque deux Tibétains poussent la langue pour se saluer, ils ont, bien entendu, oublié le sens initial de leur geste amical : c'est un signe de bons souhaits pour une longue vie. Or, la symbole du cerf peut parfois évoluer dans un même ordre d'idées. Le professeur RUDENKO a publié, dans un livre apparemment non encore connu par M. S., les objets de fouilles du Second Kourgan de Pasyryk (Altai). On y rencontre, entre autres choses, des sculptures faites de bois et de morceaux de cuir. Elles représentent un monstre engloutissant (ou crachant) la tête d'un cerf à large ramure empaumée. M. RUDENKO a vu juste en pensant que l'on a affaire à un symbolisme visant la lumière, engloutie ou réapparaissante. (Der zweite Kurgan von Pasyryk, Verlag Kultur Fortschritt, Berlin 1951, pl. 28). A la base de ce symbolisme se trouve, une fois de plus, l'idée de la gueule ouverte, du fond de laquelle sort quelque chose de préalablement caché.

Lorsque, à la fin de son travail, M. S. nous révèle que, dans la religion chrétienne, ces deux symboles « bois de cerf et langue poussée » ont perdu leur sens primitif favorable pour en acquérir un autre, d'essence péjorative, il est mal renseigné. Il lui eût suffi d'ouvrir un livre de messe. Il y eût trouvé, bien en frontispice, deux cerfs juxtaposés, à la langue pendante, buvant à une source. Derrière les cerfs, on aperçoit des arbres. Donc, association symbolique : cerf + langue + eau ! Le tout se trouve au pied d'un Christ en croix. Ce symbole des cerfs, on le sait assez, fait allusion à un psaume. Mais la signification réelle est bien plus étendue encore, impressionnante et par sa diffusion et par son ancienneté : c'est celle d'une résurrection. Dans la « Légende Dorée », l'image lumineuse de la croix apparaît à saint Hubert entre les bois d'un cerf.

Nous sommes bien d'accord pour admettre que, sur les monuments chrétiens d'époque romane, reproduits dans ce livre, les figures à longues langues pendantes ont une signification démoniaque. C'est que, dans certain cas, on n'a retenu qu'un seul aspect d'un symbolisme primitivement ambivalent. C'est l'aspect touchant aux choses souterraines et cachées. Mais cela ne veut pas dire que l'on ait faussé entièrement le symbolisme primitif, ainsi que l'affirme M. S. On peut en dire autant pour les figures d'époque médiévale ornées de cornes de cerf (fig. 31, p. 29). Evidemment, c'est un démon que nous montre cette figure. Mais toute la figure n'est qu'une copie maladroite de quelque modèle importé d'Asie par hasard. La preuve de cette origine, c'est qu'elle porte de petites faces humaines sur toutes les articulations, phénomène iconographique typiquement asiatique (cf. CARL SCHUSTER, *Joint-marks (a possible index of cultural contact between America, Oceania and the Far East)*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam 1951). L'obscur copiste évoque pour nous le plaisir que trouva une époque à inventer des combinaisons étranges. M. S., qui aime à solutionner des problèmes par ses seuls moyens d'historien d'art, ne se souviendrait-il pas du rétable de Grünewald à Isenheim et de sa « Tentation de saint Antoine » ? On y voit un monstre à cornes de cerf, d'autres à tête de rapace, de crapaud, de poisson, etc. Il nous semblerait vain de parler, dans chacun de ces cas, de significations spéciales, alors qu'en réalité il n'y a qu'une richesse imaginative qui tient du rêve et même du subconscient ? Il conviendrait, à ce qui me semble, de redonner sa valeur réelle au terme « symbole » et de ne pas en abuser.

Si le livre de M. SALMONY appelle de nombreuses réserves, il lui revient cependant un mérite : celui d'avoir rassemblé toute une série d'excellentes photos d'objets difficilement accessibles parce que disséminées dans différents travaux et même partiellement non encore publiées. Mais là où l'auteur a voulu innover, on regrette de le voir se perdre, dès les premières pages, dans un échafaudage d'hypothèses fallacieuses.

C. HENTZE.

Boule Marcellin et Vallois Henri V. *Les Hommes fossiles. Eléments de Paléontologie Humaine.* 4^e éd. X + 583 pp. in 8°. Avec 299 fig. Paris 1952. MASSON & Co., Editeurs. Prix : broché, frs. 3800 ; cart. toile, frs. 4400.

Ein Handbuch von der Art des vorliegenden bleibt in engster Abhängigkeit von seinem Hauptgegenstande und hat sich demzufolge auch den Wandlungen anzupassen, denen dieser selbst unvermeidlich ausgesetzt ist. Betrachtlich viel hat sich im weiten Bereich der Paläontologie und Prähistorie geändert, sogar grundlegende Ansichten und richtunggebende Prinzipien sind fallen gelassen und durch andere ersetzt worden in dem kurzen Zeitraume von bloß sechs Jahren zwischen dem Erscheinen der dritten und vierten Auflage dieses Werkes. Dergleichen Neuerungen sprechen günstig und empfindend über die in den beiden genannten Wissenszweigen wirksame Regsamkeit. Es lohnt die Mühe, die eine und andere bestimmte Einzelheit hier zu besprechen.

Wahrscheinlich um die bedeutsame Aufgabe der Paläontologie augenfällig zu machen, die ihr im Bereich der menschlichen Vorgeschichte zufällt, zeichnen jetzt Dr. M. BOULE und Dr. H. V. VALLOIS als gleichgestellte und gleichverantwortliche Herausgeber dieser IV. Auflage. Rein äußerlich empfiehlt sie sich durch klareren Druck auf besserem Papier, demzufolge auch die zahlreichen Abbildungen verdeutlicht wurden. Die Hauptlinien im Aufbau und in der didaktischen Durchführung, welche für die drei früheren Auflagen festgelegt worden waren, sind in dieser vierten dieselben. Schon die „Préface“ bereitet mit bestimmten Worten auf manche im Text zu erwartende Änderungen bzw. Neuerungen vor ; zweien von ihnen wird eine ganz außerordentliche Bedeutung beigemessen, weil sie „hineingreifen in unsere Auffassungen vom Werdegang der Menschheit“ (p. V.).

Gemeint sind zunächst die neuesten Funde in Süd-Afrika, die im großen und ganzen als die Australopithecinae zusammengefaßt werden. Die Wesen, denen diese Funde entstammen, sind „zufolge ihrer ausschlaggebenden Merkmale uns endlich erkennbar gemacht als Affen wegen ihres kleinen Hirns, und als Menschen wegen ihrer aufrechten Haltung und ihres Gebisses. Welches auch immer ihre phylogenetische Stellung sein mag, die Australopithecinae beweisen es uns, daß wir nicht abstammen, wie man das lange Zeit geglaubt hat, von Primaten ähnlich den heute lebenden großen Anthropoiden, sondern von terrestrischen Wesen und denen die Spezialisierung für ein Leben auf den Bäumen zweifelsohne seit langem nicht mehr anzumerken war“ (p. V.).

Zu dieser völlig neuen Orientierung hat ganz hervorragend die Entdeckung von drei Specimen des *Telanthropus* beigetragen. Dessen von unsern beiden Verf. vorgelegte Beschreibung und phylogenetische Bewertung hat inzwischen J. T. ROBINSON beim Vergleichen mit *Paranthropus crassidens* und andern sehr alten Funden ansehnlich erweitert, weswegen auch seine Schlußfolgerungen deutlicher und inhaltsreicher als im vorliegenden Werk ausgefallen sind; nämlich daß diese beiden genannten Wesen nicht der gleichen Gruppe angehören und „*Telanthropus* tatsächlich oder sehr wahrscheinlich den Übergang von der prehominiiden zur euhominiiden Form darstellt“¹. Ehrlich bekennt sich ROBINSON zu der Anschauung, daß der Begriff „Evolution“ eine fortlaufende Umwandlung („continuous change“) einschließt, mithin auch der „Übergang vom prähominiiden Zustand zum euhominiiden sich stufenweise vollzogen hat“ (ib. p. 493)². Gleichzeitig damit bringt er selbst die Frage aufs Tapet: „Wann ist der Mensch ein Mensch!“ Und weil eine deutliche Grenze als Wirklichkeit sich nicht zeichnen läßt — trotz aller scharf geschliffenen Dialektik in präziser Ausdrucksweise —, macht er keinen Hehl aus dem Eingeständnis, es sei schwierig „to assess the exact status of *Telanthropus*“ (ib. p. 495); ist ja nicht ein einziger fossiler Rest von den Australopithecinae vereint mit echten Werkzeugen aufgefunden worden³. Allein der anatomisch-morphologische Befund hat die hier genannten drei Fachleute zu dieser kurz gekennzeichneten Beurteilung bewogen. Muß auch die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit offen gehalten werden, daß durch spätere Entdeckungen an dieser Deutung einiges sich ändern wird; jedoch dürfte die allgemeine Hinwendung der Prähistoriker zu dieser fossilen Form, nach resoluter Abwendung von dem bisher starr festgehaltenen Glaubenssatze einer engen genetischen Verbindung des Frühmenschen mit den höheren Affen, nicht mehr erschüttert werden können.

Für einen Augenblick still zu halten erscheint uns gerechtfertigt. Gibt sich jedermann volle Rechenschaft über die Tragweite des Eingeständnisses, dargeboten in einem Handbuch vom hohen Range des vorliegenden, „daß wir nicht abstammen, wie man es durch lange Zeit geglaubt hat, von Primaten ähnlich den heute lebenden großen Anthropoiden, sondern...“? Wird mit diesen nüchternen Worten nicht eine seit hundert Jahren als unerschütterbares Dogma laut gepriesene Weltanschauung in einem resignierten Zusammenbruch liquidiert? Mit einer kaum zu steigernden Kraft der Überzeugung ist, während dieser langen Jahrzehnte, in Wort und Schrift, in Stammtafeln und Plastiken, „zwingend bewiesen!“ worden, wie ein gewisser Affe sein früheres Baum-

¹ J. T. ROBINSON, *Telanthropus* and its phylogenetic significance. Am. Journ. of Phys. Anthropology (Philadelphia) 11. 1953. pp. 445-501. Cf. Anthropos 49, p. 710: J. T. ROBINSON *Telanthropus* and its Phylogenetic Significance.

² Noch faßlicher ist seine neueste Erklärung in seiner kurzen Abhandlung: Phyletic lines in the Prehominids. Zs. f. Morphol. und Anthropol. (Stuttgart) 46. 1954. pp. 269-273: „*Telanthropus*, der jünger ist als *Australopithecus* von Sterkfontein, steht in einigen Merkmalen *Australopithecus*, in anderen *Paranthropus* näher und besitzt ferner Merkmale, die ihn eindeutig mit den Euhominiden verbinden. [Daraus ergibt sich der] Schluß, daß alle Praehominiden sich in Entwicklungsrichtung auf die Euhominiden-Form befanden, die sie jedoch nicht erreichten. Die durch *Paranthropus* vertretene phyletische Linie ist am wenigsten euhominid; die *Australopithecus*-Linie nähert sich den Euhominiden mehr, erreicht sie aber auch nicht. Die Euhominiden müssen sich deshalb aus einer dritten Linie entwickelt haben, die von *Telanthropus* angedeutet wird.“

³ KENNETH P. OAKLEY, Dating of the Australopithecinae of Africa. Am. Journ. of Phys. Anthropology (Philadelphia) 12. 1954. p. 17.

leben gegen eine Lebensweise auf dem Erdboden eingetauscht, wie er sich langsam auf seinen unteren Gliedmaßen zu aufrechter Haltung gedehnt und somit zum Menschen gemacht habe, seitdem als ein „höheres Tier“ dastehe! Wer damals den persönlichen Mut aufgebracht hat, ruhige Mäßigung zu empfehlen, oder gar die Species Mensch, weil vernunftbegabt, aus einer bloß tierischen Seinsordnung herauszuheben und einer übergeordneten Sphäre beizuordnen und zugleich seine logischen Folgerungen daraus zog, der mußte sich „im Namen der freien Wissenschaft und vorurteilslosen Forschung“ als vom religiösen Dogma gebunden und als unfähig für eine objektive Weltanschauung brandmarken lassen. Bis in unsere Tage hinein stand bei den nach streng materialistischen Prinzipien orientierten Inhabern der Katheder nahezu aller Universitäten allein in Geltung die These von einem zwangsläufigen entwicklungsmechanischen Übergang des höchsten Affen zu einem noch ein wenig höheren, welcher darob mit dem Titel „Mensch“ beehrt wurde. — Das mit seiner Wirkkraft die Jahrhunderte überragende Genie eines MAX PLANCK mußte kommen, und zwar aus dem Bereich der physikalischen Naturwissenschaften, um auch den biologischen Arbeitsfächern die volle Freiheit von sturer Glaubensgebundenheit an die Alleinberechtigung der bis jetzt rein mechanistisch gedeuteten Naturgesetze zu bringen; jeden ehrlich Strebenden stärkend „in der Hoffnung auf eine stets fortschreitende Vertiefung unserer Einblicke in das Walten der über die Natur regierenden allmächtigen Vernunft“⁴. Nun, auch allein aus dem Rahmen des biologischen Forschungsfeldes herausschauend „sieht — nach PORTMANN — heute das Bild der Lebensforschung wesentlich anders aus“ als noch vor wenigen Jahrzehnten ... „Die Biologen, welche [ihre] Forderungen an die transformistischen Theorien stellen, sind nicht ‚Anti-Evolutionisten‘, sie fordern einfach, daß eine wissenschaftliche Theorie eine echte Theorie bleibe, offen der Diskussion, und daß sie nicht zu einem neuen System der Dogmatik erstarre und nicht verbale Verschleierungen als Lösungen für schwerste Probleme feilbiete. Man kann sehr wohl der Auffassung sein, daß die Paläontologie im Studium der tertiären höheren Primaten auf der Spur der menschlichen Vorfahren sei, man kann mit sehr guten Gründen die Ansicht vertreten, die südafrikanischen Funde von Primaten seien den vormenschlichen Zuständen besonders nahe. Das alles darf aber nicht die Feststellung verschleiern oder gar unterbinden, daß die zu erklärende Seinsweise, das Humane, so groß ist in ihrer Besonderheit, daß wir von der Paläontologie keine Lösung, sondern nur isolierte Beiträge zu einer solchen erwarten dürfen...“⁵

Dr. ROBINSON hatte die Freundlichkeit, mir beim Besuch seiner Abteilung im Transvaal Museum zu Pretoria, September 1953, eine neue Rekonstruktion des *Telanthropus* zu zeigen. Von dieser Form, die vermutlich in weitester Ferne zur menschlichen Ahnenreihe übergeleitet hat und in welcher sich „das Humane“ in einem sanften Schimmer bereits anzudeuten scheint, wird unser Gefühl versöhnlich berührt — womit keinesfalls eine sachliche Wertung ausgesprochen werden soll. Ihr gegenüber erwachte in meinem Gedächtnis alles das widerlich Tierische, womit ein ERNST HAECKEL samt gläubigen Schülern einst die Rekonstruktionen des „Urmenschen“ ausgefüllt hat.

Unsere Verfasser, sich auf BROOM und ROBINSON stützend, konnten nur vermuten, daß *Telanthropus* dem unteren Pleistozän entstamme (p. 471). Neuestens legte ROBINSON ein Schema von der möglichen phylogenetischen Beziehung des *Pithecanthropus* zum *Telanthropus* vor, in welchem der letztere am Beginn des Pliozän zu stehen kommt⁶. Hier sei ergänzend die Ansicht P. TEILHARDS angefügt, daß „chronologiquement parlant, ... jusqu'au milieu du Pléistocène, Homme et Australopithecus aient vécu côte à côte au Transvaal ...“ Jedenfalls, so führt er weiter aus, ist einleuchtend,

⁴ MAX PLANCK, Das Wunder der Naturgesetzlichkeit; in: EBERHARD DENNERT, Die Natur — das Wunder Gottes. Berlin 1942. p. 17.

⁵ ADOLF PORTMANN, Die werdende Menschheit — das Ursprungsproblem der Menschheit; in: FRITZ KERN, Historia Mundi, Bd. I. Bern 1952. p. 31. — Cf. auch ders., Biology and the Phenomenon of the Spiritual; in: Spirit and Nature, Papers from the Eranos Yearbooks (New York) 1. 1954. Bollingen Series 30. Pantheon Books. pp. 342-370.

⁶ J. T. ROBINSON, The Genera and Species of the Australopithecinae. Am. Journ. of Phys. Anthropology (Philadelphia) 12. 1954. pp. 181-200.

daß „phylétiquement les Australopitèques ne se placent pas en ligne directe avec les Hominiens“⁷.

Das andere in der „Préface“ des hier erörterten Werkes angekündigte Ereignis höchster Überraschung und von außerordentlicher Bedeutung ist die Entdeckung der Fontéchevade-Menschen; für Europa „hat sie uns den ersten sicheren Beweis für die vor dem Neandertal-Menschen gelegene Existenz einer menschlichen Form gebracht, welch [letztere] sich mehr dem *Homo sapiens* nähert als solche der folgenden Perioden“ (p. VI). Was VALLOIS aus diesen Fundstücken gefolgert hat, ist inzwischen in manchen Einzelheiten von andern Forschern ernstlich diskutiert worden; es muß leider damit hier genug sein, auf WECKLERS Abhandlung hingewiesen zu haben⁸. Kurz darauf hat auch A. MONTAGU sich bemüht, mit der Tatsache fertig zu werden, daß die beiden Specimen des Fontéchevade-Menschen „would appear to be in almost all respects a modern type of man“. Er weist mit deutlicher Bestimmtheit die allgemein beliebte, unablässig wiederholte und inhaltlich doch nichtssagende Redeweise zurück von der „langen Reihe vieler Jahrtausende!“, und sagt: „Secular time ... is a universal constant, but time has no direct control upon evolutionary change ... Unless certain events occur no amount of time will serve to produce evolutionary change ... Time is, therefore, a factor or condition of evolution. Evolution needs time.“ In seiner Deutung der durchaus rezenten Form dieser sehr frühen Fontéchevade-Menschen spricht MONTAGU der Neotenie einen erhöhten Einfluß zu: „Neotenus mutations occurring at a more rapid rate in some early populations than in others would, at least in part, be responsible for the development of morphologically modernlike types of man at a period contemporary with the flourishing of such types as Pithecanthropus, Heidelberg, and Solo man ...“⁹

Ob wir endlich Antwort auf diese bedeutsamen Fragen von der Atomphysik und Atomphilosophie erhalten werden? E. v. EICKSTEDT hat als erster sich in diesen Bereich vorgewagt. Seine Überzeugung ist es: „Das Problem der Bedeutung des Atomaren für das Psychische führt auch ohne weiteres zu den Fragen von Ursprung, Entwicklung und Differenzierung des Belebten überhaupt und von Homo in besonderen, zu den Kernfragen mithin der biologischen wie philosophischen Anthropologie gleicherweise. Denn der Ursprung alles Seienden sei, so wird immer wieder von den Biophysikern versichert, vom Wesen des Atomaren nicht zu trennen.“¹⁰

Nur wenige andere Einzelheiten können hier kurz angedeutet werden. Daß der „Piltdown-Schwindel“ schließlich doch aufgedeckt worden ist, wird allem Forschen nach den menschlichen Frühformen nur von Nutzen sein¹¹. Die Vorsicht, von welcher sich unsere Verfasser gegenüber den Piltdown-Stücken noch in der vorliegenden vierten Auflage haben leiten lassen (p. 193), sei rühmend erwähnt.

Für die schwierige Datierung der Perioden, in denen sich die bewohnbare Erdoberfläche gewandelt und diese wie jene Rassen- bzw. Kulturform entfaltet hat, folgen die Forscher je eigenen Methoden und bedienen sich verschiedener Hilfsmittel. Ansteigende Zuverlässigkeit im Schätzen und Bestimmen ist tatsächlich erreicht worden. Aus allen Teilen der Welt erfährt man von neuen prähistorischen Entdeckungen¹², daß die chrono-

⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, L'Afrique et les origines humaines. Revue des Questions Scientifiques. V^e Série, T. 16. 20 janv. 1955.

⁸ J. E. WECKLER, The Relationship between Neanderthal Man and Homo sapiens. American Anthropologist (Menasha, Wis.) 56. 1954. pp. 1003-1025.

⁹ M. F. ASHLEY MONTAGU, Time, Morphology, and Neoteny in the Evolution of Man. Ib. 57. 1955. pp. 13-27.

¹⁰ E. v. EICKSTEDT, Atom und Psyche, ein Deutungsversuch. Stuttgart 1954. Verlag Enke. p. 3.

¹¹ Zitiert sei wenigstens J. S. WEINER and K. P. OAKLEY, The Piltdown Fraud, available evidence reviewed. Americ. Journal of Phys. Anthropology (Philadelphia) 12. 1954. pp. 1-7.

¹² Sogar von einem zweiten Specimen des Austral. prometheus, beschrieben von RAYMOND A. DART, The second, or adult, female mandible of Australopithecus prometheus. Am. Journ. of Phys. Anthropology (Philadelphia) 12. 1954. pp. 313-344. — Cf. auch SONIA COLE, The Prehistory of East Africa. American Anthropologist (Menasha) 56. Dec. 1954. pp. 1026-1050.

logische Einordnung in Tabellen viel Aufmerksamkeit erfordert. Jedem Studierenden sind sie eine sehr erwünschte Hilfe. Was das vorliegende Werk an Zeittafeln enthält, erscheint mir gar zu dürftig; verglichen beispielsweise mit der gegenständlichen Reichhaltigkeit der Karten und Tabellen, welche MILOJČIĆ mit seinen Mitarbeitern vorgelegt hat ¹³.

Von der jetzt überall eifrig betriebenen Durchforschung des Erdbodens zur Aufhellung der weit zurückreichenden Vergangenheit darf man für die nächste Zukunft noch überraschendere Entdeckungen erwarten, als die letzten Jahre sie gebracht haben. Nie hätte man die völlige Umkehrung früherer Interpretationen und Deutungen zu vermuten gewagt, welche allein von den in den letzten drei Jahrzehnten aufgefundenen *Australopithecinae* erzwungen worden sind; so beispielsweise die jetzige morphologische Bewertung der sogenannten primitiven Merkmale an menschlichen Schädeln. Fast sämtlich sind sie, besonders die mächtigen Arcus superciliares, als ein ausschließliches Privileg der ältesten Rassen angesehen worden. Gegenüber der australiformen Ausprägung mancher Merkmale am Schädel der Feuerland-Indianer, die ich wohl richtig als hochgesteigerte Spezialisierungen angesehen habe ¹⁴, konnte ich durch lange Zeit die Vermutung nicht loswerden, daß diese Gebilde das Ergebnis einer Entwicklung sein müssen, niemals eine Ausgangsform darstellen können; daß alles Überspezialisierte schließlich mit völligem Aussterben endete. Ein ähnliches Los dürfte allen Neandertaler-Formen beschieden worden sein. Zu nicht geringem Erstaunen finde ich für diese Vermutung nun einige Stütze in einem von FALKENBURGER ausgegebenen Urteil, das lautet: „Kurz ausgedrückt, der *Pithecanthropus* ist keine Stufe der Menschheit, sondern nur eine Spezialform, die Bahnen einschlug, die sich als aussichtslos erwiesen ... So ist auch der Neandertaler nicht als eine Stufe der Höherentwicklung, sondern nur als eine Nebenreihe des *Sapiens*-Typus zu werten.“ ¹⁵ Eine gewisse Verwunderung sogar haben mir die Ergebnisse ausgelöst, zu denen E. FISCHER bei der genetischen Analyse einiger Merkmale an den Twiden im tropischen Urwalde des östlichen Belgisch-Kongo gelangt ist ¹⁶. Er erklärt u. a.: „Ich halte die Bambuti [= die Pygmäen im Ituri-Bereich] für sehr ursprünglich. Das Fehlen des für die ursprüngliche Menschheit bezeichnenden Überaugenwulstes bei den Bambuti spricht, seit der Entdeckung der Australopithecinen in der Ahnenreihe des Menschen, nicht mehr gegen die Primitivität der Bambuti. Ob sie uns sogar eine alte Ausgangsform repräsentieren und etwa ... die Großwüchsigkeit durch Mutation aus ursprünglich anzunehmender Kleinwüchsigkeit entstanden ist (alte Ansicht von KOLLMANN, WILHELM SCHMIDT u. a.), bedarf heute angesichts der afrikanischen Fossilfunde und der erbbiologischen Kenntnisse erneute eingehende Prüfung.“ ¹⁷

Gewiß, man kommt aus dem Staunen nicht heraus, wenn man sich volle und ehrliche Rechenschaft gibt von der ungeheuren Wandlung in festliegenden Urteilen und jahrzehntelangen Wertungen seitens der Prähistorie, die sich in den letzten Jahren vollzogen hat. Diese Entwicklung und erfreuliche Bereicherung spornt zu eifriger, gewissenhafter Weiterarbeit an. Das vorliegende Handbuch wird dabei ein verlässlicher Führer sein. Aber weise jedermann bei der Beurteilung seiner Entdeckungen mutig und auf richtig allem und jedem seinen rechten Platz zu. „Zweifelloso bildet der Mensch innerhalb der Primaten eine Gruppe der höheren Catarrhinen. Aber die Behauptung, daß er nichts als ein Primate oder nichts als ein höherer Catarrhine sei, entspricht keiner wissenschaftlichen Einsicht, sondern einer subjektiven Tendenz. Sie entspringt einem geistigen Lebensraume, der charakterisiert wird durch die Bindung an eine monistische

¹³ In: HERMANN BENGTON und VLADIMIR MILOJČIĆ, Großer Historischer Weltatlas. I. Teil: Vorgeschichte und Altertum. 2. Aufl. München 1954.

¹⁴ MARTIN GUSINDE, Die Feuerland-Indianer, Bd. III/2: Anthropologie. Wien-Mödling 1939.

¹⁵ FRÉDÉRIC FALKENBURGER, Kritische Bemerkungen zur Entwicklung des Sapiens-typus. Actes du IV. Congrès Intern. des Sciences Anthropol. et Ethnolog., Vienne, Sept. 1952. T. 1. Wien 1954. pp. 105-106.

¹⁶ MARTIN GUSINDE, Urwaldmenschen am Ituri. Anthro-po-biologische Forschungsergebnisse bei Pygmäen und Negeren im östlichen Belgisch-Kongo a. d. J. 1934/35. Wien 1948.

¹⁷ EUGEN FISCHER, Die genetische Seite des Pygmäenproblems, Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien 83. Wien 1954. p. 107-114.

Interpretation der Welt. Aber mit biologischen Methoden den geistigen Wesenskern des Menschen und seine Eigenständigkeit widerlegen zu wollen, beruht auf dem gleichen methodologischen Fehler wie das Bemühen um die Begründung des metaphysischen Vitalismus durch den experimentellen Versuch" (KÄLIN)¹⁸.

Bei der bedeutsamen Zusammenkunft führender Fachleute aus der gesamten freien Welt anlässlich des IV. Congrès Int. des Sc. Anthropol. et Ethnol. in Wien, August 1952, ist kein Geringerer als Frhr. von VERSCHUER in seinem Referat¹⁹ auch der Frage nahe getreten, „wie sich die allgemeinen Ergebnisse und Erkenntnisse der Genetik auf spezielle Probleme der Anthropologie ausgewirkt“ haben. Beantwortend das „Problem der Menschwerdung . . . , also die biohistorische Seite des Menschen“, legt er dar, daß „die Geschichte des Werdens der jetzt lebenden Tier- und Pflanzenarten sich am zwanglosesten durch die Evolutionstheorie einheitlich zusammenfassen läßt“. Bei Bewertung der in der Evolution tätigen Ursachen, wie solche von der neuzeitlichen Populationsgenetik methodisch herausgestellt werden konnten, schließt er sich jenen Fachleuten an, „die nur die Entwicklung von Rassen und Arten, die sogenannte Microevolution, in dieser Weise ausreichend geklärt sehen, für die Makroevolution, im besonderen für die Periodizität bei der Entfaltung ganz neuer Baupläne, eine Autogenese annehmen, die als ein ‚Urphänomen‘ hingenommen werden muß“ . . . So schreckt dieser verdienstvolle Genetiker auch vor der Mahnung nicht zurück, daß „die Evolution trotz ihrer bewunderungswürdigen Erforschung noch voller ungelöster Fragen ist. Das sollte uns vor jeder allzu voreiligen Einbeziehung des Menschen warnen“.

MARTIN GUSINDE.

Mohr Richard. *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie.* (Handbuch der Moralthologie, Bd. 4.) 190 pp. in 8°. München 1954. MAX HUEBER Verlag. Preis : brosch. DM 7.—, Leinen DM 9.—.

« Sittlichkeit und Sitte bilden in der gegenwärtigen moralischen Situation wohl der ganzen Menschheit ein hoffnungslos verwirrtes Knäuel. Ich betrachte es als eine der wichtigsten Aufgaben der Moralthologie, an der Entwirrung dieses Knäuels mitzuarbeiten » (170). Voilà le haut intérêt de cette enquête sur l'évolution des idées morales chez les peuples primitifs. Le problème posé est passionnant d'intérêt : déceler, à travers le fouillis de conceptions morales locales, quels sont les principes fondamentaux de la morale chrétienne. L'auteur cherche ce qui est « wirklich sittlich für alle Menschen . . . aus übernatürlicher Sanktion heraus verpflichtend », mais se voit obligé, pour y arriver, de décanter d'abord ce qui est « historisch gewordene, räumlich und zeitlich begrenzte Sitte ».

A première vue ces termes pourraient prêter à équivoque. On pourrait penser que l'auteur traiterait d'une part des normes de la morale et de l'autre de la mise en pratique ou de la moralité, c'est-à-dire de la différence entre les principes et la conduite réelle pratique. Ce n'est pas son intention. Il n'a pas en vue non plus le travail délicat de l'application aux cas concrets, une fois que l'homme a sous ses yeux les principes fondamentaux de la morale. Le problème qu'il veut résoudre, il le cherche ailleurs : « die Verschiedenheit in der praktischen Anwendung der christlichen Moralprinzipien bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Gebieten und Kulturen » (1). Il rejette la solution proposée par NIETZSCHE, qui postulait « die Priorität der Sitte gegenüber der Sittlichkeit », car dans ce cas on n'aurait qu'une « Pseudo-Sittlichkeit », qui condamnerait comme immoral tout ce qui n'est pas conforme aux us et coutumes en vogue dans son propre pays. Il critique également la solution d'AD. E. JENSEN, qui attribue les « Sitten » à une phase de pétrification du vivant dans l'évolution de la « Sittlichkeit » et qui n'y voit qu'une simple application de la loi de toute évolution culturelle, qui va de l'expres-

¹⁸ JOSEPH KÄLIN, Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung ; in : FRITZ KERN, *Historia Mundi*, Bd. I. Bern 1952. pp. 98.

¹⁹ O. Frhr. von VERSCHUER, Ergebnisse der Genetik für die Anthropologie. Actes du IV^e Congrès Intern. des Sciences Anthropol. et Ethnolog., Vienne, Sept. 1952. T. I. Wien 1954. pp. 110-119.

sion spontanée créatrice (« Ausdruck ») à l'application passive routinière calculée (« Anwendung »). L'auteur la remplace par une solution plus psychologique, qui cherche à justifier cette évolution elle-même ; il croit la trouver en postulant chez les primitifs une double attitude, l'une religieuse, surnaturelle et spirituelle (« religiöse überweltliche Haltung »), l'autre magique, terrestre et matérialiste (« magisch-innerweltliche Haltung »). La première est théocratique, basée sur la soumission ; l'autre est égocentrique et met toute sa confiance dans l'autosuffisance. Chaque peuple de l'univers vient se ranger sous l'une ou l'autre de ces rubriques ; chaque tribu se choisit l'une ou l'autre de ces conceptions de vie (« Weltanschauung ») et ensuite la garde à travers toutes les fluctuations de ses structures culturelles, telles que la méthode historico-culturelle parvient à les déceler. C'est cette conception de vie religieuse, opposée à la conception de vie magique, qui va lui permettre de trouver, sous la diversité inouïe de pratiques morales, des principes fondamentaux communs : « Am Grunde aller ethischen Haltung muss ein Ideenkomplex ganz bestimmter Art liegen » (43) ; et en fin de livre il constate que c'est : « eine Idee, die überraschend der christlicher Auffassung von der Rechtfertigung entspricht » (164). Il va de soi qu'il s'agira d'une reconstruction fort difficile et extrêmement hardie : « Über den wirklichen, ursprünglichen Sinn dieser Sitten, die oft sehr verschieden oder überhaupt nicht gedeutet werden, erfahren wir von den Eingeborenen selbst nichts Richtiges. Er muss rekonstruiert werden. » A maintes reprises, nous retrouvons des formules analogues (146, 149, 151, 152, 52, 46, 60, 61, etc.). Cette reconstruction, la voici en substance. Il y a eu des actes humains, qui ont provoqué la colère divine, notamment les relations sexuelles du premier couple humain, la mise à mort du Fils de Dieu par les hommes. Dieu y a répondu en envoyant la mort et en déclanchant des catastrophes comme le déluge. Pour apaiser Dieu, l'homme a eu recours à l'aveu de ses fautes, suivi du sacrifice expiatoire d'un bouc émissaire et d'une manducation commune de la victime. Cette cérémonie qui doit sans cesse se renouveler au fur et à mesure que de nouvelles fautes se commettent, est symbolique et représente le sacrifice primordial du Fils de Dieu, mis à mort par les hommes comme médiateur entre Dieu et l'humanité pécheresse (43). Voilà le grand mystère, commun à toute l'humanité et expliquant toute sa morale fondamentale : l'homme doit accepter de mourir par une mort symbolique au cours de l'initiation tribale pour se racheter de la peine de mort que l'homme avait encourue et pour obtenir le droit d'entretenir désormais impunément des relations sexuelles avec son prochain. Cette conception religieuse de la vie est donc fondée sur une attitude humble, respectueuse, qui reste fidèle aux injonctions divines, formulées dans les tabous religieux ; si l'homme a le malheur de les enfreindre par quelque péché, il confesse ses fautes, offre un sacrifice expiatoire par substitution et communie au mystère commémoratif de la première mise à mort divine. Par le sang versé et par les cicatrices de son offrande en sacrifice qu'il porte sur son propre corps, il aura droit d'avoir part dans l'Au-delà à une vie personnelle parmi les bienheureux, récompensés pour leur vie terrestre religieuse, surnaturelle et spirituelle. Sur chacun de ces points, l'attitude magique, terrestre et matérialiste est tout juste l'inverse. Cette seconde conception de vie, diamétralement opposée à la conception de l'homme religieux, explique la variété de leurs conceptions immorales, également diamétralement opposées aux premières. Cette diversité n'est pas l'effet d'une évolution séculaire, comme le proposait AD. E. JENSEN, ni d'une interaction culturelle, comme l'explique l'ethnologie historico-culturelle, mais d'une attitude psychologique typique.

Nous croyons avoir donné ainsi un exposé objectif des conclusions de l'auteur.

Le grand mérite de ce manuel, c'est d'avoir nettement posé un problème d'une importance capitale et de fournir aux moralistes une documentation objective, extrêmement riche, puisée directement dans des sources de première main. Personne ne pourra contester la valeur de ses données.

Mais l'auteur a voulu, pour pouvoir aboutir à une solution positive, interpréter cette documentation. Par là il a introduit dans l'ouvrage un facteur personnel et subjectif. Il est vraisemblable que c'est sur ce point que vont se concentrer et s'acharner les critiques. Il a introduit la notion de mystère primordial et l'a posé au centre de son système, en faisant tout converger autour de ce mystère. Sans doute, il renvoie, pour légitimer

cette position, aux ouvrages d'AD. JENSEN. Mais celui-ci, au moment de parler de mystère primordial, a insisté sur le fait qu'elle ne vaut que pour une strate culturelle bien déterminée, celle des matriarcaux ; et il avait en vue les agriculteurs primitifs indonésiens. RICH. MOHR la généralise : « Sein Vorkommen zeigt sich an eine bestimmte Wirtschafts- oder Kulturform nicht gebunden » (155). Affirmation hardie, mais dont la preuve ne nous est pas fournie. Quid, si elle ne se vérifiait pas... ? Est-ce qu'alors le point central, le mystère primordial, ne croulerait pas ? Mais peut-être l'auteur répondra-t-il : l'exposé même des multiples faits prouve que cela se vérifie également ailleurs. Passons donc à l'examen de la présentation des faits. Ce qui frappe aussitôt l'ethnologue, c'est que toute la documentation objective est répartie en deux blocs et l'auteur insiste en affirmant qu'entre les deux il y a une opposition diamétrale : d'une part l'attitude religieuse, d'autre part l'attitude magique. Que penser de cette double attitude ? Qu'il y ait deux attitudes possibles, nous ne voudrions guère le contester. De fait, la diversité entre les phénomènes religieux et les phénomènes dits magiques trouvent là, croyons-nous, leur explication dernière. Mais ne trouve-t-on pas dans chacune de ces tribus à la fois et des phénomènes religieux et des phénomènes magiques ? Ici l'on ne nous montre que l'un des panneaux du dyptique, pour une tribu l'un, pour une autre tribu l'autre. On dira peut-être que seul celui qui prédomine a été mis en relief. Mais n'est-ce pas là introduire un autre facteur de sélection subjective ?

L'auteur, là où il nous parle de tabous, présente les injonctions éthiques sous forme d'un double tabou : le tabou religieux et le tabou magique. N'y aurait-il pas lieu d'introduire une triple distinction ? 1^o Préceptes divins, 2^o prescriptions rituelles magiques, 3^o obligations sociales coutumières ? Or voici une nouvelle question qui surgit : quand on parle d'injonctions, on pense aussitôt au fondement de cette législation. N'aurait-il pas été opportun d'examiner à quel auteur ils attribuent ces obligations morales ? Leur attitude ne va-t-elle pas différer d'après la réponse donnée à cette question ? Est-ce un précepte, qui émane de l'Etre suprême ? Est-ce une obligation ancestrale, imposée par les ancêtres ? Est-ce un ordre, imposé par l'autorité coutumière ? L'auteur qui, dans ses travaux antérieurs s'est appliqué en particulier à l'analyse de la « Sexualethik », y consacre ici 72 pages sur les 171, mais la Morale comporte bien d'autres chapitres encore tout aussi importants. Espérons que le professeur R. MOHR, dans son analyse de l'origine des idées morales, nous présentera également ces autres chapitres dans ses travaux ultérieurs. Pour pouvoir vraiment juger en connaissance de cause, il faudra surtout y traiter du problème fondamental : leur conception du Bien et du Mal, leurs croyances à propos du premier péché humain, leurs mythes sur l'origine de la mort, leurs légendes sur la raison d'être de la souffrance dans le monde, les traits spécifiques de leur notion de culpabilité et de miséricorde, leurs idées sur le temps, sur l'origine du cosmos, sur la fin du monde et sur la rémunération, et tout cela en tenant compte chaque fois de la strate historico-culturelle à laquelle cette tribu appartient et des influences qu'elle a subies au cours de son évolution. Sans doute, cela suppose qu'on présente leur morale comme partie intégrante de leur religion et comme réalisée dans une structure sociale bien déterminée et sujette à une évolution ininterrompue. On pressent déjà que les conclusions de pareille étude objective seront plus complexes et plus diversifiées. Mais cette considération ne peut pas nous arrêter dans notre effort d'analyse. Si nous voulons faire œuvre objective, nous devons accepter le réel complexe, tel qu'il s'impose à nous. L'ethnologie rendrait un bien mauvais service aux moralistes, si, pour leur faciliter la besogne, elle ne leur en présentait qu'une vue simplifiée. Le professeur MOHR gardera le mérite d'avoir été le premier à oser aborder ce problème dans un manuel de Morale. Son exposé provoquera des ripostes, donnera lieu à des critiques, et par là même il suscitera des travaux nouveaux plus complets, où l'on abordera peu à peu tous les problèmes de la Morale, des examens complexes, conduits d'après une méthode historique rigoureusement critique et qui insiste plus sur le donné objectif que sur l'interprétation subjective. Lorsqu'on donnera des interprétations personnelles, il faudra en tout cas qu'on l'indique nettement pour que le lecteur puisse, à chaque instant, discerner entre le donné et l'interprétation.

V. VAN BULCK.

Jensen Ad. E. *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Religionswissenschaftliche Betrachtungen. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 10.) 423 pp. in 8°. Wiesbaden 1951. FRANZ STEINER Verlag GMBH. Preis : DM 24.80.

On a eu tort de vouloir présenter le primitif comme alogique ou prélogique. Le primitif est un homme comme nous, voilà le point de départ de JENSEN¹. Comment se fait-il dès lors que ses conceptions et ses pratiques nous paraissent si souvent étranges ? Tout simplement parce qu'il nous est difficile de les vivre comme lui les a vécues. Pour réussir à les comprendre, il faut retrouver les prémices, qui étaient à la base de son raisonnement logique. Mais pourquoi est-ce si difficile de retrouver ces prémices chez le primitif ? Et ici nous entrons au cœur même du problème tel que JENSEN se le pose. Voici sa réponse : la difficulté provient de ce que nous ne les atteignons que dans leur application (« Anwendung »), alors qu'ils ont perdu toute la valeur communicative expressive (« Ausdruck »), qu'elles possédaient au moment de leur jaillissement spontané (« Ergriffenheit »). A l'inspiration créatrice s'est substitué un automatisme routinier. Tout élément culturel, dès qu'il vieillit perd son intensité originale ; sa force communicative s'appauvrit ; mais dès lors il devient fort difficile d'interpréter encore son symbolisme originel. La reconstruction de l'événement culturel concret et historique, qui a suscité jadis chez le primitif cette éclosion créatrice, est-elle possible encore ? Oui, nous répond JENSEN, grâce à la méthode de la morphologie culturelle inaugurée par LEO FROBENIUS. Il essaie dès lors de nous le prouver par quelques exemples pris en grande partie à la strate culturelle des agriculteurs primaires (« Altpflanzer »). Il insiste qu'il ne traite pas de tous les problèmes culturels, que son interprétation ne vaut que pour les seuls cas examinés ici, et qu'il n'y aborde pas le problème de la succession des strates culturelles. Il concède que pour cette reconstruction il ne possède guère de critères objectifs (8), mais il se fait fort de prouver qu'aucune autre des méthodes d'histoire des Religions n'en possède de pareils. La méthode de morphologie culturelle, tout en participant de leurs déficiences, aura sur elles au moins cet avantage-là, de reconnaître, dans le primitif un homme comme nous, tandis que toutes les autres le présentent comme un homme autre que l'occidental. Dès lors, conclut JENSEN, ces méthodes se contredisent. Pour prouver qu'elles se contredisent, il examine les trois méthodes, qui ont à l'heure actuelle la plus grande répercussion : celle de l'Urmonothéisme (R. P. W. SCHMIDT), celle du Préanimisme magique (K. TH. PREUSS) et celle de l'Animisme (EDW. B. TYLOR). Ceci lui permet de traiter dans les trois parties de son ouvrage, 1° de la conception de la divinité, 2° des contrastes entre leur attitude religieuse et leur attitude magique, et 3° de leurs croyances concernant la psychè, les âmes désincarnées (les défunts) et les esprits. Il essaie de montrer chaque fois comment toutes ces conceptions religieuses, morales et magiques se laissent combiner dans un système logique et cohérent. Le primitif qui les a conçues s'y montre comme un être rationnel capable d'atteindre le réel existentiel, grâce à sa connaissance à la fois discursive et sympathique, capable de l'exprimer institutionnellement par des inspirations créatrices, et capable d'y participer dans des mythes évocateurs et dans un culte représentatif. Il croit constater que ce qui à l'origine s'exprimait comme conquête du salut est devenu maintenant recherche calculée ; que ce qui était symbole vécu s'est figé en rituel magique. Loin de s'en étonner il montre que, d'après la conception morphologique culturelle c'est le sort de l'évolution de tout élément culturel : la religion n'aurait guère pu y échapper. Il s'en suit que l'on pourra comprendre les conceptions et les pratiques religieuses qui se présentent dans la culture actuelle des peuples primitifs, que dans la mesure où l'on arrive à revivre en soi in actu fieri leurs créations religieuses, leurs formulations en mythes et leurs représentations en culte et en mystères. Si l'on y réussit, alors de « sinnlos » tout redeviendra « sinnvoll ». Dans la mesure où notre reconstruction sera cohérente et expressive, dans cette même mesure elle sera plausible. Nos

¹ JENSEN ADOLPHE E. : *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*. Trad. de M. METZNER et J. GOFFINET. (Bibliothèque scientifique.) 382 pp. in 8°. Paris 1954. PAYOT. Prix : frs. 1.200.—.

reconstructions historiques ne seront jamais des certitudes, il serait vain d'aspirer à obtenir plus que du plausible, déclare JENSEN.

Après avoir suivi JENSEN dans sa partie critique et dans sa partie exemplative, qu'allons-nous conclure ? Pourquoi son point d'aboutissement ? S'il applique sa méthode à toutes les strates culturelles, ne concordera-t-il pas avec celui de la méthode historique objective ? Parce qu'il ne saura jamais dépasser le point de vue relativiste : il restera lié aux manifestations externes, diverses dans le temps et dans l'espace, mais il n'atteindra pas la note commune universellement humaine, car pour lui l'homme, être doué de raison, de volonté et de cœur, ne se meut que dans le fini temporel et spacial sans avoir en soi la tendance vers le suprême et l'infini. Une seconde raison qui l'empêche d'aboutir par sa méthode, c'est que sa conception existentielle du religieux humain ne tient compte que du sujet qui reçoit, mais n'atteint pas le donateur, qui propose le don et qui cause en lui la capacité même d'accepter le don qui lui est offert. Une méthode ethnologique qui doit s'avouer incapable de dépasser le donné et le sujet pour atteindre la cause et l'objet, restera incomplète. Nous pouvons souscrire à sa méthode dans ce qu'elle apporte de positif, mais nous ne pouvons la suivre là où elle s'est imposée à elle-même des limites de relativisme et de subjectivisme.

V. VAN BULCK.

Pisani Vittore. *Allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaft — Indogermanistik.* (pp. 1-93.) — **Pokorny Julius.** *Keltologie.* (pp. 95-199.) (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftl. Reihe, Bd. 2.) in 8°. Bern 1953. A. FRANCKE AG. Verlag. Preis : sFr. 20.30.

Both writers of this book survey research in their respective fields for the period 1936 to 1950. It begins with a good account by PISANI of European developments in general linguistics since the Copenhagen Conference over a period when various schools from structuralists to neolinguists more or less displaced the neogrammarians. PISANI's own position is a bit difficult to define but he may be described as an unorthodox member of the neolinguistic school founded by his great compatriot MATTEO BARTOLI. Unfortunately this section concentrates almost exclusively on Indo-European and Romance languages for its material and very little account is taken of research in other fields. American linguists will wonder at the omission of any reference to LEONARD BLOOMFIELD and many Europeans will be surprised to find no reference to ERNST LEWY. At least two important trends of thought, which have become more important since 1950, have been overlooked ; these are the "metalinguistics" of the late BENJAMIN WHORF¹ and the system of lexico-statistical dating now called glottochronology put forward by SWADESH².

Avoiding internal developments within the individual languages and concentrating on the problems of relationships and reconstruction, the section on Indo-European is well done. The starting point is marked by the "HIRT Festschrift", but PISANI's general approach is in marked contrast to the spirit of this work. When we recall that PISANI once defined language as "a system of isoglosses" we need not be surprised that he takes a purely linguistic view of Indo-European and a very negative view of such problems as "Urheimat", etc. KOPPERS'³ criticisms of TRUBETSKOY's attitude on this are equally pertinent here. The common features in religion, legal customs and social structure which the philological evidence shows is ample proof that the concept of Indo-European must refer to more than language.

POKORNY's contribution while dealing with a restricted portion of Indo-European studies has a much broader approach comprising archaeology, literature, place names

¹ e. g. The relation of habitual thought and behaviour to language, in *Language, Culture and Personality*, Menasha 1941, 75-93.

² Salish internal Relationships, *International Journal of American Linguistics*, 16, 1950, 157 ff.

³ in "La Question Raciale et Indo-Européenne dans la Lumière de l'Histoire Universelle", *Nova et Vetera*, 1944, 167-194.

and mythology. A certain tendency to concentrate on favourite subjects may be regretted by some students, but some of these, like the treatment of the Illyrian question, are original contributions. Omissions in a field of scholarship which has produced scholars like the late Fr PAUL WALSH who was quite capable of publishing a serious piece of historical research in a provincial newspaper, are inevitable, but apart from some works of which POKORNY complains were "mir unzugänglich", they are not serious in regard to Irish studies. These minor faults are easily compensated by the wealth of material on Cornish and Breton, which are often well off the beaten track of many specialist Celtic libraries.

During the period covered by this work the most remarkable contribution to Irish, if not to the whole of Celtic studies, have been the researches of Prof. T. F. O'RAHILLY who died last year. The portions dealing with his Early Irish History and Mythology (1947) represent the first really critical professional review this book has received. It is to be regretted that POKORNY excused himself from dealing with the mythological aspects of O'RAHILLY's work on the grounds of a forthcoming review by DUMEZIL. Not only would the work under review have been a more complete study if the mythological theories of O'RAHILLY had been dealt with but the promised review by DUMEZIL never appeared. While O'RAHILLY's theories on the Celtic settlement of Ireland are at least from the chronological viewpoint quite untenable, his original approach and his knowledge of the source material make all his publications worthy of the closest study, and much progress may yet be made on the reaction to his theories, a reaction which was to some extent inhibited by his own sharp and bitter pen.

O'RAHILLY's insistence on the predominance of the sun-god in Celtic religion, especially in its Irish form, is possibly correct, but some of his interpretations, projected by him into other branches of Indo-European, are difficult to accept. It is difficult to see how *Finn*, a benevolent type, could be "ultimately identical" with his perennial opponent *Balor* who was extremely malevolent. The equating of ancestor, sky and sun-deities are, if valid equations, the result of later Irish developments rather than features inherent in Indo-European religion. The plurality of epithets and names applied to a single deity shown by O'RAHILLY (POKORNY counts some 28 sungods) to be common in Gaulish but extremely frequent in Irish combined with a quasi-monotheistic trend through syncretism may perhaps explain the swiftness with which Ireland was converted to Christianity. The seeds of what KROEBER has called "cultural fatigue" were there even if it did not have time to mature to the extent of the classic example of the revolt of Kamehameha II against Hawaiian religion.

Surveys of research over a decade or similar period have become increasingly frequent as a result of attempts to bind up the intellectual links broken by the war. The increasing trend of specialization, the growing mass of published material combined with the lack of anything like the Biological Abstracts for the social sciences has produced a permanent need for periodic surveys of the type here carried out by PISANI and POKORNY. This need is nowhere more urgently felt than in the anthropological sciences where so much research is carried on in fields where the frontiers of two or more disciplines overlap. We hope therefore that the publishers of the "Wissenschaftliche Forschungsberichte" will continue to give us periodic surveys at ten or preferably five year intervals, since these are so much more than mere bibliographies. The present volume has a few features which might well be avoided in the future. Unnecessary duplication and overlapping should be avoided, e. g. a reference by PISANI to a particularly useless review of O'RAHILLY looks like deliberate poaching on his colleague's territory. Most important of all a unified system of bibliographical references should be used. Here each author has separate abbreviations for such common citations as the "Archivio Glottologico Italiano." The interminable footnotes make for tiresome reading and could be largely avoided by using the American system of citing author, year of publication, (the only two facts really needed to understand and appreciate the argument), and page reference, e. g. PISANI and POKORNY, 1953, in the text with a key at the back which could be combined with the author index.

EÓIN MACWHITE.

Itkonen T. I. *Suomen lappalaiset vuoteen 1945*. [Die finnischen Lappen bis zum Jahre 1945. 2 Bde mit zus. 1218 pp. in 4°, 442 Phot. u. Zeichn. 15 Karten.] Porvoo/Helsinki 1948. WERNER SÖDERSTRÖM Verlagsgesellschaft.

Dieses monumentale Werk auf Finnisch ist die bisher gründlichste und zuverlässigste Monographie nicht nur über die Lappen, sondern vielleicht über ein arktisches Volk überhaupt, vergleichbar mit BIRKET-SMITHS Werk über die Caribou-Eskimo, aufgebaut auf ITKONENS jahrzehntelanger genauer Kenntnis der Ethnographie und der Sprache der Lappen und auf der kritischen Auswertung der gesamten früheren Lappenliteratur. Es ist zu bedauern, daß dieses einzigartige Werk der Sprache wegen nur den wenigsten Forschern außerhalb Finnlands zugänglich ist. Trotzdem müßte diese fast photographisch genaue und erschöpfende Schilderung des einzigen Rentiervolkes außerhalb der Sowjetunion auch den westeuropäischen Ethnologen, Linguisten, Religionshistorikern und nicht zuletzt Archäologen erreichbar sein — die vielen, größtenteils anderswo nicht publizierten und sehr aufschlußreichen Bilder sagen an sich schon viel; dazu ist diese reiche Materialquelle so übersichtlich gegliedert, daß der Forscher die für ihn jeweils wichtigen Partien mit Hilfe eines eventuell aufzutreibenden Dolmetschers erschließen kann. Die Mühe lohnt sich.

Im Folgenden soll das Buch in aller Kürze referiert werden, um nur auf das Allerwichtigste des Inhalts hinzuweisen:

Die Naturverhältnisse werden eingehend beschrieben, da die genaue Kenntnis derselben für das Verstehen vieler Züge und Elemente der Kultur unerlässlich ist. In Finnisch-Lappland werden 9 Landschaftsregionen unterschieden: 1. das Hügelland von Muonio, bewaldet, reich an Seen, bewaldeten Bergen (sing. *vaara*) und kahlen Bergen (sing. *tunturi*); 2. Aapa-Lappland, der fruchtbarste Teil von Lappland; 3. das hügelige, mit Fichtenwäldern bedeckte Salla-Lappland; 4. das Fjällgebiet von Saariselkä, Kahlfjäll und Birkenwälder, an einigen Bergabhängen und in Tälern mit Kiefernwald bedeckt; 5. das Seengebiet von Inari, mit Kiefernwald bedeckte Berge, kahle Fjälle, kleinere Moore; 6. das Waldland von Petsamo, ähnlich wie das vorige, aber statt Kiefernwald mehr Fichtenwald; 7. das Fjäll-Land von Petsamo; 8. das Hinter-Lappische Birkenwaldland (Nord-Inari und Utsjoki); 9. das Fjäll-Land von Enontekiö.

Im Kapitel Nomenklatur für das Gelände und für einige Naturerscheinungen wird eine linguistisch und ethnopsychologisch äußerst wichtige Liste der hierher gehörenden lappischen Wörter gegeben. Als Beispiel kann erwähnt werden, daß für die Begriffsgruppe Moor, Sumpf und nasse Wiese über 45 verschiedene Bezeichnungen angegeben werden, woraus hervorgeht, einen wie wichtigen Einschlag dieses Landschaftselement im lappischen Lebensraum bildet, andererseits aber auch, wie sehr es im Mittelpunkt des Erlebens steht.

Das Kapitel Geschichte und Verwaltung gibt eine Übersicht über hierher gehörende Angaben seit TACITUS Nachrichten über die „fenni“. Eine wichtige Rolle in der Geschichte Laplands spielten die Birkerle, *birkavlar*, die hier ausführlich behandelt werden und für den Historiker von Interesse sein können, ebenso wie das Rechtswesen, verfolgt bis ins 14. Jahrh., und die kirchlichen Verhältnisse, behandelt seit 1250, also auch der katholischen Zeit. Wertvoll für den Historiker und Geographen ist auch das Kapitel Besiedlung. Über den Körperbau werden ebenfalls einige Angaben gemacht, desgleichen über den Volkscharakter. Im Kapitel über die Sprache wird u. a. festgestellt, daß es Wörter gibt, die nur im Lappischen und Samojedischen gemeinsam sind, daß es außerdem eine nordgermanische, eine finnische und eine spezifisch lappische Gruppe von Wörtern gibt. Die letzte Gruppe umfaßt etwa ein Drittel aller Wörter des Lappischen; sie bezieht sich hauptsächlich auf die arktische und subarktische Natur.

Mancherlei Überraschungen für den Ethnologen birgt das Kapitel Bauten. Eine auf p. 178 abgebildete, leichte, kuppelförmige Hütte aus Suonikylä erwartet man im allgemeinen nicht aus dem lappischen Raum. Nicht weniger als 34 Bilder illustrieren die Beschreibung der Wohnbauten. Aber auch die Schilderung der Vorratsverstecke und -gebäude enthält vieles, das in westlichen Sprachen meines Wissens wenn überhaupt, so nur in schwer auffindbaren Aufsätzen publiziert worden ist. Besonders interessant ist

die wenig bekannte Art der Aufbewahrung des Fleisches im Wasser bzw. in kalten Quellen, wo Fleisch, Flugwild und manchmal auch Milchbehälter versenkt werden. Im Laufe des Winters säuert das Fleisch der im Herbst erlegten Wildrentiere und bekommt sogar Maden, bleibt aber bis zum Frühling noch durchaus genießbar. Wenn es manchmal vorkam, daß das Fleisch noch vor der Ankunft des Winters aus dem Wasser heraus genommen wurde, wurde es in den Herbstwind zum Trocknen aufgehängt. Manchmal holte man das Fleisch aus dem Wasser Mitte November mit dem Schlitten nach Hause. Auch die Fleisch- und Fischgrube (*purnu*) ist ein altes Kulturelement, das aber im Gegensatz zur Aufbewahrung des Fleisches im Wasser in der westlichen Literatur öfter behandelt worden ist, insbesondere aus dem Eskimo-Raum.

Unter Feuermachen und Schlafen wird u. a. das Übernachten im Winter im Freien beschrieben, beim Essen ist die Wurst aus Fisch in Fischdärmen bemerkenswert, desgleichen die im Sumpf gesäuerten Fische. Das Sammeln und Trinken von Birkensaft hat sein Gegenstück weit im Osten bei den nordamerikanischen Indianern (Ahornsafte), aber auch bei europäischen Völkern. Harz von Nadelbäumen wurde als Zahnpulvermittel im Munde zerkaut. — Von Verfassern, die selbst keine Jäger- und Polarvölker kennen, wird manchmal „der notorische Fleischhunger“ der Jäger und der Arktiker überhaupt hervorgehoben, der so stark gewesen sein soll, daß ein Übergang von der Jagd zur Zucht im Bereich der Arktiker schon deshalb undenkbar wäre, da die Arktiker doch alle nur erreichbaren Tiere aufessen, weshalb der Ursprung der Tierzucht im weniger hungrigen Pflanzertum zu suchen sei. ITKONEN gibt eine genaue Angabe, was ein als repräsentativ anzusehender Lappe auf einer dreiwöchigen Reise zum herbstlichen Aufsuchen der versprengten Rentiere (äußerst anstrengende Arbeit, wobei der Körper viel Nahrung braucht) an Proviant mitnimmt. Die Richtigkeit der Angaben kann ich auf Grund eigener Erfahrungen bestätigen; sie widerlegen die Legende der übergroßen Gefräßigkeit der Arktiker: für drei Wochen und eine Person 5 kg Brot, 2 kg Roggenmehl, 1 kg Haferflocken, 1 kg Fettsubstanz, etwas getrocknete Rentierbrust für die Suppe, etwas fettes; getrocknetes Rentierfleisch, 2 kg gesalzene Felchen (Fisch), ebensoviel getrockneten Hecht, etwas Kaffee, Salz und Tabak. Rohe Milch wird von den in der Wildnis eingefangenen Rentieren gemolken, es wurde auch ca. 3/4 Liter Trockenmilch mitgenommen. Frisches Fleisch erhielt man, wenn ein krankes Kalb geschlachtet wurde, ein einziges Kalb reichte für 3 Wochen (gesperrt vom Rez.); was man nicht sofort aufaß, wurde geräuchert.

Die darauf folgenden Kapitel sind den Haushaltsgegenständen, der Bekleidung, der Reinhaltung, den Fahrzeugen, Trage- und Transportgeräten gewidmet, wobei äußerst primitive zangenförmige Sättel aus zusammengewundenen Zweigen und die vom Rentier gezogene Stangenschleife (*travoi*) aus Zeltstangen besonders auffallen; danach wird je ein Kapitel dem Lasso, der Technik und dem Handwerk, den Ornamenten und, zum Schluß des I. Bandes, dem Fischfang gewidmet.

Im II. Band behandelt ITKONEN die Jagd, die Rentierzucht, den Hund, die Viehzucht und den Ackerbau, sowie auch den Handel. Eingehend werden die jahreszeitlichen Wanderungen behandelt, desgleichen die Gesellschaft, wobei u. a. eine Reihe von aufschlußreichen Kartenskizzen präsentiert wird. Es werden auch einige Rechtsgewohnheiten aus dem 17. und 18. Jahrh. aufgezählt, danach werden die Verwandtschaftsverhältnisse behandelt. Je ein Kapitel beschreibt die Mythologie und den Volksglauben, die Geburt und die Kindheit, die Heiratsgebräuche, die Gesundheitspflege, die Spiele, die Krankheiten und die Krankenpflege, die Maßeinheiten, die bei den Lappen üblichen Namen und schließlich, die Auseinandersetzung der Lappen mit Problemen, die in das Gebiet der Wissenschaft gehören.

Nachdem der Verfasser so eine überwältigende Menge Tatsachenmaterial beschrieben und übersichtlich geordnet hat, nimmt er auf knapp 10 Seiten vorsichtig zum Ursprung der lappischen Kultur Stellung. Trotzdem der Verfasser jegliche Hypothesenbildung vermeidet und in allem auf einer soliden Grundlage bleibt, könnte man hier die einzige Kritik gegen das Werk richten, nämlich, daß die Beurteilung des Ursprunges der Kultur — einer älteren Tradition gemäß — fast ausschließlich nach

linguistischen Kriterien geschieht. Nach der Auffassung des Rezensenten ist diese Methode unsicherer als alle anderen auch denkbaren und praktisch anwendbaren Methoden wie etwa die archäologische, ethnologische oder wirtschaftsgeschichtliche, die, jede für sich genommen, auch noch unsicher bleiben. Erst wenn man alle Wege gleichzeitig mit den für jede dieser Disziplinen charakteristischen Mittel verfolgt, kann ein Ergebnis erzielt werden, das einigermaßen Anspruch auf Gültigkeit erheben darf. — Dennoch muß man auch hier dem Verfasser in großen Zügen Recht geben, wenn er abschließend festhält, daß der Grundstock ein alter, subarktischer ist, wozu später „ugro-finnische“ und „fennokarelische“, danach skandinavische, russische und syrjänische Elemente hinzukommen. Beistimmen muß man auch der Feststellung, daß die Lappen nicht immer die kulturell Nehmenden sind, sondern auch die Kultur ihrer Nachbarn durchaus beeinflußt und bereichert haben.

In bezug auf den vorhin erwähnten subarktischen Grundstock sagt der Verfasser, daß er aus der „uralischen Zeit“ stamme und daß außerdem „rein lappische, eigenartige Elemente“ dazu kommen.

BJ. COLLINDER, E. LAGERCRANTZ, N. TAILLEUR und früher auch schon CASTRÉN haben die Übereinstimmung zwischen dem Lappischen und Jukagirischen hervorgehoben. Neueste, noch nicht publizierte Untersuchungen zeigen große Übereinstimmungen zwischen einerseits der lappischen, andererseits der jukagirischen Sprache und den übrigen paläosibirischen Sprachen¹. OLSEN hat seinerseits auch die große kulturelle und sprachliche Übereinstimmung zwischen den Lappen und den Rentiersojoten hervorgehoben².

In einer im Druck befindlichen Arbeit (Zur Übernahme einiger nordgermanischer Lehnwörter ins Lappische [Commentationes Balticae II, Bonn 1955]), hat der Rezensent, teilweise unter Ausnutzung der Ergebnisse ITKONENS und darüber hinaus unter Heranziehung u. a. vorgeschichtlicher, geographischer, völk- und völkerkundlicher Zeugnisse einen Versuch unternommen, die Möglichkeiten aufzuzeichnen, die in bezug auf den Ursprung der Lappen angenommen werden können, wobei der Rez. zu dem Ergebnis kommt, daß folgende Möglichkeit die auf allen Gebieten bekannten Fakta am widerspruchsfreiesten und einfachsten vereinigt: Verschiedene sibirische Völkergruppen, die auch verschiedene Sprachen besaßen, haben ihre äußersten Vorposten — oft ohne rückwärtige Verbindungen — nach dem Westen vorgeschoben, ähnlich wie die Tungusen bis heute nach dem Westen vordringen. Wir müssen eine mit den Ostjaken und vielleicht auch mit den Jukagiren verwandte jagende und fischende Waldkultur, eine den Samojeden entsprechende Rentiere jagende oder eventuell (kaum wahrscheinlich!) Rentiere begleitende Tundrakultur und eine die Eismeerküste entlang vorrückende, womöglich aus dem Westen kommende und vielleicht ältere Küstenkultur unterscheiden. Diesen mindestens 3 verschiedenen Komponenten des Rez. entsprechen bei ITKONEN die „uralische“ Schicht und die „völlig eigenartigen Stoffe“. — Weiter glaubt der Rez., daß diese zahlenmäßig schwachen Vertreter der verschiedenen Komponenten den finnischen Raum längs der unbewohnten Gebiete zwischen den Siedlungen durchdrangen, wobei die Angehörigen der einen Kultur im Verkehr mit den Angehörigen der anderen Kultur sich der gemeinsamen Landessprache, des damaligen Finnischen als der „lingua franca“ jenes Raumes bedienten. Im finnischen Raum schmolzen die verschiedenen sibirischen Komponenten zu einer „protolappischen“ Kultur zusammen, wobei die allen verständliche Landessprache statt der eigenen alten Sprachen benutzt wurde, obwohl das Fachvokabular des Waldes und des Moores der „Waldsprache“, der Tundra und des Fjälles der „Tundrasprache“ und der Küste der „Küstensprache“ entnommen wurde, da die Sprache der kulturell und ethnopsychologisch anders gearteten Finnen keine so feine Nuancierung der hierher gehörenden Begriffe zuließ. Daher ist die lappische Sprache ugro-finnisch, wobei ein Drittel der Wörter „spezifisch lappisch“ sind.

Das Buch von ITKONEN wird durch ein gründliches Sachregister auf 38 Seiten abgeschlossen, was besonders für einen der finnischen Sprache nicht mächtigen Forscher

¹ Nach freundlicher Mitteilung von Doc. Dr. ELIEL LAGERCRANTZ, Taipalsaari, Finnland, u. a. mit Hinweis auf TAILLEUR, Paris; Brief v. 30.11.54.

² O. OLSEN, Et primitiv folk, Kristiania 1915.

eine große Erleichterung sein muß, wenn es gilt, mit Hilfe des Dolmetschers die für ihn wichtigen Objekte aufzufinden.

Wer, wie der Rez., das Glück hat, die finnische Sprache zu beherrschen, weiß, daß die finnische Fachliteratur eine unübersehbare Menge an nirgends anders zu findendem Primärmaterial und wertvolle Anregungen enthält. Das Werk von ITKONEN gehört mit zum Besten, was auf dem Gebiet geleistet worden ist. Es wäre sehr zu wünschen, daß es in die deutsche oder englische Sprache übersetzt wird. HENN POHLHAUSEN.

O'Rahilly Thomas F. *Early Irish History and Mythology*. X + 568 pp. in 8°. Dublin 1946. The Dublin Institute for Advanced Studies. Price : s 25/—.

Der größte Teil dieses stattlichen Bandes befaßt sich mit der ältesten Geschichte Irlands aus der Zeit vor der offiziellen Einführung des Christentums im 5. Jahrh., und nur ein Fünftel mit der vorchristlichen Religion und Mythologie. Zwar hatten schon die wahrhaft genialen Ausführungen EÓIN MAC NEILLS (*Celtic Ireland*. Dublin 1921, usw.) die Grundlagen gelegt, ohne die dieses Buch niemals hätte geschrieben werden können, aber es hatte bisher an einer eingehenden Bearbeitung des Stoffes gefehlt, eines Stoffes, der in der Religionsgeschichte Westeuropas beinahe einzig dasteht.

Da der leider kürzlich verstorbene Verfasser zu den besten Kennern der irischen Sprache und Literatur gehört hatte, durfte man diesem Buche mit den größten Erwartungen entgegen sehen, und es ist auch in Irland mit Begeisterung aufgenommen worden.

Der historische Teil versucht, auf Grund des reichen Materials die verschiedenen vorhistorischen Einwanderungen chronologisch zu ordnen und ethnologisch zu interpretieren, eine Aufgabe, deren enorme Schwierigkeiten niemand verkennen wird, der sich einmal mit diesem Thema beschäftigt hat. Das Durcheinander von mythologischen und historischen Überlieferungen zu entwirren, ist tatsächlich eine Sisyphusarbeit und erfordert weit mehr, als nur die Kenntnis der irischen Literatur. Leider ist der Verfasser hier oft durch voreingenommene Ideen daran gehindert, das Richtige zu sehen. Er bemüht sich vor allem darum, seine 1935 erschienene Programmschrift "The Goidels and their Predecessors" (*Proc. Brit. Acad.* 1932, 323 ff.) wissenschaftlich weiter auszubauen. Darin hatte er als erster die Ansicht vertreten, daß Irland ursprünglich von britannisch sprechenden P-Kelten besiedelt, und erst viel später von den Ahnen der Goidelen (Q-Kelten) erobert worden sei, und zwar zwischen 150 und 50 v. Chr. durch Einwanderer, die von der Südostecke Galliens über die Westküste direkt zu Schiff die Grüne Insel erreicht hätten. Bei dieser Theorie spielen etymologische Spekulationen die Hauptrolle, aber leider beherrscht der Verfasser die Grundsätze der Indogermanistik nicht genügend, weshalb seine Beweise schon dadurch zum Scheitern verurteilt sind. Seine Annahme, daß die Ahnen der goidelischen Irländer von Südostgallien ausgegangen seien, beruht ausschließlich auf dem Völkernamen *Quariates* (heute *Queyras*), der ziemlich sicher als ligurisch bezeichnet werden muß. Um ihn als keltisch erklären zu können, identifiziert er ihn kühn mit dem irischen Personennamen *Cairid*, der doch ohne weiteres mit dem cymrischen Personennamen *Ceiriad* (aus **Cariatis* „der Befreundete“) zusammengestellt werden darf; um seine Theorie zu begründen, leugnet er einfach das wohlbekannte Lautgesetz, wonach im Irischen *a* hinter *qu* zu *o* verdumpft wird (*coire* „Kessel“). Während er so die Urheimat der Goidelen ganz willkürlich im Südosten Galliens ansetzt, verschweigt er dem Leser, daß ich schon vor 20 Jahren den Nachweis geführt hatte, daß in Spanien und Portugal ganz sichere goidelische Spuren zu finden sind.

Der Mangel jeder sprachwissenschaftlichen Methode zeigt sich auch in anderen Etymologien, so wenn er das irische *ān* „leuchtend“, das in Wahrheit auf **ās-no-* „brennend“ zurückgeht, mit dem römischen *Janus* identifiziert und ferner mit sanskrit *yāna-h* „Lauf, Fahrt, Wagen“ (was aber niemals vom Lauf der Sonne gebraucht wird); die Grundbedeutung von *ān* soll „Fahrt“, daher „sonnengleich, feurig“ gewesen sein. Das ganze Buch ist voll von derartigen unmöglichen Spekulationen. Ebenso fehlen dem Verfasser die nötigen Kenntnisse in der vergleichenden Ethnologie und Volksforschung, die

unentbehrlich sind, wenn man in die verwickelten irischen Traditionen Licht bringen will. Das schon 1940 erschienene Büchlein von M.-L. SJOESTEDT „Dieux et héros des Celtes“, das dem Verfasser leider nicht bekannt war, zeigt vorbildlich, wie derartige Untersuchungen geführt werden müssen. Allein vom Irischen aus lassen sich keine wirklichen Erfolge erzielen. Trotzdem hat der Verfasser in vielen Punkten richtig gesehen, so wenn er zahlreiche pseudo-historische Überlieferungen als in Wahrheit verkappte Mythen klar legt. Aber auch hier geht er oft zu weit, wenn er z. B. fast alle Sagenfiguren, in deren Namen das Wort für „Pferd“ vorkommt, einfach als Sonnengötter erklären will. Auf derartige Weise findet er in dem kleinen Irland nicht weniger als 28 mythische und heroische Persönlichkeiten, die er als Sonnengötter anspricht.

Eine systematische Darstellung der irischen Mythologie wird man leider in dem Buche vergeblich suchen, und man hat viele Mühe, die Ansichten des Verfassers aus seinen komplizierten Ausführungen herauszuschälen. Er nimmt an, daß es nur einen einzigen Gott gegeben habe, der vor allem Gott der Unterwelt, Ahnherr der Menschheit, und zugleich Sonnengott gewesen sei, aber zugleich als Gott der Schmiedekunst, als Wettergott, Fruchtbarkeitsgott, Heilgott und Totenherrscher funktioniert habe. Die verschiedensten irischen mythologischen Persönlichkeiten, wie der *Dagda* („der gute Gott“), *Nuadu*, *Cú Rói*, *Aed* („Feuer“) usw. sollen alle nur verschiedene Namen für denselben Gott gewesen sein. Neben diesem vielfältigen Gotte soll es einen Heros gegeben haben, der in seiner wichtigsten Funktion das göttliche Vorbild des menschlichen Königs gewesen sein soll, und der ebenfalls unter vielen Namen hervorgetreten sei, so als *Lug*, *Cú Chulainn*, *Finn* und *Cormac*, um nur die wichtigsten zu nennen. Dieser göttliche Heros besiegt im Mythos seinen Vater, den Gott der Unterwelt, mit dessen eigener Waffe, dem Donnerkeil, der sich unter dem Namen des *Gái Bulga*, der Waffe *Cú Chulainns*, des *Caldbolg*, Arthurs *Escalibur*, und des *Claidheamh Soluis* („Schwert des Lichtes“) des Volksmärchens verbergen soll. Abgesehen davon, daß die Bedeutung „Blitz“ für das irische *bolg* rein konstruiert ist, wird wohl kaum jemand daran glauben, daß man die Mythen eines Volkes auf einen derartig einfachen Nenner bringen könne; auch hier macht sich der Mangel an Kenntnis auf dem Gebiete der vergleichenden Mythenforschung verhängnisvoll bemerkbar.

So muß das Buch im Großen und Ganzen als eine sehr fleißige, aber in vielem verfehlte Arbeit angesprochen werden. Der Hauptgrund liegt darin, daß der Verfasser nicht davor zurückscheut, die Quellen ganz nach seinem Belieben zu verwenden, und Dinge, die ihm nicht in den Kram passen, einfach verschweigt oder falsch interpretiert.

Im Einzelnen habe ich viele seiner Irrtümer in meinem Buche „Keltologie“ (Wissenschaftliche Forschungsberichte Bd. 2, FRANCKE, Bern 1953) und in meiner Arbeit „Die Geographie Irlands bei Ptolemaios“ (Zf. celt. Ph. 24, 94-120) korrigiert.

Erwähnt werden muß noch, daß der Verfasser, dessen Buch voll von phantastischen und unbeweisbaren Theorien ist, seine Mitforscher, die das Unglück haben, seine Ansichten nicht zu teilen, oft mit beißendem Spott und Hohn überschüttet. Vor allem zeigen seine Angriffe auf den hochverdienten EÓIN MAC NEILL von recht schlechtem Geschmack. Daß Leute, wie JOHN RHYS und der Rezensent, die viele Jahrzehnte ihres Lebens dem Studium der irischen Vorgeschichte gewidmet haben, im Laufe ihres Lebens infolge der großen Fortschritte der Urgeschichte von Zeit zu Zeit ihre Meinung geändert und revidiert haben, ist nur allzu verständlich. Der Verfasser hat aber umsoweniger Ursache sich darüber lustig zu machen, als er ja selbst im Laufe einer viel kürzeren Zeit die Ahnen der goidelischen Irländer zuerst unter den Helvetiern, und dann 14 Jahre später unter den Stämmen Südostgalliens gesucht hat. Aber „*quod licet Jovi, non licet bovi.*“

Von ernsthaften Keltologen sind denn auch seine phantastischen Theorien allgemein abgelehnt worden. Einzig und allein A. HEIERMEIER, die bisher noch keinerlei Beweise ihrer Fähigkeit erbracht hat, hat diese aufgegriffen und unter gleichzeitiger Beschimpfung der deutschen Wissenschaftler, die sie teils als „Keltomanen“, teils als „Germanomanen“ bezeichnet, in den Rendiconti dell'Istituto Lombardo 85, 1952, 313-340 bis ins Groteske gesteigert und dadurch quasi ad absurdum geführt.

J. POKORNY.

Lindskog Birger. *African Leopard Men.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, VII.) XII + 219 pp. in 4°. With 9 pl. and 5 maps. Uppsala 1954. ALMQVIST & WIKSELLS Boktryckeri AB. Price : £ 3.

Since the beginning of the Studia Ethnographica Upsaliensia series in 1950 seven monographs have been issued to date. Each of the foregoing concern the culture and historical events in Native Africa. All of the works have proven themselves to be an excellent and complete ethnology ; thus, the series testifies the high standard of the Upsala department of Ethnology under the leadership of Docent Dr STURE LAGERCRANTZ, outstanding authority in the field of Native Africa. — The "Leopard Men" provides a subject which is both exotic and of importance in understanding the psychology of a relatively widespread segment of the African population in view of the far-reaching distribution of this trait. For decades, and more intensively in our own time, this subject has engaged colonial employees and jurists as well as ethnologists and psychologists. It was, therefore, a splendid contribution of the author, and of those who have generously assisted in making this work possible, to assemble and examine the actual knowledge and experiences concerning the strange "Leopard Men Complex" in this voluminous monograph. — The first reports of Leopard Men, while quite speculative and tentative due to the ambiguity of the sources, are to be found in European newspapers around 1865. From their first contact with these secret societies, scholars propounded different opinions about their origin. Some observers considered them to have been in existence at the beginning of the XIX century. In the latter part of the XIX century at least three main centers could be distinguished : Sierra Leone together with its immediate environs, Cameroons and the Eastern Belgian Congo. It is beyond dispute that, from the beginning, close relationships existed between these three principal centres. Subsequently, such mutual influences and inter-dependencies ceased.

Concerning the special equipment of the Leopard Men, from the very earliest times, they are said to have carried particular weapons well designed to conceal their murderous intent. Magical effects have also been associated with them. In general terms, their outfit consists of a leopard skin, combined at times with a mask of the same material. There is also one or several knives provided with prongs ; a claw-like weapon, or a glove of which every finger is connected with a curved knife ; the purpose of these being to simulate the claws of the leopard. Finally, certain drugs are sometimes used to put the victim to sleep. Obviously, this equipment varies from group to group, at least in details. In principle, the Leopard Man attacks his victim in such a manner that the murdered individual gives the impression of having been attacked by a lion or leopard. It is not surprising that the decisions made by these groups as to the victim and murderer as well as the methods by which the latter is magically prepared together with their attendant rituals in the group itself are not known in all details.

Lacunae in our knowledge are largely due to the fact that the Leopard Men do not follow accurately and in every case the same method. They are particularly variable in their manner of approach in strangling their victims. In 1934, when I was crossing the Wamba district of the Ituri, the native population still lived under the emotional influence of the execution of nine principal defendants in a Leopard Man murder. Their execution had taken place only several weeks before in Wamba. At that time every adult was more inclined than usual to comment upon the several murders perpetrated by Leopard Men. In this way I obtained information about the very different procedures of the assailants in accomplishing their plans. From the native descriptions I concluded that the murderers intentionally vary in their attacks to conceal the fact they follow an order of those who rule the secret groups. The Leopard Men of the north-eastern Belgian Congo are called "Anioto" and cannibalism is reported among them. The differences in the program which these large groups in West Africa follow, are not substantial ones. Besides these large secret groups here mentioned there are still others which by definition are dissimilar to the Leopard Men, but "which, in fact, correspond to them. Such groups are the alligator men and others" (p. 58).

After having presented these characteristics, our author enters into the interpretation of the fundamental ideas which serve as the motivation of these secret organisations. A definite answer cannot be given as yet. Surely, "that superstitions are the driving factor is the most common explanation" (p. 85); but others play an important role likewise, such as "materialistic purposes, desire for power and similar motives... resentment, xenophobia, etc." (p. 86). The discussion of the legal evidence of the methods followed by the leopard societies led some writers to believe that "the human-leopard theme... is a common African folk-belief. It seems to have a significantly wider spread than have the so-called leopard murders. From this it is possible to draw the conclusion that the murder phenomenon is not yet of a directly mythical nature. It is, rather, a bit of folk-lore which to natives of an unstable social-psychological state of mind could have been formative but is not necessarily so ... » (p. 178).

Our author, finally, gives a critical analysis of reports of Leopard Men as well as terms and metaphors characteristic to these secret societies or used by different writers. The conclusion of his extensive and detailed investigation says: "The Leopard Men did not (a) constitute any member group of masqueraders, but in one or two instances they might have made up a 'criminal' group without masquerading. It is possible to talk about them (b) as an identification group without actual criminal characteristics. Consequently, many of the cases which have been labeled leopard society murders or the like fall within (c) the fiction group concept. Such cases were supported principally by their own literary images. The fiction group made up a frame in which otherwise disconnected actions were fitted together, a solution particularly close at hand in times of social unrest and acceptable to both the natives and the administrators" (p. 203).

A large amount of widely scattered facts, opinions, and interpretations have been collected by the author and discussed in a clear, rational, and objective manner. This must be emphasized all the more as many details are not accessible for an accurate examination. Indices, maps and plates are beneficial in the best use of the text. Conscientious readers will be thankful for this excellent and instructive monograph.

MARTIN GUSINDE.

Wilson John A. *The Burden of Egypt*. An Interpretation of Ancient Egyptian Culture. (An Oriental Institute Essay.) XX + 332 pp. in 8°. With 32 pl. Chicago 1951. The University of Chicago Press. Price: \$ 6.00.

Dieses Buch ist keine Darstellung des Ablaufs der ägyptischen Geschichte, sondern will bewußt eine Deutung geben, die für unsere Zeit von Wert ist. Dabei sind ausdrücklich die politischen, sozialen, weltanschaulichen und moralischen Grundlagen als Maßstab gewählt, auf denen die Kultur beruht, in der auch der Verfasser lebt. Sie sind ihm das Ergebnis eines ununterbrochenen „Fortschritts“ der Menschheit, so daß er überzeugt ist, an ihnen den Wert der ägyptischen Kultur messen und die einzelnen Perioden beurteilen zu können. Eine so gestaltete Darstellung zwingt zu einer grundsätzlichen Auseinandersetzung von seiten des Lesers, denn diese Wahl des Standpunktes ist das auch vom Verfasser erstrebte Hauptanliegen des Buches. Es ist daher weniger bedeutend, Einzelheiten der Darstellung herauszugreifen, in denen neuere Forschungen Veränderungen oder Verbesserungen bringen konnten, oder wo es im Augenblick üblich ist, die Tatsachen in anderer Weise zu deuten, als es WILSON tut. Überhaupt schließt sich seine Darstellung der äußerlichen geschichtlichen Vorgänge stark an bereits vorhandene Zusammenstellungen und Untersuchungen an, ohne hierbei neue Ergebnisse vorzulegen. Aber das ist ja auch nicht der Zweck des Buches.

Welches Bild ergibt sich aber nun dem Verfasser, welches Urteil fällt er über die ägyptische Kultur und den Ägypter selbst, wenn er ihn von seinem, das eigene Leben bestimmenden Standpunkt betrachtet? Als Grundwerte gelten ihm Freiheit des Individuums, soziales Wohlergehen, dauerndes Streben nach neuen Erkenntnissen, eine in

metaphysischen Vorstellungen gegründete Ethik. Wirtschaftliche Notwendigkeiten und Drang nach Ordnung sind ihm die bewegenden Kräfte. Von hier aus gesehen ergibt sich dem Verfasser als eine der grundlegenden Besonderheiten der ägyptischen Kultur ihre Unveränderlichkeit. Einmal zu Beginn des Alten Reiches geschaffen, besteht sie in ihren Äußerlichkeiten wie in ihrer Vorstellungswelt unverändert weiter, und es ist nach ihm das eifrige Bestreben des Ägypters „to cling firmly to the status which they had inherited“ (p. 52). Die ganze Geschichte erscheint ihm als das Bestreben, die Grundlagen der ägyptischen Kultur unwandelbar zu erhalten gegen die Zeit und den Wandel der Umstände. Daraus ergibt sich ihm das Bild des inaktiven Ägypters („the ancient Egyptian was neither adventurous nor experimental“), der auch nicht nach einer logischen Durchdringung der Welt strebt: „They were lazily tolerant and catholic-minded“ (p. 46). Zugleich waren sie Materialisten: was nützlich war, war gut. So erlangen sie auch nicht jenes hohe Ziel des 20. Jahrhunderts, obwohl sie in der Ersten Zwischenzeit unmittelbar davor stehen: „the sanctity, value and human rights of the individual“! (p. 143). Die Geschichte Ägyptens ist eben das Bild „einer Tragödie großer Gaben, die zu leicht genommen sind“ (p. 152).

Bereits diese wenigen Zitate dürften die Gefahr aufzeigen, die darin liegt, wenn Wertmaßstäbe an fremde Kulturen angelegt werden, die in ihnen einfach keinen Platz haben — es sei denn, man sähe in ihnen absolute Werte. Ob man dieser Überzeugung ist, oder in ihnen „Vorurteile der Gegenwart“ sieht, beruht allerdings auf dem Erleben eines jeden Einzelnen von uns. Diesem mag es daher zuzuschreiben sein, daß aus dem europäischen Raum stammende, zusammenfassende Betrachtungen der gesamten ägyptischen Geschichte oder auch nur von einzelnen ihrer Perioden eher bestrebt sind, an den Werten und Vorstellungen zu messen, deren sich der Ägypter selbst bewußt gewesen ist.

Es scheint mir, als ob sich erst dann, wenn wir die ägyptische Wertskala benutzen, die Möglichkeit zum Verständnis der Entwicklung der ägyptischen Kultur eröffnet. Denn dann erkennen wir, daß der Ägypter Vorstellungen wirklich glaubte, zu denen derjenige keinen Zugang findet, dessen Welt von „modernen“ Anschauungen bewegt wird. So neigt der Verfasser zu der Annahme, das „Dogma“ des ägyptischen Gottkönigs sei zu Beginn der Geschichte künstlich geschaffen worden, als „Theorie der Herrschaft“, um die Herrschaft fester zu gründen (p. 44/6). Oder er wirft den Königen der 4. Dynastie den Bau der Pyramiden als „unproductive enterprise“ vor, an dessen Stelle sie lieber „nach einer neuen Ordnung und Wohlfahrt hätten suchen“ sollen (p. 88). Damit wird aber völlig übersehen, daß sowohl hinter der Vorstellung vom König als oberstem Weltgott wie hinter der Errichtung der Pyramiden geistige Kräfte standen, die weder mit unseren politischen wie wirtschaftlichen Überlegungen zu erfassen sind. Für den Ägypter der betreffenden Epochen galten eben diese in seiner Vorstellungswelt lebenden und wirkenden Kräfte für viel wirkungsvoller als politische oder wirtschaftliche Überlegungen. Diese unterschiedliche Wertung führte damit auch zu einer völlig anderen Wirkung in der Welt der Tatsachen.

So ist auch der Übergang von der Haltung der 4. zu der der 5. Dynastie nicht einfach machtpolitisch zu sehen als „wachsender Einfluß der Priesterschaft von Heliopolis“ (p. 88). Ganz abgesehen davon, daß wir in dieser Zeit überhaupt nicht von einem „Priestertum“ sprechen können, das Ansprüche erheben und Machtkämpfe mit der Dynastie beginnen könnte, dürfte auch hier die entscheidende Entwicklung auf geistigem Gebiet gelegen haben. Das gleiche gilt für das Ende des Alten Reichs, das WILSON (p. 95) auf „Schwächung des Königtums durch die Zusammenarbeit mit den Priestern, Nachlassen der Anstrengungen der Könige und die wachsende Unabhängigkeit der Beamten“ zurückführt. Aber auch hier haben wir doch eher nach geistigen Entwicklungen zu suchen, die dann zur Aufgabe des *Re*-Kultes der 5. Dynastie führten oder in der Wiederaufnahme magischer Begräbnisriten der Vorzeit und frühzeitlicher Titel ebenso ihren Niederschlag fanden wie im Aufkommen des *Osiris*-Glaubens. Die Unabhängigkeit der Beamten der 6. Dynastie hat sich zuerst in ihnen entwickelt, ehe sie im Auftreten der Gaufürsten und im organisatorischen Zerfall des Staates sichtbar wird. Dieser geistigen Entwicklung gegenüber dürften die aufgeführten wirtschaftlichen Gründe (p. 98): „un-

wirtschaftliche Bauten, Totenstiftungen und Zusammenbruch des Außenhandels“, kaum entscheidend gewesen sein. Es ist auch wieder vom Politisch-Wirtschaftlichen gesehen, wenn von einem Zusammenbruch des Alten Reichs gesprochen wird: Auf der geistigen Ebene wird aus einer folgerichtig entstandenen Situation die Klärung erreicht, auf der der neue Staat errichtet werden kann. Wenn WILSON in diesem Zusammenhang davon spricht (p. 110), daß die Ägypter amoralisch gewesen wären, weil sie das „gute“ Leben in der erfolgreichen Tätigkeit gesehen hätten, weil es wenig Frömmigkeit gegenüber den Göttern gegeben hätte, oder weil keine abstrakte Wahrheit Grundlage ihres Lebens gewesen wäre, so werten wir auch hier wieder von unserer Zeit aus. In einer Zeit, in der der König oberster Weltgott war, ist sein Wille der Maßstab, und ist das, was zu seiner Gnade führt (die sich im „Erfolg“ zeigt), „moralisch“ gut; die Gottheiten sind in ihrer Macht demgegenüber beschränkt. Erst die Erkenntnis des überirdischen Weltgottes *Re* führt zu einer abstrakten Ethik. WILSON allerdings sieht die „Entdeckung höherer moralischer Werte“ anstelle der „materialistischen Maßstäbe“ des Alten Reichs erst in der Ersten Zwischenzeit, da man damals erkannt habe, daß auch Unsichtbares ewig sei. „If they had been able to make their discovery increasingly effective in everyday life, as leading to the greater welfare of greater numbers of people, Egypt might have been the first country to recognize the values of the common man and to continue attempts to work out a good life for the many“ (p. 114). Hier werden der ägyptischen Geschichte Ziele gesetzt, die außerhalb der Vorstellungswelt des Ägypters lagen.

Für WILSON ist das Alte Reich, speziell sein Beginn, die eigentlich schöpferische Phase der ägyptischen Geschichte, mit einem Höhepunkt in der Ersten Zwischenzeit, weil er dort den Ägypter dem politischen Ideal seiner Welt am nächsten glaubt. Demgegenüber wird nach seiner Meinung im Mittleren Reich der soziale Fortschritt dem materiellen geopfert, während „Pharao in unermüdlicher Anstrengung seinem Volk den Siegespreis der Einzelpersönlichkeit wieder stahl, den es dem Chaos abgerungen hatte“. Das Neue Reich ist ihm durch das Weltreich bedingt, das die sozialen Gegensätze verstärkte. Die Amarnazeit ist ihm ein großangelegter Versuch, das Gottkönigtum wieder herzustellen gegenüber den Ansprüchen der Priester- und Beamtenoligarchie. Dieser Versuch scheitert und führt die Reaktion der Ramessiden herbei, „die die Herrschaft der Götter, besonders des *Amon-Re*, über Pharao für die folgenden vier Jahrhunderte festigte“ (p. 235). Für das Ägypten der Spätzeit aber ist ihm das „gebrochene Rohr“ charakteristisch, indem „die geistige Leere der Zeit Ersatz darin suchte, daß sie nach alten Vorbildern strebte und sie getreulich kopierte“ (p. 294).

Es ist eine ganz persönliche Interpretation, die hier vorgetragen wird; sie benutzt eine moderne Terminologie für Begriffe, die der ägyptischen Vorstellungswelt unbekannt gewesen sind und mit denen wir unsere ganz persönlichen Ab- und Zuneigungen verbinden. Hier läßt sich eine gegenteilige Auffassung nicht beweisen. Wir können das Buch nur als das nehmen, was es auch sein will: Als das Bild der ägyptischen Geschichte, gesehen mit den Augen eines, der für sein eigenes Leben einen sicheren Standpunkt bezogen hat, dessen absolute Richtigkeit für ihn feststeht. Damit bildet es aber einen wichtigen Beitrag zu dem Ringen um die Erkenntnis des Sinnes jeder Geschichte und des Zwecks jeder Geschichtsschreibung, so daß es auch über den engen Kreis der Ägyptologen hinaus zu einer Auseinandersetzung zwingen dürfte.

WOLFGANG HELCK, Göttingen.

Paul A. *A History of the Beja Tribes of the Sudan.* VII + 164 pp. in 8°. With 6 pl. and 5 maps. Cambridge 1954. At the University Press. Price: 15 s.

In 11 Kapiteln behandelt der Verfasser die Geschichte der Bedja-Stämme (Amarar, Bisharin, Hadendoa, Beni Amer) zwischen Ägypten, Nil, Erythräa und dem Roten Meer. Ihre Zahl wird auf rund 285 000 Seelen geschätzt. Einleitung und 1. Kapitel geben eine knappe Darstellung von Land und Volk, einschließlich seiner Stammesgliederung.

Das 3. Kapitel befaßt sich mit dem Ursprung der Bedja, die vor langer Zeit von Arabien her das Rote Meer übersetzten und sich in Afrika zwischen Nil und Rotem Meer niederließen. Die heutigen Bedja werden als hamitosemitisches Volk beschrieben, das sich in zwei Hauptgruppen teilt: in eine Südgruppe mit reinerem „hamitischem“ Blut und semitischer Sprache (Tigré) und in eine Nordgruppe, blutmäßig weniger rein, jedoch mit hamitischer Sprache (Bedaue). — Unter „hamitischem Blut“ versteht der Autor offensichtlich die in den Bedja steckenden mediterranen Rasselemente. — Das 4. Kapitel behandelt die Gold- und Weihrauchländer und umspannt den Zeitraum von 2500 bis 50 v. Chr. Wir verfolgen hier das Interesse der Pharaonen an dem Gold in diesem Land; die Ptolemäer holteln sich Gold und Elefanten. Antike Autoren (HERODOT, DIODORUS SICULUS, AGATHARCHIDES, PROCOPIUS u. a.) entwarfen ein Bild von den Vorfahren der heutigen Bedja. Wir sind in der seltenen Lage, die Entwicklung eines Volkes über einen riesigen Zeitraum hin verfolgen zu können und bewundern die Stabilität seiner Kultur, die trotz mächtiger Kultureinflüsse von fremder Seite eine außerordentliche (vielleicht auch milieubedingte) Beständigkeit bewiesen hat. Das 5. Kapitel ist den Sabäern und dem Axumitischen Reich gewidmet und befaßt sich mit dem Zeitraum von 700 v. Chr. bis 750 n. Chr. Die Einwanderung der Sabäer aus Hadramaut (Südarabien) erfolgte in der Zeit zwischen 1000 und 600 v. Chr. Wir verfolgen mit dem Autor die Gründung von Handelsniederlassungen und Staaten, das Emporblühen Axums und das geschichtlich bedeutsame Wirken König Aizanas, des ersten christlichen Königs von Axum. Die Feinde Roms (50 v. Chr. bis 640 n. Chr.) lautet das 6. Kapitel. Es umfaßt den Zeitraum von 50 v. Chr. bis 640 n. Chr. Als die geschworenen Feinde Roms gelten die Blemmyer, die heutigen Bedja, die mehr als einmal der römischen Herrschaft in Ägypten gefährlich wurden. Die Nachbarschaft Meroës macht sich besonders bei den im Niltal ansässigen Blemmyern bemerkbar, die hier wohl die politische Herrschaft an sich gerissen hatten, kulturell jedoch der autochthonen Bevölkerung weit überlegen waren. Die Masse der Blemmyer bestand aus Rinderzüchtern (Nomaden), Jägern und Kriegern, bewaffnet mit Ochsenhautpanzern und leichten Wurfaffen, so wie z. B. DIO CASSIUS die Blemmyer beschreibt. Im Jahre 284 sieht sich Diocletian gezwungen, mit den Blemmyern Verträge abzuschließen. Um 451 wird wieder ein Vertrag geschlossen, doch jetzt ist die Macht Roms wieder so weit erstarkt, daß die Blemmyer in Schach gehalten werden. 540 erhalten sie durch Silko von Nubien eine entscheidende Niederlage und werden aus dem Niltal vertrieben. In der Zeit zwischen 550 und 600 erfolgt die nominelle Bekehrung der Bedja zum Christentum, 577 werden die letzten Bedja-Überfälle auf Ägypten erwähnt. Die arabische Infiltration (7. Kapitel) erstreckt sich über einen Zeitraum von 640 bis 1520 n. Chr. Die Islamisierung der meisten Bedja findet im 14. und 15. Jhdt. statt. Mit der Islamisierung geht auch ein Erstarken des patriarchalen Gedankens einher, gegenüber den mutterrechtlichen Tendenzen, die sich bekanntlich bis in die heutige Zeit trotz Islam bei den Beni Amer und Hadendoa erhalten haben. Mutterrechtliche Erbfolgesitten finden wir interessanterweise auch bei den ersten himyaritischen Einwanderern aus Südarabien, die sich bei den Bedja der Atbai- und Sinkat-Berge noch vor der Hedschra (622 n. Chr.) niederließen und keine Moslems waren. Sie zeigten sich den Bedja überlegen. Das wäre die eine Quelle des Mutterrechtes bei den Bedjastämmen. Es ist jedoch auch naheliegend, daß die Bedja (Blemmyer) von Napata und Meroë her in mutterrechtlichem Sinne stark beeinflußt wurden. Das 8. Kapitel beschäftigt sich mit der Unterwerfung der Tigré (750-1700), das 9. mit der türkischen Herrschaft (1520-1880), das 10. Kapitel mit der Mahdi-Zeit (1881-1900) und das 11. Kapitel schließlich mit der Gegenwart (1900-1950). Im Anhang zu dieser wertvollen Geschichtsdarstellung, die auch für den Ethnologen von größter Wichtigkeit ist, finden wir eine Geschichtstafel (Bedja-Chronologie), eine Aufzählung der Bedja-Stämme und ihrer Untergruppen, eine Darstellung der Arteiga Stämme, der Ababde, der Halenge, der Fellata Melle und eine kurze Abhandlung über das Bedja-Kamel. Literaturverzeichnis und Index beschließen den Band.

WALTER HIRSCHBERG,

Crawford O. G. S. *The Fung Kingdom of Sennar. With a Geographical Account of the Middle Nile Region.* XXII + 359 pp. in 4°. With 25 fig., 38 pl. and 2 tables. Gloucester 1951. JOHN BELLOW. Price : £ 2 15 s.

O. G. S. CRAWFORD, der langjährige Herausgeber der Zeitschrift „Antiquity“, der sich früher hauptsächlich als Prähistoriker betätigte, hat sich in den letzten Jahren der Geschichte des östlichen Sudan zugewandt und legt hier eine erste Frucht seiner geduldigen und sorgfältigen Arbeit vor: die Geschichte des Fung-Königreiches von Sennar, das 1504 gegründet wurde und bis 1822 bestand, wo es durch Ismail Paschas Feldzug unter türkische Herrschaft kam. Die spätere Geschichte dieses Gebietes wird nicht mehr behandelt; dagegen sind den geographischen Voraussetzungen und der Vorgeschichte des Fung-Reiches acht Kapitel gewidmet, mehr als ein Drittel des ganzen Buches (pp. 1-133). Dabei ist die Archäologie ausgiebig berücksichtigt, und die zahlreichen Illustrationen, Karten und Pläne von Siedlungen erhöhen den Wert des Buches noch beträchtlich. Die eigentliche Geschichte seit der Reichsgründung 1504 bildet den Inhalt der Kapitel 9-32 (pp. 134-286). Für die Zeit seit dem 17. Jahrhundert konnten neben einheimischen Quellen auch die Berichte europäischer Reisender herangezogen werden. Die Abschnitte, in denen diese Berichte mit überlegener Sachkenntnis (und oft auch mit feinem Humor) gewürdigt werden, bilden eine besonders genüßreiche Lektüre (siehe z. B. p. 247 die vergleichende Wertung der einzelnen Reisenden und p. 253 f. das Endurteil über BRUCE).

Wenn die Darstellung zuweilen als eine bloße Aneinanderreihung von Einzelheiten erscheinen möchte, so hat CRAWFORD dafür eine einleuchtende Erklärung gegeben, die man am besten wörtlich anführt: „This book has been written primarily for those who know the Sudan, to whom its people and places are familiar. It attempts to weave into an intelligible historical pattern such scraps of history as have survived the Turkish conquest and the Mahdia. I have tried not to lose the thread in a tangle of discussions of detail; but even so I fear that sometimes it is lost for a page or two. This is really inevitable in the present state of knowledge — a stage when, as in the archaic period of an art, full mastery of the material has not yet been attained. Until many gaps have been filled and problems of basic historical importance have been solved, a smooth-running story could only have been written at the cost of ignoring these problems, or by drawing premature conclusions from insufficient evidence. The clarity so gained would be deceptive; the narrative might be easier to read, but it would not be worth reading“ (p. XIX). Daß die Fähigkeit zur Synthese dem Autor durchaus nicht abgeht, beweisen die Kapitel 10 und 11 (pp. 143-162), wo die bisherigen Ansichten über den Ursprung der Fung, besonders die Frage ihres Zusammenhanges mit den Schilluk, erörtert werden und mit aller Vorsicht, aber unter Berücksichtigung sämtlicher Gegebenheiten, eine neue Theorie aufgestellt wird (Herkunft aus Erythräa mit ethnisch komplexer Zusammensetzung der Führerschicht; siehe bes. pp. 150-157); CRAWFORD glaubt allerdings nicht, daß darüber jemals volle Sicherheit gewonnen werden kann (p. 162).

Auf die Lückenhaftigkeit des Materials und weitere Forschungsaufgaben weist der Autor selbst nachdrücklich hin (p. XIX f.); bis aber ein neues Buch über das Fung-Reich geschrieben werden kann, durch welches dann das seinige überholt würde (p. XIX), wird zweifellos noch viel Zeit vergehen, und inzwischen wird CRAWFORDS Werk mit seiner reichen Dokumentation ein unentbehrliches Hilfsmittel bleiben. Einen Beweis für die Gründlichkeit der Dokumentation bilden, außer den zahlreichen Fußnoten, die 30 Appendices (pp. 287-359); sie enthalten vor allem Itinerarien, Abschnitte aus schwer zugänglichen Quellenwerken, Königslisten, Genealogien und schließlich die umfangreiche Bibliographie (pp. 344-359). (Leider sind darin deutsche Titel oft fehlerhaft wiedergegeben, vor allem, was den Gebrauch großer und kleiner Anfangsbuchstaben betrifft. Als kleine Ergänzung dazu sei noch vermerkt: PAUL BORCHARDT, Ein nordafrikanischer Messinghelm. *Anthropos* 45. 1950. pp. 856-860).

Ein Register vermißt man ungern. Der Autor hat dies vorausgesehen und schreibt daher: „A more serious defect is the absence of an index. To atone for this I have taken

much trouble to give cross-references, and have provided a full synopsis" (p. XX). (Tatsächlich umfaßt das Inhaltsverzeichnis der 32 Kapitel nicht weniger als 9 Seiten.)

Alles in allem handelt es sich hier weit mehr um politische Geschichte als um Ethnographie oder gar Ethnologie. Dabei finden sich aber doch, durch den ganzen Text verstreut, mancherlei ethnographische Details; und vor allem ist die Klärung der politischen Geschichte eine wertvolle (oft unentbehrliche) Voraussetzung für die eigentliche ethnologische Arbeit. Daher wird jeder Benutzer dieses reichdokumentierten Werkes die hier geleistete Pionierarbeit dankbar anerkennen.

JOSEPH HENNINGER.

Crazzolara J. P. *Zur Gesellschaft und Religion der Nuer.* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 5.) 221 pp. in 4°. Wien-Mödling 1953. Preis: sFr. 25.—.

FR. CRAZZOLARA is a well known writer on the Nilotic peoples, of whom his experience is unrivalled. The range of his studies of these peoples is wide and his publications on them both substantial and important. He has written, apart from several smaller articles, an excellent paper on the Shilluk ("Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk", *Anthropos* 1932), a dictionary of the Acholi language (A Study of the Acoli Language, mentioned in: *Anthropos* 1938), a magnificent, if difficult, grammar of the Nuer language (Outlines of a Nuer Grammar, "*Bibliotheca Linguistica Anthropos*" 1933), three short volumes on the history and traditions of the Nilotic peoples in general (The Lwoo, 1950, 1951, and 1954), and now the book under review. This is a great achievement, especially for a man who has had so many other duties to perform.

The book under review is about a people who were, till recently, almost unknown. But during the last thirty years there has been much writing about them, a tribute to their obstinate charm. In fact, there are, besides numerous articles, no less than nine books devoted to an account of their ways of life and their language: Mr. H. C. JACKSON's pioneer account (The Nuer of the Upper Nile Province, "*Sudan Notes and Records*", 1923 — later reprinted as a book), Miss RAY HUFFMAN's short book (Nuer Customs and Folk-Lore, 1931), the present book by Fr. CRAZZOLARA, Dr. P. P. HOWELL's book (A Manual of Nuer Law, 1954), Fr. CRAZZOLARA's earlier work on the language (Outlines of a Nuer Grammar, 1933), Fr. KIGGEN's dictionary (Nuer-English Dictionary, 1948; cf. *Anthropos* 1951) and the present writer's trilogy (The Nuer, 1940, Kinship and Marriage among the Nuer, 1951, and Nuer Religion, to appear in 1955). This is an unusual body of sources for a primitive people; and it gives the student a variety of authorities who have at different times, and with different backgrounds, described their impressions of Nuer social life. Mr. JACKSON and Dr. HOWELL were administrative officers, Fr. CRAZZOLARA and Fr. KIGGEN were Catholic missionary priests in Nuerland, Miss HUFFMAN was an American Presbyterian missionary there, and the present writer was making a study of the Nuer as a professional anthropologist. This gives us a very variegated description of the social life of the Nuer.

The student may be bewildered by Fr. CRAZZOLARA's account, in that there are three separate versions. Version A was published at the beginning of Fr. SCHMIDT's eighth volume of his monumental *Der Ursprung der Gottesidee* (1949), version B later in the same volume (a later manuscript sent to Fr. SCHMIDT), and a final and full version C is now published in this volume. We must suppose that this is Fr. CRAZZOLARA's definitive account and the one by which he would wish to abide and be judged. Further confusion is caused by Fr. CRAZZOLARA's curious disinclination to recognize his debt to earlier writers, which, in fact, must have been considerable. This imposes on the student who attempts a critical assessment of the author's contribution to our knowledge of the Nuer the task of determining what relation these various versions bear to what was published before and in between them. A further point of criticism must be made.

Fr. CRAZZOLARA insists on using phonetic signs to render Nuer words. There is something to be said for such script in a grammar of a people's language, but it may be doubted whether in an ethnographic monograph the scientific accuracy gained thereby is worth the irritation and bewilderment inflicted on the ordinary reader, who does not know what the signs stand for. Also, surely it is pedantic to speak throughout of the *Nueer* when everybody else speaks of the *Nuer*, especially as they do not call themselves by this name at all.

These defects are, however, far outweighed by the outstanding merits of the book, which presents us with a considerable body of highly valuable information about the Nuer, much of it recorded for the first time. It starts with a general account of Nuerland and its people, their distribution, their ways of life, and their social order. It continues with a discussion on the origin of the Nuer and their historical development. The author then gives us an account of the lineage and kinship systems of the Nuer. Here there is a valuable discussion about lineage spear-names and honorific titles and masters of ceremonies. Next comes a lengthy account of the tribes and their organization, and this is followed by an equally good account of family life. The rest of the book is devoted to an account of Nuer religion.

This is the most original, as well as the lengthiest, part of it. What the author says up to this point has, for the most part, been said before, though it is useful to have the observations of a further observer. What he says about religion is mostly new. Previous writers on the Nuer have given us only meagre and superficial information on this subject. It appears strange that it should be so, because the Nuer may be said to be a religious people. Fr. CRAZZOLARA first discusses the Nuer conception of God and their practices concerning him. His detailed account of sacrifice in this section is one of the best accounts we have of sacrifice among any African people. He then shows the part played by the conception of God in the social life of the people and in what respects it is a sanction of conduct, its moral significance. Special attention is given to the blood-feud, an unusually detailed account being provided of each step, from the act of homicide to the settlement of the feud. The author next deals with the various other spiritual beings of which Nuer speak and to which they make sacrifice, the spirits of the above or of the air and the spirits of the below or of the earth, and of their prophets and "owners". What is said here sheds much light on a most difficult problem of Nuer religious thought, that of the one and the many; for while each of these spirits is conceived of as a separate being, all of them, being thought of as refractions of the one God, share the same essence. There follows a section on the ghosts of the dead, who though they do not play nearly so important a part in the lives of the Nuer as their spirits, have some attention paid to them on ceremonial occasions, especially at mortuary ceremonies, and also if, as is sometimes thought to be the case, they cause misfortune to their living kinsmen. The final pages treat of the important Nuer concept of *thek* ("respect" or "tabu"), their totemic associations, witchcraft and magic, and ghouls.

The reviewer has covered the same ground as Fr. CRAZZOLARA and his book on Nuer religion is soon to appear. It will be found that his account confirms that of Fr. CRAZZOLARA with regard to matters of fact, but that there are differences of interpretation and emphasis. This is perhaps inevitable. The over-all impression given by the facts to one man can scarcely be exactly that given to another. It would take too much space to state here what these differences are. What can be said, however, is that it is as useful as it is rare to have two monographs on a people's religion by different hands, two impressions of different minds. The student gets a more balanced picture of a people if he can view them from two different angles. The reviewer can say further that this is one of the best accounts yet published of the religion of an African people and can pay tribute unreservedly to his old friend, its author, for his industry, his understanding, and his skill in presentation. This book will certainly be numbered among the few really good books on African religions.

E. E. EVANS-PRITCHARD.

Laman Karl. *The Kongo. I.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, IV.) VIII + 155 pp. in 4°. With 34 fig. and 1 portr. (Upsala) 1953. Price: £ 3.—.

Es ist ohne Zweifel ein großes Verdienst der beiden Herausgeber S. LAGERCRANTZ und B. SUNDKLER, das Werk des schwedischen Missionars KARL EDWARD LAMAN, der vom Jahre 1891 bis 1919 im Kongo weilte, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Es ist dies eine Zeit, in der die Zivilisierung des Landes noch nicht zu voller Entwicklung gelangte, so daß wertvolles ethnographisches Quellenmaterial gerettet erscheint. Im 1. Kapitel erhalten wir einen Einblick in den Lebensraum der Kongo-Sundi-Gruppe, in das Gebiet entlang der beiden Ufer des Kongo zwischen Stanley Pool und dem Atlantischen Ozean. Das 2. Kapitel behandelt die Geschichte der Kongo sprechenden Stämme vor der Ankunft des Portugiesen Escudeiro Diogo Cão im Jahre 1483, der mit dem alten Königreich Kongo die Fühlung aufnahm. Interessant ist die im Kongo geläufige Überlieferung, wonach die Kongo von einem weißen Häuptling abstammen, und LAMAN stimmt mit TORDAY und JOYCE überein, daß es sich hier vermutlich um einen Berberahnen handeln könnte. Als Ursprungsgebiet der Wanderung wird der Schari angenommen, von wo aus etwa um das Jahr 550 n. Chr. der Aufbruch in die Kassai-Provinz erfolgte. Unter den vielen geschichtlichen Ereignissen, Stammeswanderungen u. dgl. finden auch die hochbedeutsamen Yagastürme Erwähnung, die im 16. und 17. Jahrhundert das Gebiet zwischen Kongo, Kuango, Kunene und der Westküste in Aufruhr brachten. Weist einerseits die Ursprungssage der Kongo-Sundi nach dem Norden, näherhin nach dem Sudan, so führen uns die Yaga kulturhistorisch an das Zwischenseengebiet heran. (Das Kapitel, in dem sich LAMAN mit den Wanderungen der Yaga vor ihrer Ankunft in Angola beschäftigte, wurde bei Herausgabe des Werkes gestrichen). Für den nach Zusammenhängen suchenden Kulturhistoriker bieten diese beiden Komponenten bei einer Kulturanalyse wertvolle Fingerzeige. Das 3. Kapitel behandelt die Sundi im engeren Sinne, und das 4. Kapitel die Überlieferungen der ältesten Clane. Bei dieser Gelegenheit werden wir mit zahlreichen mütterrechtlichen Tendenzen vertraut gemacht, die gleichfalls für eine kulturhistorische Analyse von großer Bedeutung sind. Nachdem im 5. Kapitel noch einige kurze Clanlegenden mitgeteilt wurden, beginnt LAMAN im 6. Kapitel mit der eigentlichen ethnographischen Beschreibung der Bewohner. In den Kapiteln 7 bis 12 gelangen Nahrung, Körperpflege, und Schmuck, Haus und Siedlung, wirtschaftliche Verhältnisse, Handwerk und Handel zur Darstellung, kurzum die gesamte materielle Kultur des Volkes. Erwartungsvoll sehen wir der Fortführung dieses wertvollen Quellenwerkes entgegen — vorliegender Band erfaßt etwa ein Viertel des Manuskriptes — und im besonderen den Erläuterungen zu dem Text LAMANS, die von herausgeberischer Seite am Schluß des Werkes vorgesehen sind.

WALTER HIRSCHBERG.

Andersson Efraim. *Contribution à l'Ethnographie des Kuta. I.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, VI.) XXIII + 365 pp. in 4°. Avec 2 pl. et 38 fig. Uppsala 1953. ALMQVIST & WIKSELLS Boktryckeri AB. Prix: £ 6.

Ursprünglich war das Werk als ein Band gedacht, doch zwang die Fülle des Materials, das Werk in zwei Bände aufzugliedern. Der vorliegende 1. Band beinhaltet im 1. Kapitel eine geographische und historische Skizze der Kuta oder Kota samt ihren Unterstämmen (Ndasa, Mbamda, Songwa, Imwanda, Ndambomo, Ngomo, Tumbili, Nzabi, Osama u. a. m.), ihren Ursprung und ihre Wanderungen. Das 2. Kapitel ist der materiellen Kultur gewidmet (Haus und Siedlung, Hausrat, Körperpflege, Schmuck, Kleidung, Handwerk, Kunstgewerbe, Handel und Geldwesen); das 3. Kapitel führt als Titel Familie und Gesellschaft (Geburt und Kindheit, Pubertätsriten der Knaben und Mädchen, Beschneidung, Hochzeit und Tod). Das 4. Kapitel behandelt die soziale und

politische Organisation (Clan und Stamm, Häuptlingswesen, Waffen und Krieg); das 5. Kapitel die Geheimgesellschaften (Männer- und Frauenbünde); das 6. und 7. Kapitel sind dem Geheimbundwesen in Westafrika gewidmet und im 8. Kapitel versucht der Verfasser, den Kulturkreisgliederungen H. BAUMANNs und S. LAGERCRANTZ im wesentlichen folgend, die kulturgeschichtliche Stellung der Kota zu umreißen. Das durch eigene Feldarbeit gewonnene Material erhält, in den breiten Rahmen kulturgeschichtlicher Zusammenhänge hineingestellt, auf diese Weise seine kulturhistorische Vertiefung und zeigt zugleich, in welcher eingehender Weise sich der Verfasser in die kulturgeschichtliche Problematik Afrikas hineingearbeitet hat. Die zur Ogowe-Gruppe gehörigen Kuta oder Kota (zwischen Kongo und Ogowe) sind typische Waldbauern mit allen sich daraus ergebenden, zumeist umweltbedingten Folgerungen. Die Kulturformel H. BAUMANNs für dieses Gebiet: Hyläische Kultur, altnigritische Kultur, steppenjägerische Einschläge; mutterrechtliche Bantukultur längs des Kongo und an der Gabunküste. Umwelt: Regenwald. Rasse: Urwaldrasse (palänegrid) — bewährt sich auch bei EFRAIM ANDERSSON. Interessant sind die vielen nach dem Sudan und nach Nordafrika (Alt-mittelmeerkultur) hinweisenden neusudanischen und altmediterranen Kulturelemente, die die Kota aus dem Sudan in ihre hyläische Heimat mitgenommen hatten.

WALTER HIRSCHBERG.

Prins A. H. J. *East African Age-Class Systems. An Inquiry into the Social Order of Galla, Kipsigis and Kikuyu.* VI + 136 pp. in 8°. With 23 diagrams and 2 maps. Groningen, Djakarta 1953. J. B. WOLTERS. Price: fl. 7.90.

Dem Autor liegen weniger kulturhistorische Fragen am Herzen, viel mehr bewegt ihn die Absicht, eine eingehende Beschreibung und Erklärung der verschiedenen ostafrikanischen Altersklassen-Systeme zu geben. Daraufhin werden Galla, Kipsigis und Kikuyu untersucht, die Vertreter dreier verschiedener Völkergruppen, der Ost-Hamiten (Galla), der Nilotohamiten (Kipsigis) und der Nordost-Bantu (Kikuyu). Verallgemeinerungen, wie z. B. von einem „hamitischen Altersklassensystem“ oder einem „Bantu-Neger-Altersklassensystem“ zu sprechen, hält der Verfasser für verderblich, aber auch Begriffe wie „Hamitisierte Bantu“ sind nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen. Viele der sog. hamitisierten Bantu gemeinsame Elemente können unter Umständen auch durch eine Bantuisierung der Hamiten erklärt werden. Im allgemeinen darf, was die Altersklassensysteme betrifft, gesagt werden, daß zwischen Nordost-Bantu und Hamiten mehr Gemeinsamkeiten bestehen, als etwa zwischen den Nordost-Bantu und den Ost-(Nord-) Bantu, die doch der gleichen Sprachfamilie angehören. In der Einleitung finden wir eine kurze Charakteristik der drei behandelten Stämme, im 2. Kapitel steht das Problem zur Diskussion. Es werden hier hauptsächlich terminologische Fragen abgehandelt. Das 3. und das 4. Kapitel sind der eingehenden Beschreibung der einzelnen Systeme gewidmet, während das 5. Kapitel die Deutung dieser Systeme gibt, zunächst die historische, dann die soziologische. Zum Unterschied von der Altersklassenorganisation der Nuba und nilotischer Stämme, die, wie NADEL zeigte, mit dem Jünglingsalter und dem Kriegswesen in Verbindung steht, umfaßt die Altersklassenorganisation in unserem Gebiet die gesamte männliche Bevölkerung oder zumindest ihren größten Teil und zwar von frühester Jugend bis in das hohe Alter. Sie kommt einer Rangstufenordnung gleich, die nicht allein die Jünglinge erfaßt, sondern einer gesellschaftlichen Schichtung und der gesellschaftlichen Stellung des einzelnen die Wege weist. Bibliographie, Index und zwei Stammeskarten beschließen das Buch.

WALTER HIRSCHBERG.

Pettersson Olof. *Chiefs and Gods. Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship.* (Studia Theologica Lundensia, 3.) 405 pp. in 8°. With 1 map. Lund 1953. C. W. K. GLEERUP. Price : Kr. 30.—.

In sehr tiefeschürfender und klarer Form und auf reiches Quellenmaterial sich stützend untersucht der Verfasser die Stellung des Häuptlings (Königs) bei den Südost-Bantu (Nguni, Tonga-Ronga, Sotho-Cwana, Venda-Shona). Einleitend wird kurz auf FRAZER verwiesen, der bekanntlich als erster den Fragenkomplex des sakralen Königtums systematisch erforschte. FRAZER betonte das magische Element. Ferner werden die Arbeiten von SELIGMAN, ROSCOE und DRIBERG angeführt, die sich aber nicht mit Südafrika beschäftigten, ebenso auch MEEK und EVANS-PRITCHARD. Von ethnologischer Seite aus gesehen behandelte IRSTAM das Problem. Da nach Meinung des Verfassers vorliegenden Werkes das südostafrikanische Häuptlingstum nur vom sozialen und vom religiösen Standpunkt aus gesehen richtig beurteilt werden kann, untersucht OLOF PETERSSON zunächst die gesellschaftlichen Verhältnisse bei den Südost-Bantu, um von da aus schließlich zum Verständnis des in erster Linie im Religiösen wurzelnden südostafrikanischen Häuptlingstums zu gelangen. (Eine klare Trennungslinie zwischen Religion und Magie läßt sich nach PETERSSON bei den Südost-Bantu nicht ziehen). — Kennzeichnend für das südostafrikanische Häuptlingstum ist sein patriarchaler Charakter. Der Häuptling ist der „Vater“ des Stammes, er ist kein Despot, sondern ein *primus inter pares*. Der Häuptling ist die bindende Kraft des Stammes, um ihn kursiert das ganze Stammesleben, er repräsentiert den Stamm. Sein Amt ist erblich. Der älteste Sohn ist Thronanwärter. Der neuerwählte Herrscher mußte von den Ahnen gebilligt und als rechtmäßiger Nachfolger des verstorbenen Herrschers anerkannt werden. Er hatte die Kontinuität mit der Vergangenheit zu wahren, er erhielt die Machtinsignien, die seit Generationen schon im Besitz der Stammeshäuptlinge sich befanden, und zu den Krönungsfeierlichkeiten gehörten auch die Opfer an die Ahnen. Das Häuptlingstum ist zutiefst im Ahnenkult verwurzelt. Der Häuptling ist Leiter der nationalen Kulte, er ist der Hohe Priester seines Stammes, und er ist durch und durch abhängig von seinen Ahnen. In der Eigenschaft als „Vater des Stammes“ veranstaltet der Häuptling die Ackerfeste (Saat- und Erntefeste). Die Regenzeremonien werden vom Häuptling ausgeführt, der seinen Ahnen zu opfern hat. Opfer sollen die Ahnen gnädig stimmen, damit sie auch im Kriege helfen, und auch die mit dem Ahnenkult letztthin in Verbindung stehenden Initiationszeremonien stehen unter der direkten (und oft indirekten) Aufsicht und Führung des Häuptlings. Die verstorbenen Häuptlinge werden als Nationalgötter verehrt und spielen eine wichtige Rolle im Staatskult. Die Häuptlingsgräber werden zu Stammesheiligtümern. Unwichtig ist dagegen seine Verbindung mit dem Höchsten Wesen. Als Führer des Stammeslebens und als Repräsentant der Nationalahnen erscheint der Häuptling auch als höchster Schirmherr der offiziellen Magie. Die magischen Riten und Medizinen stammen von den Ahnen her; eigene Medizinemänner vollziehen die magischen Handlungen und Zeremonien. Nur den Shona-Häuptlingen kann eine engere Verbindung mit dem Monde nachgesagt werden, während bei allen südöstlichen Bantustämmen eine enge Beziehung des Häuptlings zum Feuer besteht, ohne daß damit von einem eigentlichen Feuerkult gesprochen werden darf. Ein gemeinsamer Zug aller Südost-Bantu (mit Ausnahme der Tonga-Ronga) ist auch die Inverbindungsetzung des Häuptlings mit den Rindern. Auch dieser Sitte rühmt PETERSSON Ahnencharakter nach. Als Opfertiere stellen die Rinder die Verbindung mit den Toten her, und oft liegen die Gräber der Häuptlinge im Rinderkraal. — Die eigentliche Religion der Südost-Bantu ist der Ahnenkult. Ihm gegenüber tritt die Bedeutung der höchsten und der himmlischen Wesen stark zurück. Der Ahnenkult beherrscht bei den Südost-Bantu das soziale wie das religiöse Leben und damit auch das Häuptlingstum. — Fragen kulturhistorischer Beziehungen werden in diesem Buche nicht behandelt, obwohl das Thema dazu lockt. Wie nicht anders zu erwarten, sehen wir gerade im Häuptlingstum (nicht nur) der Südost-Bantu die Nachwirkungen politisch-kultureller Kräftezentren, die in den verschiedenen auf der Nord-Süd- und Ost-West-Achse liegenden Reichen zu suchen sind. Wir denken

da z. B. an die Rolle Meroës und Napatas in dieser Frage, an die Hima-Reiche im Norden und an das Monomotapa-Reich im Süden. In diesem Zusammenhang wäre auch der verschiedenen maternalen Züge zu gedenken, wie sie auch bei den Südost-Bantu zu finden sind (Stellung der Königin-Mutter, weibliches Herrschertum, Frauenkulte, weibliche Gottheiten, wie z. B. *Inkosazana*, die Himmelskönigin, bei den Zulu) trotz des so ausgesprochen patriarchalen Charakters ihrer gesellschaftlichen Struktur. Schließlich ist auch das im Ahnenkult wurzelnde sakrale Königtum diesen Staaten durchaus eigentümlich.

WALTER HIRSCHBERG.

Rowe John Howland. *Max Uhle, 1856-1944. A Memoir of the Father of Peruvian Archaeology.* (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 46, No. 1.) 117 pp. in 8°. With 14 pl. Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press. Price: \$ 1.75.

„Von MAX UHLE sind die Grundlagen für andine Archäologie zwischen 1892 und 1905 gelegt worden ... Als UHLE sein Werk begann, fehlte es der amerikanischen Archäologie nach völlig an Gründlichkeit ... UHLE war es, der als erster die neuzeitlichen Prinzipien für Stratigraphie und Stufenfolge an dingliche Kulturgüter auf und aus amerikanischem Boden angelegt und diese zu einer chronologischen Aufreihung geordnet hat. Das ist bloß ein Teil seines Lebenswerkes; aber gerade der wird wahrscheinlich am längsten in der Erinnerung wach bleiben. UHLE hat im westlichen Südamerika mehr Feldforschungen durchgeführt als sonst irgend jemand. Das meiste davon war archäologische Tätigkeit, einige Arbeiten sind ethnologischer Art oder Analysen von Indianersprachen. Er war dermaßen um das Einsammeln von mehr und immer mehr Tatsachen bemüht, daß das meiste davon nicht zur Veröffentlichung gelangte. Reichhaltige von ihm stammende Sammlungen [archäologischer Gegenstände] werden in Philadelphia, Berkeley, Berlin, Quito, Lima und Santiago, solche geringeren Umfanges in Göteborg und São Paulo aufbewahrt; der Großteil derselben ist in detaillierten Katalogen und vorläufigen Berichten in Briefform dokumentiert. Andere Aufzeichnungen und manche unveröffentlichte Manuskripte liegen in Berlin ...“ (p. 1). Mit diesen Sätzen leitet der Verfasser seine Schilderung von MAX UHLES Leben und Werk ein. Es drängt ihn die Erwartung, daß diese inhaltsreiche Monographie „zu Forschungen auf demselben Gebiet anregen und dabei mithelfen werde, einigermaßen das Unternehmen zu vervollständigen, das UHLE selbst nicht abgeschlossen hat“ (p. 1). Diese klaren Sätze machen den Aufbau der vorliegenden Abhandlung ersichtlich.

Am Anfang steht das aus mannigfaltigen Einzelheiten zusammengefügte Bild von der Persönlichkeit und dem Lebenswege des Mannes, der sich mit einem rastlosen Schaffen zum Begründer und eigentlichen „Vater“ der wissenschaftlichen Archäologie in Südamerika emporgearbeitet hat. Der Verfasser eröffnet das Vorwort zu seinem Buch mit der Erklärung: „Zu meinem Bedauern bin ich mit MAX UHLE niemals zusammengetroffen“. Im Gegensatz dazu kann der Referent sich dessen rühmen, als blutjunger Anfänger durch vier Jahre (1912-1916) mit M. UHLE in gemeinsamer Arbeit beim Aufbau des neuen Museo Arqueológico in Santiago de Chile zusammengestanden und von ihm sowohl in die Museumspraxis als auch in die eigentliche Feldforschung eingeführt worden zu sein. Sehr lebenswahr erscheint hier die Persönlichkeit M. UHLES gezeichnet. Unterstreichen möchte der Referent jene Stellen, die UHLES Eifer bei seinen Grabungsarbeiten rühmen. Tatsächlich hat ein heiliger Eigensinn ihn bei seinen Forschungen gedrängt, so daß seine Grabungen mit fanatisch schnurgerader Zielstrebigkeit durchgeführt wurden. Sein ganzes Verhalten ließ ihn in den Augen fernstehender Beobachter zuweilen als einen „aufbrausend polternden Sachsen“ erscheinen — wie solche in seiner engeren Heimat sehr selten sind; tatsächlich galt sein Übereifer in Diskussionen seinem Bemühen um richtiges Verstehen seiner Forschung und seiner davon abgeleiteten Schlußfolgerungen.

Geht man die lange Liste der Titel aller von M. UHLE veröffentlichten Abhandlungen durch (pp. 26-46), so kann man nur staunen, daß diese alle neben den zeitraubenden Grabungen zustande gekommen sind. Die aufschlußreichen und völlig neuen Orientierungen auf Grund seiner Forschungen eingehend zu erörtern, ist hier nicht der Ort; G. KUTSCHER hat versprochen, sie darzustellen¹. Selbstverständlich hat manches in der von UHLE erstmalig angewandten Methode inzwischen verbessernde Änderungen erfahren; anderes wieder — wie erst neuestens betont wurde — z. B. „the horizon style concept, first introduced into Andean archeology by MAX UHLE . . . has amply proved its utility in that area“². UHLE selbst hat die Deutung und Wertung seiner Entdeckungen in vier längeren Abhandlungen niedergelegt, deren vollständiger Text in engl. Übersetzung hier eingefügt wurde. Den Abschluß der ganzen biographischen Schilderung bilden Briefe UHLES an Mitarbeiter bzw. Spezialisten.

Wiederholt ist über MAX UHLE und sein Schaffen mehr oder weniger ausführlich geschrieben worden³. Indes, wer eine dermaßen umfangreiche und peinlich genaue Biographie von der Art der vorliegenden über sein Grab hinaus nachgesandt erhält, dessen Leben ist gekennzeichnet von einer ungewöhnlichen Inhaltsfülle, in welcher Dauwerte liegen. An der Kreuzung von zwei breiten Überlandsstraßen vor den Ruinen von Pachacamac wurde dem Referenten im August 1954 die Stelle gezeigt, an welcher die peruanische Regierung ein Denkmal zu errichten plant, das die Aufschrift erhalten soll: „A MAX UHLE la República peruana“. Über seinen Entdeckungen leuchtet bereits ein „Aere perennius“.

MARTIN GUSINDE.

Friede Juan. *Los Andakí, 1538-1947.* Historia de la aculturación de una tribu selvática. 304 pp. in 8°. Con 4 mapas. México-Buenos Aires 1953. Fondo de Cultura Económica.

Nahezu gleichzeitig werden den Amerikanisten zwei Abhandlungen beschert, die je eine längst dahingeschwundene Eingeborenengruppe im heutigen Kolumbien zum Gegenstand haben; und ungewöhnlich dabei ist, daß aus bloß schriftlichen Quellen eine jede dieser beiden Gruppen sozusagen in ihrer ursprünglichen Daseinsweise vorgeführt wird. Hier steht zur Besprechung das Buch über die Andakí-Indianer; früher (Anthropos 49, p. 1152 f.) haben wir die von LOUIS GHISLETTI zusammengestellte wertvolle Monographie über die Mwiska gewürdigt.

Eigentlich sagt unser Verfasser nichts Neues, wenn er auf die Bedeutung zahlloser für die Ethnologie noch nicht ausgewerteter Manuskripte in Archiven sowie auf Akten, Register und Ähnliches bei behördlichen Stellen hinweist (pp. 7-9). Gar mancher Fachmann, wie ich selbst, erkennt als dringendstes Gebot des Augenblicks in letzter Stunde, daß unverzüglich alles Kulturgut der heute noch lebenden Primitiven in methodischer Feldforschung sicher geborgen werde, bevor es von unserer überall rasend eindringenden Technik modernster Prägung unwiderbringlich niedergewalzt wird. Eine solche Zielsetzung schmälert keineswegs den bleibenden Wert der mühevollen Arbeit, die unser Verfasser in lokalen und nationalen Archiven sowie im Archivo General de Indias geleistet hat. Seine Absicht war es, eine „Geschichte der Akkulturation der Andakí-Indianer“ vorzulegen (p. 10); was gleichbedeutend ist mit einer kritischen Darstellung der Geschehnisse seit dem Eindringen der Spanier bis herauf in unsere Tage. Drei geschichtliche Perioden heben sich deutlich ab. Die Eingeborenen siedelten ursprünglich

¹ Cf. die Ankündigung: *American Anthropologist* (Menasha, Wis.) 50. 1948. p. 722.

² PHILIP PHILLIPS and GORDON R. WILLEY: *Method and Theory in Archeology: An Operational Basis for Culture-Historical Integration.* *Amer. Anthropologist* (Menasha, Wis.) 55. 1953. p. 625.

³ Cf. beispielsweise GERDT KUTSCHER: *Max Uhle zum Gedächtnis.* *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Bonn) 18. 1944. pp. 1-8.

im Flußbereich des oberen Magdalena-Stromes. Von Anfang an galten sie als unbezähmbare, widerspenstige Gegner, die ihr Gebiet mit Todesverachtung gegen die eindringenden Angreifer verteidigt haben. Einzelnen Gruppen ist es gelungen, im östlichen Waldbereich gute Deckung zu finden. Schließlich haben auch die wenigen Überlebenden ihre kulturelle Eigenart und völkische Selbständigkeit eingebüßt.

Als besonders wertvoll für den Amerikanisten erachten wir die teilweise detaillierten Mitteilungen über den Wohnraum und den gesamten Kulturbesitz einschließlich Sprache der Andakí, sowie über die ihnen benachbarten Volksstämme. Sie machen den ersten Teil dieses Buches aus (pp. 17-144), der mit „Antropología histórica“ überschrieben ist. Wie eine Tautologie spricht diese Ausdrucksweise an; ist doch „Antropología“, hier stellvertretend für „Ethnologie“, ein Zweig der menschlichen Kulturgeschichte. Dem zweiten Teil, der diese „Indianer unter der Herrschaft der Weißen“ schildert (pp. 147-264), folgt, als letzter Abschnitt, der Nachdruck mehrerer alter Dokumente, die den vorausgegangenen Schilderungen als Grundlage gedient haben bzw. sie erweitern.

Diesen fortschreitenden Prozeß der Abwandlung der Andakí-Indianer von einer urchümlichen primitiven Volksgemeinschaft her zu den als unfreie Landarbeiter und niedere Handwerker zurückgebliebenen kümmerlichen Resten, nämlich „la reducción del indio ‘salvaje’ al estado de indio ‘civilizado’, y el desplazamiento del indio ‘civilizado’ por el blanco o mestizo“, beurteilt unser Verfasser als „aculturación“. Diesem Ausdruck legen die Ethnologen im weiten angelsächsischen Sprachkreise einen davon abweichenden Sinn bei; sie meinen damit den Werdegang zu einer neuen Kulturform, die aus Vermischung der den Primitiven ursprünglichen mit der neuzeitlichen entstanden ist. Einmal nähert sich unser Verfasser dieser Deutung, wo er als „verdadera aculturación“ eine „fusión de las culturas o mutuas influencias“ angibt (p. 120).

Oft und oft weist er hin auf die Ziele und Methoden der Conquista, auf die offiziellen Bestimmungen der Krone in Madrid und das willkürliche, eigensüchtige Schalten der nahezu jeder Kontrolle entzogenen Eroberer. Das alles bestätigt für den Raum um den oberen Río Magdalena, was aus andern Teilen des kolonialen Amerika längst bekannt und, teils billigend teils als Verbrechen beurteilt worden ist. Verwiesen sei hier bloß auf die grundsätzlichen Bewertungen in G. FRIEDERICI, Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer (3 Bde. Stuttgart-Gotha 1925/36). Was damals geschehen ist, läßt sich durch wiederholtes humanitär gefärbtes Klagen eben nicht mehr ungeschehen machen. Im Verhalten der Stärkeren gegenüber den Schwächeren ist die Menschheit im großen und ganzen durch dergleichen Schilderungen ebenso wenig wie durch klangvolles Theoretisieren über und um Menschenrechte erkennbar besser geworden (cf. ALEJANDRO LIPSCHUTZ, El Indo-americanismo y el problema racial en las Américas. Santiago de Chile 1944). Das bezeugen, neben andern Erscheinungen in der Gegenwart, die zahllosen grauenhaften Geschehnisse beim Zusammenstoß zivilisierter Nationen seit Ende des letzten Weltkrieges bis zur Stunde.

MARTIN GUSINDE.

Quisumbing Eduardo. *Medicinal Plants of the Philippines.* Republic of the Philippines, Department of Agriculture and Natural Resources. Technical Bulletin 16. 1234 pp. Manila 1951. Bureau of Printing. Price: Pesos 12.— (U. S. \$ 6.—).

This somewhat belated note is meant to direct the attention of ethnologists, in particular ethnobotanists, to a pioneering work. QUISUMBING's book is considered by botanists to be the best in the field for the Philippines. But its importance reaches beyond the botanical and medical sphere. The author remarks: "In their investigations of our medicinal herbs, our physicians will do well to keep an open mind and listen with respect to the claims put forth by the humblest *herbolario*" (p. 38). This advice

holds good also for ethnologists and folklorists. Herb doctors are found among all strata of the simple folk of the Philippines, Christian and non-Christian, including the Negritos ¹.

The book of QUISUMBING, who is Director of the National Museum in Manila, is an indispensable guide in ethnobotanical observations and studies. It contains information on the botanical as well as curative properties of altogether 858 species of medicinal plants (p. 46). Besides the scientific names, the author gives the names of the plants, as far as they were available, in the various languages and dialects of the Philippines. It is the hope of Dr. QUISUMBING that not only botanists, but also ethnographers will contribute to the complementing and perfecting of this work which he began nearly thirty years ago ².

RUDOLF RAHMANN.

Vanoverbergh Morice. *Songs in Lepanto-Igorot as It is Spoken at Bauko.* (Studia Instituti Anthropos, Vol. 7.) 141 pp. in 4°. Vienna-Mödling 1954. St. Gabriel's Mission Press. Price : Sfr. 19.—.

The Lepanto-Igorot, or Kankanay, inhabit, roughly speaking, a section of the southern part the Mountain Province of Luzon. According to Father VANOVERBERGH's estimate they number altogether approximately 40 000 souls, about one fifth of whom are found in the municipality of Bauko.

Father VANOVERBERGH's linguistic and ethnographic studies of the Lepanto-Igorot are one part of the trilogy constituting his astounding scientific side-work. The two other parts are his Negrito ¹ and Isneg ² studies.

It was as far back as 1918, that VANOVERBERGH sent to the late Father WILHELM SCHMIDT a manuscript of 736 pages, entitled "Songs in Lepanto-Igorot as It is Spoken at Bauko". It contained the Lepanto text as well as an English translation, together with some explanations, of the different kinds of songs that are found among the Kankanay. Many of these songs are (were) used during the religious sacrifices. Others are mourning or wedding songs ; others again swinging (love) songs or such as are sung on divers occasions. Between the years 1919-1949 about two thirds of this vast material appeared in Anthropos, in a total of ten articles ³. The last third is finally being published in the present monograph. It comprises 229 songs of various character, "used universally, by men and women, old and young, rich and poor, at work or at play, to praise a hero or to relate an ordinary story, to court a girl or to rock a child to sleep" (p. 21).

It may be mentioned especially that alternating (antiphonal) songs are numerous among the Kankanay. This kind of song is widely distributed in the Philippines, but its exact occurrence and characteristics are still to be investigated ⁴.

¹ We owe to ROBERT B. FOX an outstanding ethnobotanical study on the Pinatubo Negritos of Zambales. It is his work "The Pinatubo Negritos. Their Useful Plants and Material Culture". The Philippine Journal of Science 81. 1952. pp. 173-414.

² Attention is here also drawn to the publication of the first fascicle (first in time, not in order) of the "Proceedings of the Eighth Pacific Science Congress of the Pacific Science Association", Quezon City and Manila, 1953. It is Volume IV A, Botany, Symposium on Medicinal Plants. 209 pp. Published by the National Research Council of the Philippines, Quezon City 1954.

³ See reference to literature in MORICE VANOVERBERGH, "Negritos of Eastern Luzon", Anthropos 33. 1938. p. 907.

⁴ See Publications of the Catholic Anthropological Conference, III, 1-4, Washington, D. C., 1932-41. Furthermore : "Religion and Magic among the Isneg". Part I : "The Spirits", Anthropos 48. 1953. pp. 71-104 ; Part II : "The Shaman", pp. 557-568 ; Part III : "Public Sacrifices", ibid. 49. 1954. pp. 233-275 ; and "Isneg Riddles", Folklore Studies 12. 1953. pp. 1-95 ; there, p. 4, further literature. The Isneg inhabit the northernmost part of the Mountain Province and the northeast corner of the Province of Abra.

⁵ See details on p. 11 of the monograph.

⁶ As concerns the Malay islands, E. M. LOEB, in his study "Courtship and the Love Song" (Anthropos 45. 1950. pp. 821-851) mentions the existence of alternating

The "Songs" are only a fraction of VANOVERBERGH'S Lepanto studies. Of the other publications his Grammar (1917) and Dictionary (1933) deserve special mentioning ⁵. The preparation (not publication) of these two works preceded the gathering of the Lepanto tradition, and the former task, in its turn, prepared the author for the latter.

Father VANOVERBERGH states in the preface to this volume that his purpose in the careful collection of the fast disappearing lore of the Lepanto-Igorot was to allow ethnologists to draw from that collection "ample conclusions and deductions about their religion, morals, habits, etc." (p. 15). He has achieved his aim with an exactness, thoroughness, and comprehensiveness that merit highest commendation. Ethnologists (including ethnopsychologists), linguists, and folklorists find a rich mine to exploit in the numerous Lepanto (and Isneg) publications of this great missionary-fieldworker.

RUDOLF RAHMANN.

Thomson R. *A Survey of Community Development*. With Notes on Organization and Method. VII + 88 pp. in 4°. Port Moresby, Papua 1952. Reproduced by the South Pacific Commission on behalf of the Department of Education, Papua and New Guinea. (Draft-Restricted.)

On the assumption that primitive peoples everywhere in the world present the same basic needs and wants for their existence, the writer has compiled a summary of the functioning of the modern phenomenon of Community Development among such native communities — mainly Africans — which reveal in many ways a cultural setting similar to that of the people of the Territories of Papua and New Guinea. The ideas and principles underlying such development schemes as well as the testing of techniques in how to make them a palpable success, should therefore merit the attention of everyone who is thinking of improving living conditions among the people of New Guinea. — Statements and synthetic conclusions in the paper are based on documentary material that is added to each chapter.

The compiled survey should be rather instructive for the student who wants to become conversant with the organization and methods of such community development in different parts of the world. It could also be a guide for the qualified fieldworker, showing him how to tackle problems and settle difficulties in connection with the introduction of development schemes in areas of various cultural settings.

Judging from the scope and space the author devotes to formal educational programmes in his paper, one might suppose that he wishes to stress the importance of the school in community work. He shows how, especially in Africa, elementary schools and vocational training schools provide the psychological and social foundation for further education on a community scale, such as adult literacy, agricultural and health training schemes, community cultural centres, co-operative societies and others. In other words, community development must be inaugurated and carried on by trained leaders from the respective communities. Examples of this idea are given in the text with reference to a teacher's training school at Garike School in Nigeria. The aims of that school, as illustrated from the examination papers of candidates who have completed the course there, are excellent and could be adopted for similar training schools in the Territory.

Community development passed through various experimental stages in the Territory prior to Mr. THOMSON'S paper. There are no doubt problems and difficulties

love songs only for the Batak of Sumatra (p. 834 f.) He, however, limited his study to the tracing of "the spread of the courtship complex in connection with the spread of *cattle cultures*" (p. 821, *italics supplied*).

⁵ See list of "Other works on the Lepanto language and culture" on p. 12 of the monograph.

still to be solved which are peculiar to this country. The paper attempts however to make clear that the aim of all such developments should be to help the people of New Guinea to better themselves. The people must first become "development-conscious". What is the use of erecting a school somewhere and starting with a literacy course before the people can see the need of becoming literate? Further, what is the use of teaching the people to read and write in their vernaculars, unless they are also provided with reading material? But without literacy any other development on a community scale will be a failure. The literary language for the Territory could be either the fairly well-known pidgin English, enriched with concepts and modern expressions from the English language, or English itself.

Finally, the material means and the personal interest which the natives are willing to contribute towards a development scheme in the community should decide the time and place where it can be introduced with the best hope of success. Above all, men from outside will always be in demand as conscientious fieldworkers, practical planners and sincere helpers and advisers, men who regard this kind of occupation as a vocation rather than as just another job.

JOHN NILLES.

Simpson Colin. *Adam with Arrows*. Inside New Guinea. 240 pp. in 8°. With 12 fig., 22 pl., and 5 maps. London and Sydney 1954. ANGUS & ROBERTSON. Price: 21 s.

Generally speaking the book follows the lines of well-known pioneer works on New Guinea by writers such as I. L. IDRIES, J. HIDES, FRANKE CLUNE, M. LEAHY and others. In particular, the author is concerned with bringing to light the history of pacification of and the administering of white man's law and order to some groups of peoples of T. N. G. known for their particularly truculent character, i. e. the famous Kukukuku and the people of Telefolmin.

Not only Government records and Officers' diaries or hearsay stories are the background of this pleasant reading but also firsthand experience from patrols through those areas in the interior of the country. Apart from some references taken from Miss BLACKWOODS' writings about her fieldwork among the Kukukuku the writer makes general statements on social settings of the people which he cannot possibly claim to be the point of view of a trained anthropologist. One chapter of the book gives a good record summary of what scientists so far have stated about groups of so-called Pygmy peoples in N. G. The work of the missions is definitely valued from the viewpoint of material and psychological expediency. Missionary activities however should not be judged and measured only by the "do ut des" ethical principles.

The author passes judgment on the Government plans of bringing the whole of T. N. G. under control by the middle of 1955, and also the question of whether or not the "savages" of N. G. should be given the benefits of Western civilisation. Whoever has had any experience of the country will consider most of his proposals as sound and realistic.

JOHN NILLES.

Der Große Brockhaus. Sechzehnte, völlig neubearb. Aufl. in 12 Bänden. 5. Band : Gp - Iz. 794 pp. in 4°, ill. Wiesbaden 1954. F. A. BROCKHAUS. Subskriptionspreis : Ganzleinen DM 39. —, Halbleder DM 46. —. — Innerhalb zwei Jahren ist nun bereits der 5. Band der neuen, auf 12 Bände berechneten Auflage erschienen. Fast 30 Seiten sind darin dem griechischen Volke, seiner Geschichte und Kultur eingeräumt, etwa gleich viel den Stichwörtern Großbritannien und Italien (einschl. Italienische Kunst und Italienische Musik). Von außereuropäischen Ländern und Völkern sind besonders aus-

fürhlich behandelt Hinterindien, Indianer, Indien, Indochina, Indonesien, Iran, Israel, von bedeutenden Religionen Hinduismus und Islam. Alle größeren Artikel sind reichlich durch (teilweise farbige) Tafeln illustriert. Von ethnologischem Interesse sind z. B. auch folgende Artikel, die zwar am ausführlichsten Europäisches behandeln, aber doch darüber hinausgreifen: Grab, Haartrachten, Halsschmuck, Haus, Himmel. Nicht unerwähnt bleiben soll auch die gedrängte Zusammenfassung des heutigen Standes der Forschung über Indogermanen und Indogermanische Sprachen. (J. H.)

Der Große Herder. 5., neubearb. Aufl. von HERDERS Konversationslexikon. 5. Band: Italiker bis Lukrez. (VIII pp. +) 1520 Sp. in 4°, ill. Freiburg i. Br. 1954. Verlag HERDER. Preis: Leinwand sFr. 49.20. -- Bei aller Gedrängtheit der Darstellung bringt auch dieser Band wieder reiche Informationen über Kulturgeschichtliches. Für Allgemeines und Grundsätzliches kommen besonders die Stichwörter Kultur, Kunst, Literatur (und ihre Zusammensetzungen) in Betracht, für europäische Kulturgeschichte Artikel wie Kaisertum, Kelten, Lehnswesen, Liberalismus. Von außereuropäischen Religionen sind Konfuzianismus und Lamaismus eingehender behandelt. Besonders genannt sei auch der ausführliche Artikel Juden. Angaben von speziell ethnologischem Interesse finden sich z. B. unter den Stichwörtern Kirgisen, Korea, Lappen, Libyen. Gesamtanlage und Ausstattung (besonders Bebilderung) sind vorzüglich, wie bei den früheren Bänden. (J. H.)

Albright W. F. *De l'Age de la Pierre à la Chrétienté*. Le monothéisme et son évolution historique. Trad. de l'anglais par M.-TH. BARRELET-CLÉMENTEL. Préf. d'ANDRÉ PARROT. (Bibliothèque Historique.) 303 pp. in 8°. Paris 1951. PAYOT. Prix: frs. 750.—. — Le grand ouvrage de synthèse de W. F. ALBRIGHT, paru d'abord en 1940, et dont la traduction allemande a été mentionnée dans cette revue (*Anthropos* 47. 1952. pp. 1044-1048), est maintenant accessible aussi au public français dans une traduction bien faite (à part quelques erreurs de peu d'importance, voir ci-dessous). Celle-ci est enrichie d'une préface d'ANDRÉ PARROT, qui met en relief le mérite scientifique, tout à fait extraordinaire, de l'auteur (pp. 5-7), et d'un tableau chronologique, établi par W. F. ALBRIGHT lui-même, en 1951 (pp. 298-301). Les notes et le registre alphabétique qui occupaient à peu près un cinquième de l'édition allemande (pp. 401-492) ont été omis ici, ce qu'on peut regretter, mais ce qui était peut-être inévitable, vu le caractère de la collection. Les pages 9 à 297 rendent en entier les six chapitres du texte, avec de légères modifications faites par l'auteur lui-même. (Par contre, il faudra certainement attribuer à l'imprimeur ou au traducteur la déformation de quelques noms, par exemple p. 125 RICHTOFEN au lieu de RICHTHOFEN, LEHMAN au lieu de LEHMANN, ainsi qu'une faute plus fâcheuse, qui se trouve à la p. 123: « Ces dieux supérieurs peuvent être tous puissants » (au lieu de « dieux suprêmes » et « tout-puissants »!; la traduction allemande dit en effet correctement: « Diese Hochgötter können allmächtig sein. » [p. 169]). Une addition importante concerne les sectaires juifs, connus maintenant par les documents de la Mer Morte (pp. 277-279). Ce qui est plus remarquable du point de vue ethnologique, ce sont les précisions faites au sujet de L. LÉVY-BRUHL et de sa théorie sur la mentalité primitive (comparer ici, les pages 86-88 et 122-123 aux pages 117-118, 167-168 et 421 de la traduction allemande). Dans l'édition française, ALBRIGHT tient largement compte des critiques formulées contre le « prélogisme » par un grand nombre d'ethnologues ainsi que l'évolution de la pensée de LÉVY-BRUHL lui-même, attestée par ses notes personnelles qui ont donné lieu à une publication posthume en 1947. On peut espérer que les résultats remarquables de quarante ans de travail scientifique qui se trouvent condensés dans ce livre attireront, grâce à cette nouvelle traduction, l'attention d'un public encore plus vaste. (J. H.)

Kunhenn Paul. *Pygmäen und andere Primitiv-Völker*. Kosmos-Bändchen. 80 pp. in 12°. Stuttgart 1952. FRANCKH'sche Verlagshandlung. Preis DM 2.15. — In einer nahezu sich einschmeichelnd freundlichen Redeweise ist dieses Bändchen abgefaßt, das, für jedermann leicht verständlich, die Daseinsweise, das Fühlen und Denken, schließlich das Schicksal (seit Berührung mit dem Europäertum) einiger Volksstämme auf der sehr niedrigen Stufe des Sammelns und Jagens darstellt. Allem Theoretisieren ausweichend bietet diese Schilderung die von jenen Primitiven tatsächlich gelebte Wirk-

lichkeit, wie solche durch verlässliche und methodische Erforschung in neuester Zeit zutage gefördert worden ist. « Zugleich [wurde] auch mit dem alten Märchen ausgeräumt, daß diese einfachen Sammler und Jäger verkommene, degenerierte Tiermenschen seien. » Und was das rasche Hinschwinden dieser uralten Gruppen betrifft, so besteht leider zu Recht: « Wir Europäer können die Schuld nicht von uns abwälzen, Anlaß zu manchem Völkersterben gegeben zu haben oder gar selbst zu Henkern geworden zu sein » (p. 12). Diesem sachlich genauen Büchlein wünschen wir weiteste Verbreitung. Allerdings bedauern wir, daß so manche der neuesten Quellen mit teilweise sehr wertvollen Tatsachen nicht berücksichtigt worden sind. (M. G.)

Dillon Myles. (Ed.) *Early Irish Society*. (Irish Life and Culture, VIII.) 92 pp. in 8°. Dublin 1954. Published for the Cultural Relations Committee of Ireland by COLM O LOCHLAINN. Price: 2 s. — The six essays in this booklet were radio lectures given by members of the School of Celtic Studies of the Dublin Institute for Advanced Studies in 1953 with the purpose of telling "in a simple way what is known about the history and literature of Ireland down to the coming of the Norsemen". The subjects are the Irish language, early Irish literature, Irish Origin Legends (useful as new examples are given, but not a good introduction to this type of tale for the layman), secular institutions (a clear and profound analysis by one of the greatest scholars of Irish Law, Prof. D. A. BINCHY) and the impact of Christianity (an original, if not altogether convincing, approach). A final essay by DAVID GREENE links up the first five into an excellent account of early Irish society. This book is an excellent popular introduction to a relatively unknown field of Indo-European studies. Advanced students will find a number of plums of original thought to stimulate their appetite for more detailed publication. (E. McW.)

Joffroy R., Audin R. et Riquet R. *Âges des Métaux. France*. Fasc. 1 (Fiches F 1 à F 6). 12 feuilles en 4°. (Congrès Internationaux des Sciences Pré- et Protohistoriques. Inventaria Archaeologica. Corpus des Ensembles Archéologiques.) Publié sous la direction de M.-E. MARIËN. Anvers 1954. De Sikkel. Prix: frs. b. 75. — Mit „Âges des Métaux/France“ liegt nunmehr das vierte Heft der verdienstvollen Reihe „Inventaria Archaeologica“ vor. Mehr noch als die vorhergehenden Lieferungen könnte es zur Rechtfertigung des Unternehmens beitragen, wenn eine solche ernsthaft notwendig wäre. Bei dem beklagenswerten Stand der Quellenpublikation in Frankreich (und einigen anderen Ländern) wird gerade diese Zusammenstellung vollständiger Fundinventare jedem Prähistoriker hochwillkommen sein. Wer eine eingehende chronologische Analyse durchzuführen gedenkt, wird zwar nie auf die Durcharbeitung der Originalberichte und in den meisten Fällen auch nicht auf Autopsie verzichten können, doch mag vielen — der Rezensent nimmt sich nicht aus — bisher sogar die Existenz der hier vorgelegten Funde unbekannt geblieben sein, weil sie größtenteils nur an sehr abgelegenen Stellen veröffentlicht sind. Darüberhinaus bilden die Tafeln der „Inventaria Archaeologica“ auch dort, wo schon bekannteres und leichter zugängliches Material vorgeführt wird, wegen Ihrer Übersichtlichkeit und der Lose-Blatt-Form ein hervorragendes Hilfsmittel für die Seminararbeit. (K. J. N.)

Sugranyes de Franch Ramon. *Raymond Lulle, Docteur des Missions*. Avec un choix de textes traduits et annotés. Préf. de JEAN P. DE MENASCE. (Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Supplementa, V.) 152 pp. in 8°. Schöneck-Beckenried 1954. Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Prix: frs. 10. — RAMON LLULL, latinisé RAYMUNDUS LULLUS, qui, dans ce livre, est traité surtout comme théoricien de la mission catholique, est un personnage important aussi pour l'histoire des sciences en Europe. Après l'avoir peu estimé pendant longtemps, on a commencé depuis quelques dizaines d'années à lui rendre plus de justice (pp. 13-17). Ses ouvrages nombreux (il faut en reconnaître comme authentiques à peu près 240; cf. p. 13) sont, il est vrai, de valeur inégale; mais on ne les considère plus comme un « fatras » dans lequel on pourrait, tout au plus, découvrir quelque perle » (cf. pp. 13-14). LLULL est, de quelque façon, apparenté à un autre esprit non-conformiste de son temps, le franciscain ROGER BACON (pp. 14-15, 65, 81), dont la réputation dans l'histoire des sciences est solidement établie. Son influence sur

la philosophie des siècles suivants, jusqu'à LEIBNIZ, a été considérable (pp. 15-16). Ce qui intéresse surtout dans cette revue, c'est l'importance de LLULL pour l'étude des langues orientales et, plus généralement, des religions non-chrétiennes et des civilisations extra-européennes. Par ses connaissances de la langue arabe et de l'Islam, il a dépassé tous ses contemporains, ou presque. Pendant des dizaines d'années, il s'efforça de promouvoir en Europe (pour des buts missionnaires) l'étude de l'arabe et d'autres langues orientales (cf. surtout pp. 59-67, 100-101, 116). Si ces efforts ont eu peu de succès durable, cela ne diminue en rien le mérite personnel de LLULL qui, à beaucoup d'égards, témoigna d'une clairvoyance extraordinaire pour le XIII^e siècle. Le livre que M. SUGRANYES, lui aussi Catalan, a dédié à son grand compatriote, acquiert une valeur spéciale par les textes traduits (en partie pour la première fois) en appendice (pp. 90-145) ; il est d'une lecture agréable et donne beaucoup à réfléchir. On lui saura gré de cet enrichissement de la littérature sur le grand Catalan. (J. H.)

Debrunner Albert. *Geschichte der griechischen Sprache*. II : Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch. (Sammlung Götschen, Bd. 114.) 144 pp. in 8°. Berlin 1954. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis : DM 2.40. — Teil I dieser Geschichte der Griechischen Sprache (angezeigt Anthropos 49. 1954. p. 778) geht unter dem Namen OTTO HOFFMANNs, den seine Vorliebe für die Klassik nicht zu einer Darstellung des nachklassischen Griechisch kommen ließ. Diesem, als der Sprache des Hellenismus und des werdenden Christentums, hat A. DEBRUNNER seine Liebe und Kraft gewidmet. In dem vorliegenden Götschen-Bändchen umreißt er knapp und klar die Entstehung und Verbreitung der hellenistischen Gemeinsprache, ihr Verhältnis zu den sie berührenden Fremdsprachen und endlich ihre lautlichen, morphologischen und syntaktischen Merkmale. (A. B.)

Raskin G. *Oudgriekse handelsreclame*. (Katholieke vlaamse hogeschooluitbreiding, Jg. 47, Nr. 6, Verh. 431.) 82 pp. in 8°. Antwerpen, Brussel, Gent, Leuven 1953. Uitgeverij. N. V. Standaard-Boekhandel. — Ein unterhaltsames, kein gelehrtes Büchlein. In der Natur des Handels und des Menschen selbst liegt es begründet, daß es sich bei aller technischen Verschiedenheit der Reklame in den einzelnen Zeitaltern doch stets um das gleiche Anliegen handelt : nämlich die Ware an den Mann zu bringen. Diese ganze bunte Welt ist übersichtlich gegliedert in die Darstellung der mündlichen, graphischen und taktischen Reklame. (A. B.)

Boyce Mary. *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*. (London Oriental Series, Vol. 3.) X + 199 pp. in 8°. With 6 pl.; London, New York, Toronto 1954. Oxford University Press. Price : 30 s. — Die zu Anfang dieses Jahrhunderts in Turkestan gefundenen manichäischen Texte enthalten verschiedene Zyklen von Hymnen, deren Studium infolge des fragmentarischen Charakters der Manuskripte schwierig ist. Unter der Leitung von Prof. W. B. HENNING (Cambridge) hat die Verfasserin je 8 Hymnen aus den Zyklen *Huwidagmān* und *Angad Rōšnān* bearbeitet. Das vorliegende Buch, das diese Texte in Transkription und Übersetzung enthält, ist eine Erweiterung ihrer 1952 eingereichten Dissertation. "As funeral texts the hymn-cycles are concerned with the fate of the righteous dead ; and if they were wholly preserved, they would doubtless furnish a full exposition of Manichaean doctrine on it. Even as they are, they provide some useful evidence for an obscure point, namely the immediate goal of the departed spirit" (p. 15). Es handelt sich um das Verhältnis zwischen dem „Neuen Paradies“ und dem „Ewigen Paradies“ im Manichäismus. Da diese Frage seit langem stark kontroversiert wurde (pp. 15-21), ist jeder positive Beitrag zu ihrer Lösung von Wert. (J. H.)

Pelliot Paul. *Mémoires sur les Coutumes du Cambodge de Tchéou Ta-Kouan*. Version Nouvelle. Suivie d'un commentaire inachevé. (Œuvres posthumes de PAUL PELLIOU, III.) 178 pp. in 8°. Paris 1951. Librairie d'Amérique et d'Orient. ADRIEN MAISONNEUVE. Prix : frs. fr. 2945. — Die einzige Darstellung Angkors aus der Zeit seiner Blüte ist die chinesische Ethnographie des Chou Ta-Kuan „Denkwürdigkeiten über die Sitten von Cambodja“. — PELLIOU hat sie bereits im BEFEO (vol. 2. 1902. pp. 123-177) übersetzt. Diese Übersetzung fand sich nun erweitert und verbessert in seinem Nachlaß, zugleich

mit einem ausführlichen Kommentar; sie war für die Sammlung „Les Classiques de l'Orient“ bestimmt; der Kommentar jedoch für den T'ung-Pao. Im vorliegenden Band sind beide Teile zusammen veröffentlicht. Vom Kommentar liegen drei vollendete Teile vor, über: die Textüberlieferungen (Ausgaben), das *ch'eng chai tsa-chi* und die Wiedergabe der cambodjanischen Wörter bei Chou Ta-Kuan. Der vierte und wichtigste Teil, die Erklärung des Textes, ist leider nur bis zum vierten der vierzig Kapitel des Originals gediehen, sehr zum Leidwesen des Ethnologen; er macht aber schon so den größten Teil der Arbeit aus (pp. 82-178). Mit seltener Akribie verbinden sich darin linguistische Kritik und gediegene kulturhistorische Deutung. (D. S.)

Wirz Paul. *Die Ainu.* Sterbende Menschen im Fernen Osten. 64 pp. in 8°. Mit 1 Abb. u. 24 Taf. München-Basel 1955. ERNST REINHARDT Verlag. Preis: sFr. 3.80. — Alles Bekannte und Wissenswerte über die Ainu — wie die Verlagsanzeige sagt — ist zwar nicht auf diesen 40 Seiten zusammengestellt. Wohl aber hat der kürzlich verstorbene Ethnograph der Südsee, besonders Neuguineas, hier einen für weiteste Kreise lesbaren Text zusammengestellt, der geeignet ist, das Interesse an diesem sterbenden Völkchen zu wecken. L. STERNBERGS grundlegende Studie über die Herkunft der Ainu (Anthropos 24. 1929. 755-799) ist im Literaturverzeichnis nicht aufgeführt. Unter den 47 Fotos, meist aus japanischer Quelle, sind einige wirklich wertvolle. (F. B.)

Bibliotheca Missionum. Begonnen von P. ROBERT STREIT, fortgef. von P. JOHANNES DIDINGER. (Veröffentlichungen des Institutes für missionswissenschaftliche Forschung.) Bd. 19 u. 20: Afrikanische Missionsliteratur 1910-1940. 1. Teil: n. 9754-9843. 19* + 996 pp. in 8°. 2. Teil: n. 9844-10818. 19* + 874 pp. in 8°. Freiburg i. Br. 1954. HERDER Verlag. Preis: 1. Teil, DM 56. — 2. Teil, DM 50. — Das Vorwort von Bd. 19 ist im Februar 1954 unterzeichnet, das vom Bd. 20 im Mai 1954. Das ist bezeichnend für das Tempo dieser gigantischen Leistung auf einem Teilgebiet der Bibliographie Afrikas. Die früheren Bände wurden ausführlich besprochen. (Bd. 15 u. 16 in: Anthropos 48. 1953. pp. 691 und 708; Bd. 17 u. 18 in: Anthropos 49. 1954. p. 780 f.) Die beiden vorliegenden Bände überschreiten die Grenzen des ursprünglichen Planes, der nur die Literatur bis 1909 umfaßte. Die chronologische Ordnung, die in den früheren Bänden eingehalten wurde, ist für den kleinen Zeitraum dieser drei Jahrzehnte durch eine horizontale Gliederung ersetzt; die Literatur wird nämlich unter dem Namen der einzelnen Missionsinstitute aufgeführt, die in Afrika wirken. 40 Institute mit Missionspriestern nehmen den ganzen Bd. 19 und die Hälfte des Bd. 20 ein. Es folgt die Literatur der Missionsbrüder- und der Missionsschwestern-Institute. Eigene Abschnitte sind dem Schrifttum von und über Charles de Foucauld, der missionsärztlichen Tätigkeit, der Antisklavereibewegung gewidmet. Zugänge zu der fast verwirrenden Fülle bieten die ca. 300 Seiten umfassenden „Verzeichnisse“: (Autoren, Personen, Sachen, Orte, Länder, Völker, Sprachen). Wertvoll sind Zusammenstellungen wie „Linguistica“, oder die Liste der in Afrika erscheinenden katholischen Zeitungen und Zeitschriften (342 Nummern, mit Angabe der Sprache, des Charakters, der Herausgeber, und des ersten Erscheinungsjahres). Ähnlich wichtig ist die Zusammenstellung von ca. 60 Zeitschriften, die in Europa oder Amerika über die Missionen in Afrika redigiert werden; schließlich die Liste der bibliographischen Hilfswerke. — Die biographischen und literarkritischen Bemerkungen zu größeren und kleineren Einzelartikeln zeigen, daß das hohe Niveau der früheren Bände dieser auch für den Ethnologen und Linguisten unentbehrlichen Bibliographie gewahrt ist. Wir kennen aber keine ethnologische Fach-Bibliographie von ähnlicher Qualität, wie sie hier die katholische Missionswissenschaft vorlegt. (F. B.)

Julien Ch.-André. *L'Afrique du Nord en marche.* Nationalismes musulmans et souveraineté française. Deuxième édition revue et mise à jour. 414 pp. in 8°. Paris 1952. RENÉ JULLIARD. Prix: frs. fr. 900. — La publication de cet exposé historique des mouvements nationalistes dans l'Afrique du Nord est due à l'actualité des problèmes en question, tout comme celle du livre de M. MONTAGNE dont nous avons donné un compte rendu dans cette revue (49. 1954. p. 1161); mais il diffère de ce dernier à bien des égards. D'abord, M. JULIEN ne se borne pas au Maroc, mais traite également

de l'Algérie et de la Tunisie. Puis, son livre est d'un caractère tout à fait différent ; il contient une riche bibliographie (pp. 409-414) ainsi que de nombreuses citations et références, tandis que M. MONTAGNE avait renoncé à toute documentation. En revanche, le livre qui nous intéresse ici ne traite qu'assez sommairement d'ethnographie et d'histoire culturelle (voir surtout pp. 9-25, 139-144), en se concentrant entièrement sur l'histoire politique des dernières dizaines d'années. — Les critiques à l'adresse des partis nationalistes ne manquent pas (voir par exemple pp. 285-292, 359-360, 404), mais ce qui est plus fréquent, ce sont les réquisitoires sévères dirigés contre la politique française, dont la violence est parfois poussée jusqu'au sarcasme acerbe, surtout au sujet des colons français en Afrique du Nord. On ne saurait contester la compétence de l'éminent connaisseur qu'est M. JULIEN ¹ (dès 1931, il publia sa grande Histoire de l'Afrique du Nord, dont une nouvelle édition, en trois volumes, commença à paraître en 1951) ; d'autre part, ayant pris une part active aux affaires nord-africaines (voir pp. 84, 191-193, 352-353, 400-401), il défend, naturellement, ses conceptions politiques à lui. — Le livre a été achevé d'imprimer le 30 mars 1953 ; depuis lors, des événements graves ont apporté d'importantes modifications à la situation. Cependant, on y trouve de nombreux détails qui seront toujours utiles en tant que renseignement ; le dernier chapitre « La politique des occasions perdues » (pp. 396-408) contient, malgré son titre désabusé, des suggestions positives pour une revision de l'attitude traditionnelle, suggestions qui sont, semble-t-il, encore actuelles. (J. H.)

Zöhrer Ludwig G. A. *Ritter der Sahara*. 158 pp. in 8°. Mit 30 Phot. 158 pp. in 8°. Wien 1954. Europa Verlag. Preis : \$ 66. — L. A. ZÖHRER hat im Laufe von 17 Jahren fünf Reisen durch Nordwestafrika gemacht (p. 105), von denen er hier im Plauderton erzählt. (Über einen Aufenthalt in Libyen 1952-1954 will er noch in einem anderen Buch berichten, p. 3.) Der Großteil des vorliegenden, reich illustrierten Buches (pp. 27-158) befaßt sich mit den Tuareg, die er mit Sympathie und Humor schildert (wenn auch die Darstellung etwas breit ist und daher nicht alle Kapitel den Durchschnittsleser im gleichen Grade interessieren werden). Für kulturhistorische Fragen, die er gelegentlich streift (pp. 44-49), stützt er sich vor allem auf E. F. GAUTIER und R. MAUNY ; sein eigenes Interesse gilt besonders den Metall- und Lederarbeiten der Tuareg, außerdem hat er zahlreiche Lieder phonographisch aufgenommen (pp. 66-72). Wie die Ritter- und Räuberromantik dieses Volkes schon längst der Vergangenheit angehört, so wirkt sich auch auf das einheimische Kunsthandwerk die Europäisierung verhängnisvoll aus (cf. p. 64 f.). Man wird ZÖHRER dankbar dafür sein, daß er noch manches von dieser dahinschwindenden Kultur festgehalten hat. (J. H.)

Lane Edward William. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. Introd. by M. SAAD EL-DIN. (Everyman's Library, No. 315.) XXXII + 630 pp. in 8°, ill. 1954. London : J. M. DENT and Sons Ltd. - New York : E. P. DUTTON & Co. Inc. Price : 7 s. — EDWARD WILLIAM LANES Buch, das 1836 zum erstenmal erschien, behauptet noch immer seinen Platz unter den klassischen Werken der Ethnographie, wie die zahlreichen Neuauflagen und Übersetzungen bezeugen. Als besonderes Charakteristikum der vorliegenden Ausgabe kann der Umstand betrachtet werden, daß M. SAAD EL-DIN, Cultural Secretary of the Egyptian Education Bureau, dazu eine Einleitung geschrieben hat (pp. V-X), ein Anzeichen für das aktive Interesse der heutigen gebildeten Ägypter an ihrer alten Volkskultur. SAAD EL-DIN, der Vertreter eines modernen, reformierten Islam, zieht stärker, als LANE es getan hat, den Trennungsstrich zwischen dem Wesen des Islam und bestimmten volkstümlichen Erscheinungsformen, die er als Aberglaube qualifiziert, sowie anderen historischen Zufälligkeiten (p. VIII f.), anerkennt aber dabei doch den unvergänglichen Wert von LANES Schilderung, indem er schließt : "The historical significance of LANE's book derives from its accuracy and from the fact that LANE was the last and

¹ Un détail serait à rectifier : ce qui est dit, p. 158, au sujet du professeur FRITZ KERN, n'est que l'écho de rumeurs dépourvues de fondement, rumeurs dont M. KERN lui-même s'amusa beaucoup ; en fait, il n'était ni arabisant ni agent politique.

the greatest writer to describe at first hand a society that is now gone. It provides us with a most valuable record of Egypt's Culture, its songs and legends, its folklore and superstitions, in short, of all that is part and parcel of the Egyptian heritage" (p. IX f.). (J. H.)

Duparquet Carlos. *Viagens na Cimbebásia*. Versão e Prefácio de GASTÃO DE SOUSA DIAS. 188 pp. in 4°. Com 10 gravuras e 8 cart. Luanda 1953. Museu de Angola. — Le capitaine GASTÃO DE SOUSA DIAS, professeur et écrivain colonial apprécié, a publié, en 1954, le livre « Viagens na Cimbebásia ». C'était, sans qu'il s'en doutât, son dernier travail. En effet, il vient de mourir subitement, le 23 janvier 1955. Il s'agit, dans son ouvrage, de la traduction en langue portugaise, d'une partie des voyages d'un missionnaire catholique, le R. P. CHARLES DUPARQUET (1830-1888). Au dire du cap. SOUSA DIAS, le récit de ces explorations, riches en renseignements géographiques, historiques, botaniques, n'ont rien perdu de leur valeur avec le temps. Ces voyages s'échelonnent de 1866 à 1883. Les divers fragments dont le livre se compose sont extraits de la revue « Missions catholiques » et plusieurs reproduits, à l'époque, par le Bulletin de la Société de Géographie de Paris. Sous le nom de Cimbébasie, le P. DUPARQUET entendait une vaste région comprise entre le Cunène et le fleuve Orange. Avant de fixer ses Missions, il avait eu soin de reconnaître le pays en « wagon » à bœufs, suivant la mode locale. Ses voyages au Kwanyama ou Ambo semblent avoir eu ses préférences. Il paraît qu'avant 1914, des extraits en langue allemande en furent publiés. La lecture de ce volume fait ressortir le don qu'avait le P. DUPARQUET de discerner les traits caractéristiques des régions qu'il explorait et de les faire, pour ainsi dire, « voir » à ses lecteurs. Il ne cache pas son admiration devant les spectacles qui se révèlent à lui, au cours de ses innombrables voyages. « Viagens na Cimbebásia », remarqué par la presse angolaise et portugaise, a aussi suscité un très vif intérêt à Windhoek (Sud-Ouest Africain). (P. N.)

Hailey Lord. *Native Administration in the British African Territories*. Part V. The High Commission Territories: Basutoland, The Bechuanaland Protectorate and Swaziland. (Commonwealth Relations Office.) XIV + 448 pp. in 8°. London 1953. Her Majesty's Stationery Office. Price: £ 126. — Dieses für Kolonialbeamte und an kolonialen Problemen Interessierte außerordentlich wichtige Handbuch ist auch für den Ethnologen eine wertvolle Fundgrube, vor allem für statistische Daten. Diese oft schwer erreichbaren Daten (Bevölkerungszahlen etc.) werden in ethnographischen Arbeiten leider allzu oft unberücksichtigt gelassen, oder es werden längst überholte Zahlen gebracht. Zur Darstellung gelangen in diesem Buche die dem High Commissioner für Südafrika, also britischer Verwaltung unterstehenden Gebiete Basutoland, Bechuanaland Protectorate und Swaziland. Einer statistischen Information am Anfang folgt für gewöhnlich eine Darstellung der wirtschaftlichen Verhältnisse und ihrer Voraussetzungen, wie Bodenschätze usw., dann werden wir in weitgehender Weise über Fragen der Kolonialgeschichte und Fragen der Verwaltungspraxis unterrichtet, auch werden die zahlreichen Bevölkerungsprobleme gebührend berücksichtigt. Vertretern der angewandten Völkerkunde oder Kolonialethnologie wird dieses Handbuch höchst willkommen sein, denn sie finden alles Wissenswerte für sie darin. Aber auch der kulturgeschichtlich interessierte Ethnologe, dem praktische Fragen nicht unmittelbar am Herzen liegen, wird mit Interesse den Ausführungen etwa über den Ursprung der Basuto-Nation, den verschiedenen Stammescharakteristiken im 2. Kapitel, dem Abschnitt über den Ursprung der Swazi, oder der Abhandlung über die Struktur der Swazi-Gesellschaft, vor allem aber, was die Stellung des Königs und der Königin-Mutter betrifft, folgen. Ein sorgfältig angelegter Index und die straffe Gliederung des vorgelegten Materials unterstreichen den Charakter eines Handbuches und erleichtern eine rasche Orientierung. (W. H.)

Haile B. *Property Concepts of the Navaho Indians*. (The Catholic University of America Anthropological Series No. 17.) VIII + 56 pp. in 8°. Washington, D. C. 1954. Catholic University of America Press. Price: \$ 1.25. — The author, an acknowledged authority on the language and culture of the Navaho Indians of the Southwest United States, deals with tribal, clan, familial and individual property. Navaho concepts of ownership of land and livestock, of incorporeal property, which is valued as highly as

tangible goods, and Navaho attitudes towards acquisition of property by barter, trade, manufacture, pawning, and inheritance, as well as by theft and gambling, are considered. The treatment is clear and concise and contributes much to our knowledge of a phase of Navaho culture which has been relatively neglected. (R. F. H.)

Comas Juan. *Ensayos sobre Indigenismo.* Prólogo de MANUEL CAMIO. XIV + 272 pp. in 8°, ill. México 1953. Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.

In die Bezeichnung „Indigenismo“ ist als praktisches Ziel alles Bemühen einbegriffen, die gegenwärtigen wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Nöte der indianischen Volksgruppen in Latein-Amerika ausfindig zu machen und zu deren Beseitigung zielstrebige, wirksame Abhilfe einzusetzen. Dieses wohlgemeinte humanitäre Unternehmen erschwert jeden Erfolg sozusagen von vornherein aus der merkwürdigen und ersten Schläge heraus, daß in maßgebenden Kreisen eine durchaus gegensätzliche Beurteilung des Indianers, seiner Daseinsberechtigung und tatsächlichen Lebensbedingungen vorherrscht. Und doch wäre eine Besserstellung der neuweltlichen Ureinwohner in allen Bereichen ihres materiellen und geistigen Seins von erheblichem Vorteil für alle sogenannten bessergestellten Gruppen, vor allem für die Insassen Latein-Amerikas anderer Hautfarbe. Was vom Instituto Indigenista Interamericano, mit Sitz in México Ciudad, bisher als Arbeitsplan und Arbeitsziel ausgearbeitet, was als brennende Probleme und dringendste Nöte erkannt worden ist, hat Dr. J. COMAS in dieser Broschüre zusammengefaßt. Sie ist nicht ein planmäßig aufgebautes Buch, sondern ein Nachdruck von 15 unabhängigen Artikeln, die zwischen 1942 und 1953 in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht wurden; diese und jene der letzteren ist gegenwärtig kaum noch erreichbar. Im ganzen bietet die vorliegende Broschüre eine verlässliche Einführung in die Wesenszüge und Pläne des Indigenismo. (M. G.)

Groth-Kimball Irmgard. *Kunst im Alten Mexiko.* Mit Einl. und Anm. von FRANZ FEUCHTWANGER. 127 pp. in 4°, ill. Zürich/Freiburg i. Br. 1953. Atlantis Verlag. Preis: sFr. 33.30. — It is the aim of this volume to offer a summarizing sketch of the evolution and of the manifold products of artistic activity during the main cultural and political epochs in old Mexico. It begins with the archaic period and ends at the time Cortes annihilated the domination of the Aztecs. Precise descriptions are presented for the sake of correct understanding and aesthetic interpretation of the different kinds of monuments and other artistic objects, great and small; their significance for the period in which they were created is also discussed. The whole text is an illuminating introduction to the plates. Among them are produced objects of highest artistic value, some of which belong to private collections and some which have never been shown outside of Mexico. The reproduction is done in an astonishingly realistic manner, emphasizing positively in the mind of every observer the cruel and gruesome aspect of the objects themselves. Such an excellent work, correct in textual content and unrivalled in technical performance, does not need our recommendation; it speaks for itself. (M. G.)

Ugarte Ruben Vargas. *Manual de Estudios Peruanistas.* 346 pp. in 8°. Lima-Peru 1952. Precio: 20 Soles. — Dem Titel dieses inhaltsschweren Werkes ließe sich entnehmen, es sei ein Handbuch der Bibliothekswissenschaft für fertige Spezialisten in Peru und für solche, die es werden wollen. Indes, der mit dem geschichtlichen und kulturellen Werden seines Heimatlandes hervorragend vertraute Verfasser beabsichtigt hauptsächlich, allen denen, die sich dem Erforschen der an vielgestaltigen Kulturgütern überreichen Vergangenheit Perus widmen wollen, einen literarischen Führer in die Hand zu legen, unter dessen Beistand sie in dieses oder jenes wissenschaftliche Spezialfach richtig orientiert eintreten und ihr angestrebtes Ziel erheblich bequemer erreichen könnten. Kurz gesagt: Die Quellenwerke — verbunden je mit ihrer Wertung als Urkunde — zum Studium dieses und jenes Wissenszweiges sind in den einzelnen Abschnitten dieses „Manual“ aufgezählt. Dem Amerikanisten im besonderen ist das XIV. Kapitel zugedacht. Darin findet er die für seine Forschungen unumgänglich notwendigen Quellen-schriften, beginnend 1524 mit dem ersten Zug des Pizarro von den ersten einheimischen Berichterstattern her über die vielen spanischen Chronisten hinweg zu den noch zahlreicheren offiziellen Dokumenten aus der langen spanischen Vorherrschaft. Zwei oder drei

Sachregister, auch Angabe der Seitenzahl für die einzelnen Kapitel im Inhaltsverzeichnis würden dazu beitragen, die Benützung dieser aufschlußreichen Quellensammlung beträchtlich zu erleichtern. (M. G.)

Leeson Ida. *A Bibliography of Bibliographies of the South Pacific.* 61 pp. in 8°. London / Melbourne / New York. Oxford University Press. Price : 15 s. — At the Fourth Session of the South Pacific Commission, held in October 1941, approval was given for the compilation of a series of topical working bibliographies. These are primarily designed to assist Government officials and others engaged in local research, study or teaching, to trace all significant published material on the particular area and subject. It was decided to commence with a basic work listing the existing bibliographies themselves. The preliminary draft was sent to all metropolitan and territorial administrations as well as to the leading area specialists in each field. The bibliography omits works whose contents are covered by more important lists. (F. B.)

Spoehr Alexander. *Saipan. The Ethnology of a War-Devastated Island.* (Fieldiana : Anthropology, Vol. 41.) 383 pp. in 8°. With 31 fig. Chicago 1954. Chicago Natural History Museum. Price : \$ 5.00. — Ein bevölkerungspolitisch interessantes Problem stellt sich auf Saipan, der größten Insel der Marianen-Gruppe dar. Durch den Krieg hat die Insel außerordentlich stark gelitten : die Hauptstadt, die 13 000 Einwohner zählte, ist nicht mehr. Jetzt beträgt die Gesamtbevölkerung der Insel nur noch 5000 Seelen, von denen der größere Teil (etwa 3800) Chamorros, die übrigen Karolinier sind. Doch nicht das Nebeneinander dieser beiden Gruppen, das bereits vor dem Kriege bestand, bietet das eigentliche Thema der Arbeit, sondern vielmehr die durch den Krieg geschaffenen neuen Lebensverhältnisse und ihre Auswirkung auf die Bevölkerung. Einer kursorischen Darstellung der Geschichte der Insel seit ihrer Entdeckung folgt die Beschreibung der dortigen Bevölkerungslage. Als Beispiel für die Festigkeit der „culture patterns“ unter den veränderten Bedingungen werden die sozialen Verhältnisse der beiden Bevölkerungsgruppen geschildert. Für den Verfasser ist „Post-war Saipan . . . an excellent example of the enduring vitality of culture as a traditional way of thought and action that organizes social relationships and provides means of adaptation to the social and natural environment“ (p. 210). (A. B.)

Thomson R. *The Maprik Area Education Centre.* From notes by J. NEVE. (Territory of Papua and New Guinea. Department of Education. Community Development Paper No. 5.) 15 pp. in 4°. With 2 maps. Port Moresby 1952. [Mimeographed.] — **Neve W. J.** *The Maprik Area Education Centre : The Idea behind the Project, and the Results.* (Territory of Papua and New Guinea, Papers on Native Education, No. 1.) 14 pp. in 4°. Port Moresby 1954. [Mimeographed.] — Both papers deal with an educational development project in Territory of New Guinea. The report of earlier date comes close to a geographical and ethnographical survey of that area. The second paper shows the idea underlying the scheme and also gives an account of the results achieved up to May, 1954. — The initial purpose of the educational centre was to make the people of that area literate. The native community, however, being rather integrated and self-sufficient, did not show much desire to improve its way of life, and looked upon the project as a matter that concerned the government only. — That was the reason why the centre has developed into a school conducted by a government teacher, with pupils as boarders ; the school is partly self-supporting. With its present programme it should eventually provide the foundation for a long term educational development for the people as well ; because the pupils may later on, as practical teachers, plant among their own people the idea which gave rise to this school. (J. N.)

Vogel A. A. *Papuas und Pygmäen.* Eine Forschungsreise in Neuguinea. Vorwort von G. LINDBLOM. 148 pp. in 8°. Aus dem Schwedischen v. RICHARD und E. WOLFRAM. Zürich 1954. ORELL FÜSSLI Verlag. — Dieses interessante, reich bebilderte Buch ist in leichtem, volkstümlichem Stil geschrieben. Es kann aber auch dem Wissenschaftler Wertvolles bieten, soweit der Verfasser, der nur einige Wochen in Neuguinea weilte, seine eigenen Beobachtungen unter den Papua und „Pygmäen“ wiedergibt. (H. A.)

Boelaars J. *Nieuw Guinea*. Uw Mensen zijn wonderbaar. Het Leven der Papua's in Zuid Nieuw Guinea. 168 pp. in 8°. Met 25 pl. en 1 kaart. Bussum 1953. Uitgeverij PAUL BRAND N. V. Prijs : fl. 6.90. — Selten werden sich einem Forscher auf seiner ersten Fahrt „ins Feld“ die Bedingungen so günstig gestalten, wie J. BOELAARS sie antraf. Er begleitet als beamteter Ethnologe seinen Bischof auf dessen Firmungsreise ins Innere. So bietet sich ihm das Leben dar, wie es nach dem Einbruch von Zivilisation und Christentum wirklich aussieht. Er schildert es in aller Offenheit und zwar nicht von der Oberfläche her, sondern mitten aus dem Gärungsprozeß heraus, den eine solche Begegnung der Kulturen auslösen muß. In seinem Vorwort drückt J. P. K. VAN EECHOUD den Wunsch aus, es möchten viele alte Beamte und Missionare aus diesem Buche lernen, was sie eigentlich über NG. schreiben sollten. (A. B.)

Helfritz Hans. *Die Osterinsel*. 19 pp. in 4°. Mit 94 Taf. u. 1 Kt. FRETZ & WASMUTH Verlag AG. Zürich 1954. Preis : sFr. 10.40. — Dem Untertitel zufolge handelt es sich um „Ein Bilderbuch, mit 94 Aufnahmen des Verfassers, 1 Farbtafel und 1 Karte“. In leicht verständlicher, stilreiner Sprache schildert es die Entdeckung dieses vulkanischen Inselgebildes und den Besuch durch einige Seefahrer bis herauf zur Besitzergreifung durch Chile i. J. 1888. Ferner beschreibt es die dort herrschenden natürlichen Bedingungen und die heutige Daseinsweise der Besiedler ; ein Ausblick in deren nächste Zukunft fügt sich an. Die kulturgeschichtlichen Sonderformen schließlich, die wegen ihrer Einmaligkeit diesem Eilande einen betonten Reiz verleihen, werden ebenfalls bloß kurz gekennzeichnet ; es hält sich diese Schilderung in den Grenzen sachlicher Genauigkeit. Wer jedoch in die ungelösten Rätsel dieses einsam aus dem ungeheuren Weltmeer sich erhebenden Lavabrockens eindringen will, muß zu monographischen Abhandlungen greifen. Hingewiesen sei auf M. GUSINDE : *Bibliografia de la Isla de Pascua* (Santiago de Chile 1922). A. MÉTRAUX : *Ethnology of Easter Island* (Honolulu 1940), P. SEBASTIAN ENGLERT : *La Tierra de Hotu Matu'a* (Padre Las Casas — Chile 1948). Die Abbildungen gewinnen den Leser mit ihrer plastischen Deutlichkeit. Allerdings vermissen wir in dieser Auswahl einige charakteristische Holzschnitzereien und die Holztabletten mit der sog. Bilderschrift. (M. G.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tauschexemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books received by the Editor are here briefly indicated. They will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be addressed directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return any publications unasked for or to review exchange copies.

- Anciaux Léon:** La participation des Belges à l'œuvre coloniale des Hollandais aux Indes orientales. (Académie royale des Sciences coloniales. Classe des Sciences morales et politiques. Mémoires. N. S., T. 1, fasc. 2 et dernier. [Histoire.]) 159 pp. in 8°. Avec 16 fig. + 1 carte. Bruxelles 1955.
- Bacon Elizabeth E.:** Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia. Sep.: Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque) 10. 1954. pp. 44-68.
- Baldus Herbert:** Terminologia de parentesco Kaingang. Sep.: Sociologia (São Paulo) 14. 1952. pp. 76-79.
- --- Relatório da Secção de Etnologia. N. S. 7. Sep.: Revista do Museu Paulista (São Paulo) 1953. pp. 419-428.
- --- Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. 860 pp. in 8°. São Paulo 1954. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Serviço de comemorações culturais.
- --- Os Oti. Sep.: Revista do Museu Paulista (São Paulo). N. S. 8. 1954. pp. 79-92.
- --- Publicações sobre os Índios do Brasil nos últimos quinze anos. Sep.: Sociologia (São Paulo) 16. 1954. pp. 56-62.
- --- Richard Thurnwald 1869-1954. Sep.: Revista de Antropologia (São Paulo) 20. 1954. pp. 47-52.
- --- Relatório da Secção de Etnologia. Sep.: Revista do Museu Paulista (São Paulo). N. S. 8. 1954. pp. 281-285.
- Beckmann Johannes:** Mission und Ethnologie. Zum Tode von P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (1868-1954). Sep.: Neue Zeitschr. f. Missionswiss. (Beckenried) 10. 1954. pp. 293-296.
- Bergman R. A. M.:** L'anatomie du genre Ptyas à Java. Sep.: Rivista di Biologia Coloniale. (Roma) 12. 1952. pp. 5-42.
- Bibliotheca Missionum.** Begonnen von P. Robert Streit, fortgef. von P. Johannes Dindinger. (Veröffentlichungen d. Instituts für missionswissenschaftliche Forschung.) Bd. XIX: Afrikanische Missionsliteratur 1910-1940. 1. Teil: n. 9754-9843. XX + 996 pp. in 8°. Freiburg 1954. Verlag Herder.
- Boulnois Jean et Hama Boubou:** L'Empire de Gao. Histoire, Coutumes et Magie des Sonrai. Préf. de Théodore Monod. 182 pp. in 8°. Avec 4 pl. Paris 1954. Adrien-Maisonneuve.
- Bourgeois R.:** Banyarwanda et Barundi. T. II: La Coutume. (Institut Royal Colonial Belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 35, fasc. unique.) 472 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Boyce Mary:** The Manichaeae Hymn-Cycles in Parthian. (London Oriental Series, Vol. 3.) X + 199 pp. in 8°. With 6 pl. London, New York, Toronto 1954. Oxford University Press.
- Brachwitz Richard:** Die Apotheke des Vatikans und ihre Geschichte. Sep.: Die Medizinische (Stuttgart) 42. 1952. pp. 1-4.

- Bratanić Branimir:** Nešto o starosti pluga kod Slavena [Etwas über das Alter des Beetpfluges bei den Slawen]. Sep.: Zbornika radova Filozofskog fakulteta, knjiga II. 1954. god. (Zagreb 1954). pp. 277-306.
- Breuil Abbé Henri:** Les Roches Peintes du Tassili-n-Ajjer, d'après les relevés du Colonel Brenans, avec la collaboration de Henri Lhote. 161 pp. in 8°. Avec 143 fig. Sep.: Actes du II^e Congrès Panafricain de Préhistoire, Alger 1952. Paris 1954. Arts et Métiers graphiques.
- -- Les roches peintes d'Afrique Australe. Sep.: Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris) 44. 1954. (25 pp.)
- -- Carbon Test and South-West African Paintings. Sep.: South African Archaeological Bulletin. 9. (No. 34). (1 p.).
- Brøndsted Johannes:** Norsemen in North America before Columbus. Sep.: Smithsonian Report for 1953 (Washington). pp. 367-405.
- Carroll Thomas D.:** Account of the T'ü-Yü-Hün in the History of the Chin Dynasty. Transl. and Annotated. (Institute of East Asiatic Studies. University of California. Chinese Dynastic Histories Translations, No. 4.) 47 pp. in 8°. Berkeley and Los Angeles 1953. University of California Press.
- Caskel Werner:** Entdeckungen in Arabien. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, H. 30.) 32 pp. in 8°. Köln-Opladen 1954. Westdeutscher Verlag.
- Chen Jack:** The Chinese Theatre. 61 pp. in 8°. With 7 fig. and 3 pl. London 1949.
- Closs Alois:** Die gnostische Erlösungsidee und Zarathustra. Sep.: Festschrift Julius Franz Schütz (Graz-Köln 1954), pp. 69-89.
- Comas Juan:** Influencia Indígena en la Medicina Hipocrática, en la Nueva España del Siglo XVI. Sep.: América Indígena (México) 14. 1954. pp. 328-361.
- Coon Carleton:** Climate and Race. Sep.: Smithsonian Report for 1953 (Washington) pp. 277-298.
- Crazzolaria J. P.:** The Lwoo. Part III. Clans. IX + pp. 325-596 (in 8°). With 2 maps. Verona 1954. Ed. Nigrizia. (Museum Combonianum. Collana di Studi Africani N. 8.)
- Debrunner Albert:** Geschichte der griechischen Sprache. II: Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch. (Sammlung Götschen, Bd. 114.) 144 pp. in 8°. Berlin 1954. Walter de Gruyter & Co.
- Der Große Brockhaus.** 5. Band: GP - Iz. 794 pp. in 4°, ill. Wiesbaden 1954. F. A. Brockhaus.
- Detry Jules et Adé Boris:** Neuf mois chez les plus petits hommes du monde. Sep.: L'Illustré (Lausanne) 1954. No. 45, pp. 2, 13, 14.
- Dictionnaire Quillet de la langue française.** Dictionnaire méthodique et pratique. Rédigé sous la direction de Raoul Mortier. 3 vols. CLIII + 2110 pp. in 8°. Paris 1948. Librairie Aristide Quillet.
- Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit.** (Kröners Taschenausgabe, Bd. 228.) 126 pp. in 8°. Stuttgart 1954. Alfred Körner Verlag.
- Dovski Lee van:** Ein Leben für Afrika. Das abenteuerliche Schicksal von Werner Munzinger-Pascha. 229 pp. in 8°. Mit 8 Taf. u. 1 Kt. Zürich 1954. Thomas Verlag.
- Dozier Edward P.:** The Hopi-Tewa of Arizona. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 44, No. 3.) pp. 259-376. With 4 fig. and 4 maps. Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press.
- Eberhard Wolfram:** Die Familie in China — gestern und heute. Sep.: Deutsche Zeitung Nr. 45, 5. Juni 1954.
- Eliade Mircea:** Le Yoga. Immortalité et Liberté. (Bibliothèque Scientifique.) 427 pp. in 8°. Paris 1954. Payot.
- Ellul Jean:** Index des Communications et Mémoires publiés par l'Institut d'Égypte (1859-1952). XVI + 194 pp. + 5 feuilles in 8°. Avec 7 pl. Le Caire 1952. Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Eskelund Karl:** Indonesian Adventure. 192 pp. in 8°. With 17 pl. London 1954. Burke.
- Filchner Wilhelm:** Kumbum. Lamaismus in Lehre und Leben. 298 pp. in 8°. Mit 7 Taf. u. 1 Kt. Zürich 1954. Rascher Verlag.
- Findeisen Hans:** Besessene als Priester. Schamanen nordasiatischer Völker. (Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde, Nr. 5. — Veröffentlichungen d. Institutes, Nr. 13.) Augsburg 1954. Sep.: Kosmos (Stuttgart) 50. 1954. pp. 148-153.
- -- Völkermord in Sibirien. ((Abhandlungen und Aufsätze aus dem Institut für Menschen- und Menschheitskunde, Nr. 6. — Veröffentlichungen d. Institutes, Nr. 14.) Augsburg 1954. Sep.: ABN-Korrespondenz (München) 6. 1954. Nr. 3/4. pp. 1-8.
- Gabriel Alfons:** Die Erforschung Persiens. Die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens. 359 pp. in 8°. Mit 30 Abb. und 7 Kt. Wien 1952. Verlag Adolf Holzhausens Nfg.
- Gabus Jean:** Initiation au désert. Illustr. de Hans Erni. (Vie et Documents du XX^e siècle.) 240 pp. in 8°. Avec 32 pl. Lausanne 1954. Rouge & Co. S. A.

- Geddes W. R.:** The Land Dayaks of Sarawak. A Report on a Social Economic Survey of the Land Dayaks of Sarawak presented to the Colonial Social Science Research Council. (Colonial Research Studies, No. 14.) 113 pp. in 4°. With 3 pl., 1 map and 3 diagrams. Her Majesty's Stationery Office.
- Gonda J.:** Aspects of Early Viṣṇuism. X + 270 pp. in 8°. Den Haag 1954. Oriental Bookshop.
- Granet Marcel:** La Féodalité chinoise. (Institutet for Sammenlignende Kulturforskning. Ser. A: Forelesninger, 22.) 249 pp. in 8°. Oslo 1952. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Groth-Kimball Irmgard:** Kunst im alten Mexiko. Mit Einl. und Anm. von Franz Feuchtwanger. 127 pp. in 4°. Mit 106 Abb. Zürich/Freiburg i. Br. 1953. Atlantis Verlag.
- Gusinde Martin:** Das Rassenbild der Buschmänner. Sep.: Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques (Vienne 1952). T. I. pp. 257-277.
- — Bei den Buschmännern in Südafrika. Sep.: Die Umschau in Wissenschaft und Technik. (Frankfurt am Main) 54. 1954. pp. 463-465, 496-498.
- — [Rec.]: Histoire des Religions, Vol. I. Ed. by Maurice Brillant and René Aigrain. The Catholic Historical Review (Washington) 40. 1954. pp. 191-192.
- Haseltine Nate:** D. C. Priest Finds Long-Rumored Race of "Pygmies" — They're Stunted Indians. Washington Post. Oct. 8. 1954.
- Heissig Walther:** Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte. (Göttinger Asiatische Forschungen. Bd. 2.) 220 pp. in 8°. Mit 2 Abb. und 18 Taf. Wiesbaden 1954. Otto Harrassowitz.
- Hellpach Willy:** Einführung in die Völkerpsychologie. Dritte, neubearb. Aufl. VIII + 204 pp. in 8°. Stuttgart 1954. Ferdinand Enke Verlag.
- Henninger Joseph:** Mariä Himmelfahrt im Koran. Sep.: Neue Zeitschr. f. Missionswissenschaft (Beckenried) 10. 1954. pp. 288-292.
- Hewes Gordon W.:** A Conspectus of the World's Cultures in 1500 A. D. Sep.: University of Colorado Studies. Series in Anthropology 4. 1954. pp. 1-22.
- Hien H. A. van:** De Javaansche Geestenwereld. I. Inleiding. De Javaansche Mythologie en Tijdrekening. 187 pp. — II. De Pawoekon's. 127 pp. — III. De Ngelmoe's. 144 pp. Met 2 fig. — IV. De Tengeran's. 158 pp. — V. De Primbon's. 172 pp. Met 21 fig.; in 8°. Bandoeng 1906. A. C. Nix & Co.
- Hoebel Adamson E.:** The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics. 357 pp. in 8°. Cambridge, Mass. 1954. Harvard University Press.
- Hoiyer Harry (Ed.):** Language in Culture. Proceedings of a Conference on the Interrelations of Language and Other Aspects of Culture. (Comparative Studies of Cultures and Civilisations. — The American Anthropologist, Vol. 56. No. 6. Part 2. Memoir No. 79.) XII + 286 pp. in 8°. Chicago 1954. The American Anthropological Association.
- Holas B.:** La V^e Conférence des Africanistes de l'Ouest (4^e Section). Sep.: Bulletin de l'Institut français d'Afrique Noire. (Dakar) 16. 1954. Sér. B. pp. 424-428.
- Hostelet Georges:** L'oeuvre civilisatrice de la Belgique au Congo, de 1885 à 1953. T. II: Les avantages dont les Blancs et les Noirs ont bénéficié et bénéficieront de l'oeuvre civilisatrice de la Belgique au Congo. (Académie royale des Sciences coloniales. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 37, fasc. 2.) 411 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Hulstaert G. en de Rop A. (Ed.):** Rechtspraakfabels van de Nkundó (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique, Vol. 8.) IX + 170 pp. in 8°. Tervuren 1954.
- Huppertz Josefina:** Formas de Criação de Gado no Arquipélago Malaio. Sep.: Revista de Antropologia (São Paulo) 20. 1954. pp. 53-63.
- Jensen Adolphe E.:** Mythes et cultes chez les peuples primitifs. 382 pp. in 8°. Paris 1954. Editions Payot.
- Jirku Anton:** Zu einigen Personennamen in Syrien. Sep.: Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. (Wiesbaden) 104. 1954. pp. 352-356.
- Johansen Ulla:** Die Ornamentik der Jakuten. (Wegweiser zur Völkerkunde, H. 3.) 205 pp. in 8°. Mit 71 Abb. und 13 Taf. Hamburg 1954. Im Selbstverlag des Hamburgischen Museums für Völkerkunde und Vorgeschichte.
- Kramers J. H.:** Analecta Orientalia. (Posthumous Writings and Selected Minor Works. Vol. I.) With 1 portr., 5 fig., and 1 map. Leiden 1954. E. J. Brill.
- Krieger Kurt:** Die Zamfarawa. Ein Stamm der Hausa in Nord-Nigeria. Sep.: Geographische Rundschau (Braunschweig) 10. 1954. pp. 387-393.
- Kuhn Franz:** Altchinesische Staatsweisheit. 200 pp. in 8°. Mit 12 Abb. Zürich 1954. Verlag Die Waage.
- Kunstwerke vom Sepik.** Führer durch das Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde Basel. Sonderausstellung 1. Okt. bis 31. Dez. 1954. 20 pp. in 8°. Mit 35 Taf. u. 1 Kt. Basel 1954. Museum für Völkerkunde Basel.

- Kutscher Gerdt:** Nordperuanische Keramik. Figürlich verzierte Gefäße der Früh-Chimu. Cerámica del Perú Septentrional. Figuras ornamentales en vasijas de los Chimúes antiguos. (Monumenta Americana, I.) 80 pp. Mit 80 Taf. Berlin 1954. Verlag Gebr. Mann.
- Lagercrantz Sture:** African Methods of Fire-Making. (Studia Ethnographica Upsalien-sia, 10) XVI + 78 pp. in 4°. With 11 fig., 17 pl. and 7 maps. Uppsala 1954. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Lane Edward William:** Manners and Customs of the Modern Egyptians. Introd. by M. Saad El-Din. (Everyman's Library, No. 315.) XXII + 630 pp. in 8°, ill. 1954. London: J. M. Dent & Sons Ltd. New York: E. P. Dutton & Co. Inc.
- Leacock Eleanor:** The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade. 59 pp. in 8°. (American Anthropologist, Vol. 56. No. 5. Part 2. Memoir No. 78.) Menasha, Wisconsin (1954). American Anthropological Association.
- Lewis Roy:** Sierra Leone. A Modern Portrait. (The Corona Library.) 263 pp. in 8°. With 31 plates, 10 fig. and 6 maps. London 1954. Her Majesty's Stationery Office.
- Linden Cornelius Wilh. Josef van der:** The Concept of Deva. I. In the Vedic Age. Phil. Diss. Utrecht 1954. 131 pp. in 8°.
- Littmann Enno:** Aus dem alten Abessinien. Sep.: Serta Cantabrigiensia (Aquis Mat-tiacis) 1954. pp. 23-27.
- Loorits Oskar:** Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende. (FF Communications. Vol. 63, No. 149.) 208 pp. in 8°, Helsinki 1954.
- Luzbetak Louis J.:** The Middle Wahgi Dialects. Vol. I: Banz Grammar. IX + 245 pp. in 4°. Banz [1954]. Catholic Mission.
- McCulloch Merran, Littlewood Margaret and Dugast I.:** Peoples of the Central Cameroons. (Ethnographic Survey of Africa. Western Africa, Part IX.) 174 pp. in 8°. With 1 map. London 1954. International African Institute.
- Maceda Marcelino N.:** A Survey of the Socio-Economic, Religious, and Educational Conditions of the Mamanuas of Northeast Mindanao. Phil. Diss. San Carlos 1954. 169 pp. in 4°. With 4 fig. [Mimeographed.]
- MacNeish Richard S.:** An Early Archaeological Site near Panuco, Vear Cruz. With a Foreword by Alfred V. Kidder. (Transactions of the American Philosophical Society, N. S. Vol. 44, Part 5.) pp. 539-641. With 37 fig. Philadelphia 1954. The American Philosophical Society.
- Maquet Jaques J.:** Le système des Relations sociales dans le Ruanda ancien. (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Ethnologie, Vol. 1.) 221 pp. in 4°. Avec 41 fig. et 1 carte. Tervuren 1954.
- Matildo Miguel D.:** A Study of the Socio-Economic, Religious, and Educational Condi-tions of the Manobos of Agusan. A Thesis Presented to the Faculty of the Grad-uate School, University of San Carlos. XIV + 166 pp. in 4°. San Carlos 1953. [Mimeographed.]
- Mayrhofer Manfred:** τέτυχες. Sep.: Wiener Studien (Wien) 67. 1954. p. 162.
- Mellema R. L.:** Wayang Puppets. Carving, Colouring and Symbolism. 82 pp. in 8°, ill. Amsterdam 1954. Koninklijk Instituut voor de Tropen. Including the translation of a Javanese article on the construction of wayang-puppets by Sukir. English Transl. [by] Mantle Hood.
- Mendes Corrêa António:** Ultramar Português, II. Ilhas de Cabo Verde. 276 pp. in 8°. Com 51 est. e 3 mapas. Lisboa 1954. Agência Geral do Ultramar. Divisão de Publicações e Biblioteca.
- Miniussi I. C.:** „Croquis“ topográfico da entrada da região lagunar de Cananéia. Sep.: Boletim do Instituto Oceanográfico (São Paulo) 4. 1953. pp. 157-158.
- Motague Ashley:** The Natural Superiority of Women. 205 pp. in 8°. London 1954. George Allen and Unwin Limited. New York: The MacMillan Company.
- Mookerji Radha Kumud:** Ancient Indian Education (Brahmanical and Buddhist). Second ed. XXXVI + 655 pp. in 8°. With 26 pl. London 1951. MacMillan and Co., Limited.
- Mulders Alph.:** Bibliografisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur 1954. Sep.: Het Missiewerk (Nijmegen) 33. 1954. pp. 237-256.
- Mythologie asiatique illustrée.** 431 pp. in 4°. Avec 434 fig. et 38 pl. Paris 1928. Librairie de France.
- Narr Karl J.:** „Australopithecinen“ und älteste Geröllindustrien. Sep.: Germania (Frank-furt) 32. 1954. pp. 315-318.
- Nef John U.:** La Guerre et le Progrès Humain. (Sagesse et Cultures.) Trad. française par Armand Rebillon. 566 pp. in 8°. Paris (1954). Alsatia.
- — La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain. 249 pp. in 8° Avec 1 pl. Paris 1954. Librairie Armand Colin.
- Neijs K.:** The Construction of Literacy Primers for Adults. A Handbook. 72 pp. in 8° Noumea, New Caledonia 1954. South Pacific Commission.

- Niedermann Max, Senn Alfred und Salys Anton:** Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. 24. Lfg. (III, Bogen 17-20, pp. 257-320). (Indo-germanische Bibliothek, II. Reihe : Wörterbücher.) Heidelberg 1954. Carl Winter. Universitäts-Verlag.
- Nilles John:** The Kuman People : A Study of Cultural Change in a Primitive Society in the Central Highlands of New Guinea. Sep. : Oceania (Sydney) 24. 1953. pp. 1-27, 119-131.
- Olson Ronald L.:** Social Life of the Owikeno Kwaikiutl. (Anthropological Records, Vol. 14, No. 3.) pp. 213-259. With 4 fig. and 1 map. Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press.
- Ombredane André:** L'exploration de la mentalité des Noirs congolais au moyen d'une épreuve projective. Le Congo T. A. T. (Institut Colonial belge. Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. XXXVII, fasc. 5 et dernier.) 242 pp. in 8°. Avec 18 pl. Bruxelles 1954.
- O'Rahilly Thomas F.:** Early Irish History and Mythology. 568 pp. in 8°. Dublin 1946. Institute for Advanced Studies.
- O'Shaughnessy Thomas:** The Development of the Meaning of Spirit in the Koran. (Orientalia Christiana Analecta, 139.) 75 pp. in 8°. Roma 1953. Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Oschinsky Lawrence:** The Racial Affinities of the Baganda and other Bantu Tribes of British East Africa. X + 188 pp. in 8°. Cambridge 1954. W. Heffer & Sons Limited.
- Pajo Maria Caseñas:** Bohol Folklore. A Thesis Presented to the Faculty of the Graduate School, University of San Carlos. 280 pp. in 4°. San Carlos 1954. [Mimeographed.]
- Paret Rudi:** [Rec.] Richard Bell : Introduction to the Qur'ān. Sep. : Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. (Wiesbaden) 104. 1954. pp. 497-501.
- Pelliot Paul:** Mémoires sur les coutumes du Cambodge de Tchéou Ta-Kouan. Version nouvelle, suivi d'un commentaire inachevé. (Oeuvres posthumes de Paul Pelliot, III.) 178 pp. in 8°. Paris 1951. Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien Maisonneuve.
- Plischke Hans:** Das Kuhblasen. Eine völkerkundliche Miszelle zu Herodot. Sep. : Zeitschr. f. Ethnol. (Braunschweig) 79. 1954. pp. 1-7.
- — (Hrsg.): Die Kulturen der außereuropäischen Erdteile in Übersicht. Führer durch die Schausammlungen des Instituts für Völkerkunde, Universität Göttingen. 101 pp. in 8°. Mit 10 Taf. Göttingen 1954. Deuerlichsche Buchhandlung i. Komm.
- — Karl Weule 1864-1926. Sep. : Niedersächsische Lebensbilder (Hildesheim) 2. 1954. pp. 390-406.
- — Über den neuweltlichen Ursprung einiger erdkundlicher Begriffe. Sep. : Hans Mortensen zu seinem 60. Geburtstag. Abhandlungen der Akademie für Raumforschung und Landesplanung (Bremen) 28. 1954. pp. 127-131.
- Prêtre Marcel-G.:** Calibre 475 Express. Grandes chasses africaines. Récits d'aventures. Préf. de Jean Gérin. 190 pp. in 8°. Avec 23 pl. Neuchâtel-Paris 1954. Editions du Château.
- Pruebas y Dictámenes sobre la Autenticidad de los Restos de Cuauhtemoc.** 7 pp. in 8°. México 1951. Talleres Gráficos del Departamento de Divulgación de la Secretaría de Educación Pública.
- Prytz Johansen J.:** The Maori and His Religion in its Non-Ritualistic Aspects. With a Danish Summary. 298 pp. in 8°. København 1954. Ejnar Munksgaard i komm.
- Radin Paul, Kerényi Karl, C. G. Jung:** Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus. 219 pp. in 8°. Mit 3 Taf. Zürich 1954. Rhein-Verlag.
- Rao Gopinatha T. A.:** Elements of Hindu Iconography. 2 Vols. Vol. I : 400 + 45 + 71 + 160 + 31 pp. With 123 + 4 pl. Vol. II : 578 + 279 + 37 pp. With 99 pl. Madras 1916. The Law Printing House.
- Rapoport Robert N.:** Changing Navaho Religious Values. A Study of Christian Missions to the Rimrock Navahos. Reports of the Rimrock Project, Values Series, No. 2. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. 41, N. 2.) Cambridge, Mass. 1954. Published by the Museum.
- Reader D. H.:** Makhanya Kinship Rights and Obligations. (Communications from the School of African Studies, N. S. 28.) Cape Town 1954. University of Cape Town.
- Robequain Charles:** Malaya, Indonesia, Borneo, and the Philippines. A Geographical, Economic and Political description of Malaya, the East Indies and the Philippines. Transl. by E. D. Laborde. 456 pp. in 8°. With 16 pl. and 36 maps and diagrams. London — New York — Toronto 1954. Longmans, Green and Co.
- Robe Stanley L.:** Coloquios de pastores from Jalisco, Mexico. Musical Transcription by Hermenegildo Corbató. (Folklore Studies, 4.) 158 pp. in 8°. Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press.

- Reoykens A.:** Les débuts de l'oeuvre africaine de Léopold II (1875-1879). (Académie royale des Sciences coloniales. Classe des Sciences morales et politiques. Mémoires. N. S., T. 1, fasc. 1. [Histoire].) 447 pp. in 8°. Avec 16 fig. et 3 cartes. Bruxelles 1955.
- Routil R.:** Erbbiometrische Studien an Papua und Melanesiern. Sep. : Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne 1952. I. pp. 120-125.
- — Museale Gestaltung anthropologischer Sammlungen. Sep. : Actes du IV^e Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne 1952, I. pp. 8-9.
- Rowe John Howland:** Max Uhle, 1856-1944. A Memoir of the Father of Peruvian Archaeology. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology. Vol. 46, No. 1.) VIII + 117 pp. in 8°. With 15 pl. Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press.
- Rüstow Alexander:** Der Mensch in der Landwirtschaft. Nach einem Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung des Hauptverbandes für landwirtschaftliche Buchführung und Beratung. e. V., Bonn-Beuel, in Hann.-Münden am 29. Mai 1954. 12 pp. in 8°. s. l. (1954).
- Salmony Alfred:** Antler and Tongue. An Essay on Ancient Chinese Symbolism and its Implications. (Artibus Asiae. Suppl. XIII.) 57 pp. in 4°. With 48 fig. Ascona 1954. Artibus Asiae Publishers.
- Santifaller Leo:** Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. (Österreichische Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 229. Bd., 1. Abh.) 154 pp. in 8°. Wien 1954. Rudolf M. Rohrer i. Komm.
- Sarkar S. S.:** The Aboriginal Races of India. 151 pp. in 8°. With 17 fig. and 11 pl. Calcutta 1954. Bookland Limited.
- Schlaginhaufen Otto:** Ein Etruskerschädel aus Montepulciano. Sep. : Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthrop. u. Ethnol. (Bern) 29. 1952/53. pp. 17-27.
- — Das dinarische Nasen- und Hinterhauptprofil im Gebiet der Schweiz. Sep. : Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthrop. u. Ethnol. (Bern) 30. 1953/54. pp. 53-60.
- — Anthropologische Reminiszenzen von den Feni-Inseln im Bismarck-Archipel. Sep. : Zeitschr. f. Morphol. u. Anthropol. (Stuttgart) 46. 1954. pp. 282-287.
- Schwidetzky Ilse:** Das Problem des Völkertodes. Eine Studie zur historischen Bevölkerungsbiologie. VII + 165 pp. in 8°. Stuttgart 1954. Ferdinand Enke Verlag.
- Silva Maia António da (Trad.):** Primeiros elementos da Doutrina Cristã. Extraídos do Catecismo publicado por ordem de Sua Santidade o Bem-aventurado Papa Pio X. Em Português e Omumbum, dialecto do «Kimbundu». 123 pp. in 8°. Cucujães 1951. Escola Tipográfica do Seminário das Missões.
- — Guia Prático para a Aprendizagem das línguas Portuguesa e Omumbum (Língua Indígena de Gabela — Amboim — Quanza-Sul — Angola), «Dialecto do Kimbundu». 160 pp. in 8°. Cucujães 1951. Escola Tipográfica das Missões.
- — O meu Livro de Orações e Cânticos. Em Português e Omumbum, Dialecto do «Kimbundu». 190 pp. in 8°. Cucujães 1952. Escola Tipográfica do Seminário das Missões.
- — Epístolas e Evangelhos dos Domingos e Festas. Seguidos de breves comentários em Museu dialecto do «Mbundu». 303 pp. in 8°. Cucujães 1953. Escola Tipográfica do Seminário das Missões.
- — Catecismo para a primeira Comunhão particular. (Trad. da Edição da «União Gráfica», para Mussele, dialecto do «Mbundu».) 32 pp. in 8°. Cucujães 1954. Escola Tipográfica do Seminário das Missões.
- Simpson Colin:** Adam with Arrows. Inside New Guinea. 240 pp. in 8°. London and Sydney 1954. Angus & Robertson. With 12 fig., 22 pl., and 5 maps.
- Social and Economic Problems of the Middle East.** (Report of the 1953 Erkowit Study Camp.) 63 pp. in 8°. With 4 pl. Khartoum 1953. University College Khartoum.
- Social Science Research in the Pacific Islands.** (South Pacific Commission. Technical Papers No. 52. Rev. ed. of Technical Paper No. 20.) Noumea 1953.
- Solenberger R. R.:** The Social and Cultural Position of Micronesian Minorities on Guam. (South Pacific Commission. Technical Paper No. 49.) Noumea 1953.
- Sourdel Dominique:** Les Cultes du Hauran à l'époque romaine. (Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, T. 53.) XVI + 136 pp. in 8°. Avec 6 pl. Paris 1952. Imprimerie Nationale. — Librairie Paul Geuthner.
- Spies Otto:** Kâmil ül-Kelâm ve-Bânû-yi Ğihân. Eine türkische Rahmenerzählung. Sep. : Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht (Wiesbaden 1954) pp. 263-277.
- Sprachgeschichte und Wortbedeutung.** Festschrift Albert Debrunner. Gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen. 473 pp. in 8°. Mit 1 Portr. Bern 1954. Francke Verlag.
- Spuler Bertold und Forrer Ludwig:** Orientalistik, III. Teil : Der Vordere Orient in islamischer Zeit. (Wissenschaftliche Forschungsberichte. Geisteswissenschaftl. Reihe, Bd. 21.) 247 pp. in 8°. Bern 1954. A. Francke AG. Verlag.

- Strömberg Reinhold:** Greek Proverbs. A Collection of Proverbs and Proverbial Phrases which are not listed by the Ancient and Byzantine Paroemiographers. (Kungl. Vetenskaps och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Sjätte Följden. Ser. A. Band 4. N:o 8.) 144 pp. in 8°. Göteborg 1954. Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Swadesh Morris:** On the Penutian Vocabulary Survey. Sep.: *International Journal of American Linguistics* 20. 1954. pp. 123-133.
- — Time Depths of American Linguistic Groupings. Sep.: *American Anthropologist*. (Menasha) 56. 1954. pp. 361-377.
- Sydow Eckart von:** Afrikanische Plastik. Aus dem Nachlaß hrsg. von Gerdt Kutscher. 177 pp. in 4°. Mit 144 Taf. u. 5 Kt. Berlin 1954. Verlag Gebr. Mann.
- Tastevin C.:** De l'Africanité de quelques phonèmes auxiliaires considérés à tort comme préfixes en Malgache. Sep.: *L'Ethnographie* (Paris) 45. 1947-1950. pp. 178-202.
- — L'Africanité des préfixes nominaux et verbaux du Malgache. Sep.: *L'Ethnologie* (Paris) 1953. pp. 62-98.
- Taylor Archer:** Proverbial Comparisons and Similes from California. (Folklore Studies, 3.) 97 pp. in 8°. Berkeley and Los Angeles 1954. University of California Press.
- The Koror Community Centre.** Reports supplied by the High Commissioner, Trust Territory of the Pacific Islands. (South Pacific Commission. Technical Paper No. 46.) Noumea, New Caledonia 1953.
- Tichelman G. L.:** Quelques données sur la crose sacerdotale des Bataks. Sep.: *Ethnos* (Stockholm) 1953. pp. 7-20.
- — Analogieën van Het Bronzen Bijltje van Sentani. Sep.: *Nieuw-Guinea* 15. 1954. pp. 105-111.
- — De Reuzenvliegers van Bali. Sep.: *Oost en West* (Amsterdam) 47. Nr. 12. 1954. p. 28.
- Trowell Margaret:** Classical African Sculpture. 103 pp. in 8°. With 48 pl. and 2 maps. London 1953. Faber and Faber Limited.
- Ugarte Ruben Vargas:** Manual de Estudios Peruanistas. 346 pp. in 8°. Lima-Perú 1952.
- Ulving Tor:** Two Eskimo Etymologies in the Light of Consonant Gradation. Sep.: *Studia Linguistica*. (Lund-Copenhague) 8. 1954. pp. 16-33.
- Uriondo Mario Ernesto:** R. P. Gusinde. (Figuras del pensamiento americano, IV.) Sep.: *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán* 1. 1954. pp. 433-455.
- Vannicelli Luigi:** I recenti contributi e indirizzi etnologici in Italia. 34 pp. in 8°. Sep.: *Rendiconto delle Sessioni della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali. Serie V. Vol. 5. 1952-53* (Bologna 1953). pp. 1-34.
- Vansina J.:** Les Tribus Ba-Kuba et les Peuplades apparentées. (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Monographies Ethnographiques, Vol. 1.) XIV + 64 pp. in 4°. Avec 1 carte. Tervuren 1954.
- Vassal Pierre A.:** Les asymétries normales du corps humain. Sep.: *L'Attitude* (Paris) 1954. pp. 99-111.
- Verstraeten E.:** Six années d'action sociale au Maniema (1948-1953). Académie royale des Sciences coloniales. (Section des Sciences morales et politiques. Mémoires. T. 38, fasc. 4 et dernier.) 88 pp. in 8°. Avec 16 fig. et 4 cartes. Bruxelles 1954.
- Wattel J.:** Harem. Vrouwenleven in het Oosten. 299 pp. in 8°. Met 5 pl. Meppel 1954. Boom & Zoon, Uitgevers.
- Wauters Arthur:** La deuxième édition de la Grande Encyclopédie soviétique. Académie royale des Sciences coloniales. (Section des Sciences morales et politiques. Mémoires, T. 41, fasc. 2.) 48 pp. in 8°. Bruxelles 1954.
- Willeke H. Bernward:** Imperial Government and Catholic Missions in China during the Years 1784-1785. (The Franciscan Institute Publications, Missiology Series N. 1.) 227 pp. in 8°. St. Bonaventure, N. Y. 1948.
- Wirz Paul:** Die Ainu. Sterbende Menschen im Fernen Osten. 64 pp. in 8°. Mit 1 Abb. u. 24 Taf. München-Basel 1955. Ernst Reinhardt Verlag.
- Woodbury Richard B.:** Prehistoric Stone Implements of Northeastern Arizona. (Reports of the Awatovi Expedition. Report No. 6. — Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 34.) XIV + 240 pp. in 4°. With 41 fig. Cambridge, Mass. 1954. Published by the Museum.
- Zbinden Ernst:** Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube. XVI + 162 pp. in 8°. Bern und Stuttgart 1953. Verlag Paul Haupt.
- Zöhrer Ludwig G. A.:** Ritter der Sahara. 158 pp. in 8°. Mit 30 Phot. Wien 1954. Europa-Verlag.

Periodica

Acta Geographica (Paris). 19. 1954.

Mouzon Ch., Pondichéry. Etude de géographie humaine.

Aequatoria (Coquilhatville). 17. 1954. 3.

Meeussen A. E., Werkwoordafleiding in Mongo en Oerbantoe. — Philippe R., Le Mariage chez les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II.

African Studies (Johannesburg). 13. 1954. 2.

(Formerly Bantu Studies).

Herskovits M. J., Some Contemporary Developments in Sub-Saharan Africa. — How M., An Alibi for Mantatisi. — Tait D., Konkomba Friendship Relations. — Atkins G., The Structure of the Disyllabic Tense Suffix in Cokwe. — Gluckman M., Circumcision Rites of the Balovale Tribes.

American Antropologist (Menasha, Wisconsin). 56. 1954. 6.

Weckler J. E., The Relationships between Neanderthal Man and Homo sapiens. — Cole S., The Prehistory of East Africa. — Armstrong R. G., A West African Inquest. — Pehrson R. N., The Lappish Herding Leader: A Structural Analysis. — Shapiro H. L., Earnest Albert Hooton, 1887-1954. — Kluckhohn C., Paul Reiter, 1909-1953. — Ritzen-thaler R. E. and Peterson F. A., Courtship Whistling of the Mexican Kickapoo Indians. — Slotkin J. S., Fermented Drinks in Mexico. — Coe M. D., Recommendations for Standardizing Formosan Tribal Names.

Archivio per l'Antropologia e la Etnologia (Firenze). 83. 1953.

Parenti R., Contributo allo studio della trasmissione ereditaria del colore delle iridi. — Massari C., Contributo alla craniologia dei Siriono (Bolivia Orientale). — Landogna Cassone F., Saggio di caratterologia etnica. — Messeri P., Contributo all'antropologia degli Etruschi. — Luzzatto E., I Caraiti egiziani. — Landogna Cassone F., Biotipologia e crescita umana.

Bhāratiya Vidyā (Bombay). 15. 1954. 1.

Shastree K. K., A Holy Home of Gujarati Poetry. — Katre S. L., Kāśī-Viśeśvara Temple: A Brief Survey. — Majmudar M. R., Two Sculptures of (Pārvatī as Śābara Kanyā) from Western India. — Sarma N. D., Gaṇeśa and the Antiquity of Some Śaiva Myths. — Bhattacharya R. S., Importance of the First Words of the Gaṇapāthas. — Velankar H. D., Maṇḍalika Mahākāvya of Gaṇadhara Kavi. — Sternbach L., Gujarāt as Known to Mediaeval Europe.

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma).

Ser. VIII, Vol. 7. 1954.

5-7. Toschi U., La distribuzione geografica nella teoria economica. — Ortolani M., Sulla densità della popolazione nel Sahara occidentale. — 8-10. Bianchini M., La distribuzione attuale della popolazione in Israele.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris). 51. 1954.

1. A. Betmac S., Les Vénus de la Magdeleine. — Laplace Jaureteche G., Application des méthodes statistiques à l'étude du Mésolithique. — Patte E., La préhistoire en Chine. — Trecoille G., Les tumulus du Tri-Born-Schmaue. — Kelley H., Contribution à l'étude de la technologie de la pierre néolithique. — Breuil H., Cailloux à fissurations reticulées naturelles. — Bourdier F., Quelques vues récentes sur le Quaternaire et la Préhistoire prises au 4^e Congrès de l'INCA. — Freund G., Les industries à pointes foliacées du Paléolithique en Europe centrale. — 5. B. Bordes F., Fitte P., Blanc S., L'Abri Armand-Chadron. — Arnal J., Les boutons perforés en V. — Gaudron G., Pièces archéologiques de musées de province. Bronze Hallstatt, La Tène. — Vignard E., Un gisement du paléolithique inférieur en conche à Bayatalh près Kom Ombo (Province d'Assouan, Haute-Egypte). — Cérémonie du Cinquantenaire de la S. P. F. — Bérard G., Dolmen de la Boussière comm. de Calasse (Var). — 7. Bourdier F. et de Lumley H., Existence d'une industrie proto-Azémont contemporaine du Renne en Dauphiné. — Bortet S. et B., Abri sépulcral des Points Rouges à Quinson (B. A.). — Leroi-Gourhan, Matériaux sur le peuplement paléolithique de Kostienki I (Extrait de l'article de P. P. Eschmeyer). — De Sommerin-Bordes D. et Perrot J., Lexique typologique du Paléolithique supérieur. — Bordes F., Notes de typologie paléolithique. — Bouchud J., Dents de Reines, Bois de Reines et migrations. — Spahn J.-C., Les gisements à Ursus spelaeus de l'Autriche et leurs productions. — Fitte P., Le gisement néolithique de la Zaouiet de Reggane. — Girard E., Pièces néolithiques de Vimpelles (Seine et Marne). — Stieber A., Station néolithique polonaise de Waltheim (Bas Rhin). — Hatt J. J., Pour une nouvelle chronologie de la Préhistoire française. — 8. Breuil Abbé H. et Kelley H., Le Paléolithique ancien. — Henri-Martin G., Le Tayacien. — Blanc S., Le Micoquien. — Pradel L., Le Moustérien. — Delporte H., Le Périgordien. — Bouysseon J., L'Aurignacien. — Cheyrier A., Le Sautern. — Breuil Abbé H., Le Magdalénien. — Cheyrier A., Note complémentaire. — Malvesin-Fabre G., L'Azilien. — Coulonges L., Le Auvergnien. — Daniel R. et Vignard E., Le Tardénoisien français. — Nougier L. R., Le Campignien. — Danthine H., Le « Dombien ». — Sauter M. R., Le Néolithique d'origine méditerranéenne. — Nougier L. R., Le Néolithique de tradition campignienne. — Arnal J., Le Chalcolithique. — Hatt J. J., De l'Age du Bronze à la fin du 1^{er} Age du Fer.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Hanoï). 44. 1954. 2.

Bacot J., Titres et colophons d'ouvrages non canoniques tibétains. — Demiéville P., La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa. — Gourou P., Civilisations et géographie humaine en Asie des moussons. — Haguenauer Ch., Du caractère de la représentation de la mort aux Kṛkṛ. — Hambis L., Notes sur quelques sceaux amulettes nestoriens en bronze. — Haudricourt A. G., Introduction à la phonologie historique des langues miao-yao. — Lalen M., Le thème des dieux bisexués et celui des plantes herbacées dans les légendes de la Kae solaire. — Marchal H., Note sur la forme du stūpa au Cambodge. — Mus P., La stance de la pléiade BAI V. 1. 1 et III 2. 19. — Porée-Maspero E., Notes sur les particularités du culte chez les Cambodgiens. — Seidenfaden E., Kanōk Nakhon, an ancient Min Settlement in Northeast Siam (Thailand) and its treasures of art. — Stern Ph., Diversité et rythme des fondations royales khmères.

Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles). 25. 1954.

2. Cuvelier J., Jadin L., L'Ancien Congo d'après les archives romaines. — 3. Kagegame A., Les organisations secte-familiales de l'ancien Rwanda. — Lestrade A., La médecine populaire au Rwanda-Urundi.

Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture. 5. 1954. 11.

Saṅgharakṣita B., Art and Spiritual Life. — Chakravarti T., The Position of Women in China.

Bulletin trimestriel Nouméa. 4. 1954. 3.

Barrau J., Economie vivrière traditionnelle et progrès agricole en Mélanésie. — Hughes H., La Culture des éponges en Micronésie. — Malcolm S., Barrau J., Cultures vivrières du Pacifique. Yagname.

Celtica (Dublin).

1. P. 1. 1944. Carney J., De Scriptoribus Hibernicis. — Ó Cuív B., Fragments of a Modern Irish Version of the First Battle of Magh Tuireadh. — Ó Ceallaigh S., Notes on Place-Names in Derry and Tyrone. — 1. P. 2. 1950. Mooney C., Colgan's Inquiries about Irish Place-Names. — O'Rahilly T. F., Francis Keane's Lists of Irish Technical Terms. — O'Rahilly T. F., Notes on Early Irish History and Mythology.

Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 27. 1954.

Cola Alberich J., Derivaciones sociológicas de la industrialización de Africa.

Erdkunde. 8. 1954. 4.

Bartz F., Neufundlands Wirtschaft vor neuen Aufgaben. — Finsterwalder K., Ortsnamen und Sprachengeschichte in Südtirol. — Gregory S., Die Nationalitätenfrage in Südtirol. — Dörrenhaus F., Carlo Battisti und das Südtiroler Volkstum.

Ethnologie et Chrétienté (Paris). 16. 1954.

van Bulck G., H. Deschamps : Les Religions de l'Afrique Noire. — In Memoriam : PP. Wilhelm Schmidt S. V. D. (1668-1954) et Pierre Charles S. J. (1883-1954).

Folk-Lore (London). 45. 1954. 2.

Simpson G. E., Peasant Children's Games in Northern Haiti. — Dean-Smith M., Folk-Play Origins of the English Masque. — Heather P. J., Divination (conclusion). — Coote Lake E. F., Folk Life and Traditions.

Folklore Studies (Tokyo). 13. 1954.

Straelen H. van, The Religion of Divine Wisdom. Japan's Most Powerful Movement.

Hespéris (Paris). 51. 1954.

1-2. Wölfel D. J., Les noms de nombre dans le parler guanche des Iles Canaries. — Célérier J., Réhabilitation du Sahara? — Paniel G., Du nouveau sur Maḥammad ibn 'Isā, historiographe et ministre de Mawlāy Ahmad al-Manṣūr le Doré. — Allain Ch., Reconnaissances archéologiques dans le massif des Rehamna et la Bahira. I. — 3-4. José Maria de Queirós Veloso (1860-1952). — Bercher L., Extrait du livre XXIII du Kitāb ihya 'ulūm addīn d'Al-Gazālī (chapitre de la concupiscence charnelle). — Jouin J., Invocations pour l'enfantement. — Berque J., Antiquités Seksawa. — Baron A.-M., Mariages et divorces à Casablanca. — Vajda G., Juda ben Nissim ibn Malka, philosophe juif marocain (fin). — Paniel G., Le Maroc à la recherche d'une conquête : l'Espagne ou les Indes? — Wölfel D. J., Le problème des rapports du guanche et du berbère. — Ricard R., Ibero-Africana : I. Chaucer et « Belmarye ». II. Maroc portugais et Andalousie.

Humanismus und Technik (Berlin und Frankfurt). 2. 1954. 3.

Trost F., Die Berliner.

IBLA (Tunis). 17. 1954. 3. (Nr. 67).

Dornier P., Louis A., La politesse bédouine dans les campagnes du Nord de la Tunisie. Le mariage. — Expérience rurale, Essai d'ouvrage pour fillettes. — Chalumeau F., Un artisanat artistique : La décoration de la natte d'alfa (Bou-Thaleb, Constantinois).

Jahrbuch des österreichischen Volksliedwerkes (Wien). 1954. 3.

Lugmayer K., Das österreichische Volksliedwerk in Geschichte und Gegenwart. — Zoder R., Fünfzig Jahre Aufsammlung des Volksliedes in Österreich. — Klier K. M., Der „Ankündigungsband“ des Werkes „Das Volkslied in Österreich“. — Zoder R., Volkslieder aus Siebenbürgen — in Wien gesungen. — Klier K. M., Einige Wiener Drucker von Lied-Flugblättern 1780-1880 (2. Teil). — Kotek G., Volkslieder aus dem Waldviertel. — Kirnbauer F., Über Art und Wesen des Bergmanns-Volksliedes. — Zagiba F., Ungarische Balladenmelodien aus dem Neutraer Gebiet. — Gugitz G., Eine unbekannte Reifantanzführung im alten Wien. — Horak K., Der Volkstanz im kleinen Walsertal. — Peter I., Zwei Schwerttänze aus dem Böhmerwald. — Spiess K., Jedermann. Überlieferungsmäßige Grundlagen des Spieles vom Kampf um die Seele des Sterbenden. — Nowak L., 60 Jahre Denkmäler der Tonkunst in Österreich. — Nowak L., Robert Lach und die Volksliedforschung. — Nowak L., Verzeichnis der Arbeiten von Robert Lach zur Volksmusik und Folklore. — Gustav Gugitz und die Volksliedforschung.

Journal de la Société des Océanistes (Paris). 9. 1953. 9.

Un siècle d'acculturation en Nouvelle-Calédonie. — Faivre J.-P. Vue générale de l'histoire calédonienne. — O'Reilly P., Chronologie de la Nouvelle-Calédonie (1774-1903). — Avias J., La préhistoire calédonienne. — Gifford L. W., L'archéologie néo-

calédonienne en 1952. — **Poirier J.**, Notes sur les migrations anciennes et le pseudo-mégalithique. — Bibliographie générale d'archéologie et de préhistoire. — **Guillaumin A.**, L'évolution de la flore néo-calédonienne. — **Guiart J.**, Liste par district des villages indigènes de la Nouvelle-Calédonie et Dépendances. — **Guiart J.**, Nouvelle-Calédonie et îles Loyalty : carte du dynamisme de la société indigène à l'arrivée des Européens. — **Métais P.**, Démographie des Néo-Calédoniens. — **Avias J.**, L'évolution de l'habitat indigène en Nouvelle-Calédonie de 1843 à nos jours. — **O'Reilly P.** et **Poirier J.**, L'évolution du costume. — **Métais P.**, Quelques aspects de l'évolution culturelle néo-calédonienne. — **O'Reilly P.**, Le français parlé en Nouvelle-Calédonie. Apports étrangers et vocables nouveaux. Archaïsmes et expressions familières. — **Lobsiger-Dellenbach M.** et **G.**, Quelques aspects de la civilisation européenne gravés sur bambous par les Néo-Calédoniens. — **Lenormand M.-H.**, L'évolution politique des autochtones de la Nouvelle-Calédonie. — **Laroche M.**, Vers un inventaire des collections calédoniennes en France. — **Girard F.**, Les riches collections néo-calédoniennes du Musée de l'Homme. — **Laroche M.**, Collection d'objets calédoniens du Muséum de Toulouse. — **Laroche M.**, Collections calédoniennes du Muséum de Rouen. — **Grunevald R.**, Etude sur les lances de Nouvelle-Calédonie.

Journal of the University of Bombay (Fort-Bombay). N. S. 23. 1954. 1.

Mukerji K. P., Hindu Positivism.

L'Anthropologie (Paris). 58. 1954. 3-4.

Sonneville-Bordes D. de, Esquisse d'une évolution typologique du Paléolithique supérieur en Périgord. Défense et illustration de la méthode statistique. — **Barnicot N. A.**, **Ikin E. W.**, **Mourant A. E.**, Les groupes sanguins ABO, MNS et Rh des Touareg de l'Aïr. — **Girard M. F.**, L'importance sociale et religieuse des cérémonies exécutées pour les Malanggan sculptés de Nouvelle-Irlande. — **Lhote H.**, Les peintures rupestres de Tit (Ahaggar).

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 23. 1954. 2.

Deroy L., Les mots grecs du type ΠΤΟΛΙΣ et la spirante dentale indo-européenne. — **Deonna W.**, Trois, superlatif absolu. A propos du taureau tricorne et de Mercure triphallique.

Le Courrier (Paris). 7. 1954. 8-9.

Lévi-Strauss C., Qu'est-ce qu'un primitif? La Fin des Fuegiens, un peuple heureux a disparu. — **Birket-Smith K.**, Constamment en danger de mort. Les Eskimos. — L'Art des chasseurs-artistes ... du Canada septentrional. — **Mead M.**, Mélanésie, Îles Noires ... de l'Océanie. — Hantise du surnaturel ... et amour du beau. — **Elwin V.**, Ni isolation ni assimilation.

Les Etudes Classiques (Namur). 22. 1954. 4.

Carnoy A., Les noms des dieux et des héros d'Homère. — **Defourny P.**, Les fondements de la religion d'après Cicéron.

Lingua (Amsterdam). 4. 1954. 2.

Hellings W. G., Péroglyphes Caraïbes : Problème sémiologique. — **Mol H.** and **Uhlenbeck E. M.**, The Analysis of the Phoneme in Distinctive Features and the Process of Hearing. — **Hall G. L.** and **Clair-Sobell J. St.**, Animate Gender in Slavonic and Romance Languages. — **Ebeling C. L.**, On the Semantic Structure of the Russian Sentence. — **Ohnesorg K.**, Un Jubilé de la phonétique tchécoslovaque.

Man (London). 1954. 54.

76-99. **Angel J. L.**, **Coon C. S.**, La Cotte de St. Brelade II : Present Status. — **Nadel S. F.**, Morality and Language among the Nupe. — Obituary : Ralph Linton : 1893-1953. — Applied Shoe-Ornamentation : Pleistocene Man in Italy and Germany. — 100-125. **Wingert P. S.**, Anatomical Interpretations in African Masks. — **Ardener E. W.**, Some Ibo Attitudes to Skin Pigmentation. — Enslavement and the Early Hebrew Lineage System : Folklore and History. — 126-156. **Willett F.**, The Study of Engravings with the Help of Rubber Latex. — **Haward L. R. C.** and **Roland W. A.**, Some Inter-Cultural Differences on the Draw-a-Man Test : Goodenough Scores. — **Schebesta P.**, **P. W. Schmidt, S. V. D.** : 1868-1954. — **Needham R.**, A Note on the Blood Pact in Borneo. — Reviews : General, Africa, Asia, Europe.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Horn-Wien).

83. 1954. 2.

Koppers W., Professor Pater W. Schmidt †. Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes. — **Thenius E.**, Das Problem der Kleinformen und die Paläontologie. — **Marinelli W.**, Zwergformen und Zwergwuchs in der rezenten Tierwelt. — **Amschler W.**, Klein- und Zwergwuchs bei Haustieren. — **Schebesta P.**, Zwerg- und Kleinwuchsformen in der Menschheit. — **Fischer E.**, Die genetische Seite des Pygmäenproblems. — **Hauck E.**, Die Zwergformen des Hundes als Problem. — **Hohenegger M.**, Die Zwergformen bei Ituri-Pygmäen und Negrito. — **Gallus A.**, Vorläufiger Bericht über paläolithische Funde in gesicherter Fundlage aus Australien. — **Nowotny K. A.**, Friedrich Röck †. — **Jettmar K.**, Robert Bleichsteiner †.

Notes on Islam (Calcutta). 7. 1954. 2.

V. C., Ibn Arabi, Theologian and Mystic. — **V. C.**, The Islamic Conception of the Devil: (Contd.) The Fall of Adam.

Oriens Extremus (Wiesbaden). 1. 1954. 1.

Meister P. W., Buddhistische Planetendarstellungen in China. — **Shu-hua Li**, Première mention de l'application de la boussole à la navigation. — **Eichhorn W.**, Der Aufstand der Zauberin T'ang Sai-êrh im Jahre 1420. — **Vos F.**, Kim Yusin, Persönlichkeit und Mythos. Ein Beitrag zur Kenntnis der altkoreanischen Geschichte. — **Seckel D.**, Kirikane. Die Schnittgold-Dekoration in der japanischen Kunst, ihre Technik und ihre Geschichte. — **Benl O.**, Minamoto Sanetomo, Shôgun und Dichter. — **Aichele W.**, Sprachforschung und Geschichte im indonesischen Raum.

Oriental Culture (Tokyo). 13. 1953.

Kuraishi T., The quick method of learning character in China and its problems. — **Fukushima M.**, The Judicial system of New China and its Traits (1).

Orientalia (Roma). 23. 1954. 4.

Soden W. von., Eine altbabylonische Beschwörung gegen die Dämonin Lamaštum. — **Ebeling E.**, Ein Loblied auf Gula-Baba aus neuassyrischer Zeit. — **San Nicolò M.**, Materialien zur Viehwirtschaft in den neubabylonischen Tempeln. IV. — **Helck W.**, Bemerkungen zum Ritual des Dramatischen Ramasseumpapyrus. — **Beck E.**, Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von außer'utmanischen Varianten bei al-Farrā'.

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin). 49. 1954. 7-8.

Werner R., Zur Stellung des Luwischen unter den altanatolischen Sprachen.

Oriente Moderno (Roma). 34. 1954.

8-9. **Ciasca R.**, Contributo italiano agli studi arabi. — **Bausani A.**, L'odierno ordinamento degli studi islamici nella « madrasa » Mir-i 'Arab di Bukhara. — 10. **Moscatti S.**, I manoscritti ebraici del deserto di Giuda. I: Le scoperte.

Palaeologia (Osaka). 3. 1954. 2.

Goebl R., Der Herrscher-Erlöser in spätsasanidischem Gewand. — **Honda W.**, Polemic between the Confucianists and the divining Taorists (Hsüan School) during the Wei and Chin Dynasties. — **Aoki K.**, So-called "Kiyomigahara-Codex" and the Bureaucracy of Ancient Japan. — **Hashikawa T.**, Reminiscences of Prof. Wang Kuo-Wei, 1877-1927. — **Itô N.**, A newly found Site of the Yayoi Culture at Sakuragawa Village, Province of Iwate, north-eastern Japan. — **Mikasanomiya**, Prince, and **Umezu**, Recent Activities of West Asiatic Palaeology (3): **Umezu**, The Caves of Murabba'at in Palestine and their Findig. — **Mikasanomiya**, Prince, Notes on some Hebraic Texts found in the Caves of Murabba'at. — **Tabuchi G.**, Recent Activities in European Paleology (2): A Drift of the Indo-European Problem. — **Yoneda K.**, Recent Activities in Chinese Paleology (5): The Etsin-gol Wooden Documents and the Results of the Studies on them (2).

Philippine Studies (Manila). 2. 1954. 3.

Sals F. J., Primitive Education among the Ifugaos: Physical, Mental and Vocational.

Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). 56. 1954, section C, 6.

Kilbride-Jones H. E., The Excavation of an Unrecorded Megalithic Tomb on Kilmashogue Mountain, Co. Dublin.

Quarterly Bulletin (Noumea). 4. 1954. 3.

Barrau J., Traditional Subsistence Economy and Agricultural Progress in Melanesia. — Lonie Th. C., Infant Care in Western Samoa. — Malcolm Sh., Barrau J., Pacific Subsistence Crops: Yams. — Preservation of Pacific Islands Manuscripts.

Revista Colombiana de Antropología (Colombia). 2. 1954.

Price Th. J., Jr., Estado y Necesidades Actuales de las Investigaciones Afro-Colombianas. — Guhl E., Aspecto Socio-geográfico de la Provincia Fisiogeográfica formada por el Valle del Río San Juan y por el Codo de los Mellizos y sus estribaciones hacia el Río Cauca. — Dussan de Reichel A., Características de la Personalidad Masculina y Femenina en Taganga. — Cubillos J. C. Ch. y Bedoya V. A., Arqueología de las riberas del Río Magdalena, Espinal-Tolima. — Reichel-Dolmatoff G., Investigaciones Arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta. — Caudmont J., La Influencia del Bilingüismo como Factor de Transformación de un Sistema Fonológico. — Bernal Villa S., Medicina y Magia entre los Paeces. — Caudmont J., Fonología Puinave.

Revista de Antropologia (São Paulo). 2. 1954. 1.

Schaden E., Problemas do ensino da antropologia. — Machado de Sousa O., Nota sobre o valor de caracteres não métricos para o diagnóstico sexual do crânio. — Canals Frau S., Las plantas cultivadas y el origen de las culturas agrícolas americanas. — Trimbom H., El mito explanatório en los mitos de Huarochiri. — Cadogan L., Ayvu Rapyta (III). — Baldus H., Richard Thurnwald 1869-1954. — Huppertz J., Formas de criação de gado no Arquipélago Malaio. — Orssich de Slávetch Conde A., Observações arqueológicas sobre sambaquis.

Revista de Indias (Madrid). 13. 1953. 54.

Levillier R., Vespucio, descubridor del Plata en su V Centenario. — Alcina J., Sonajas rituales en la cerámica mejicana.

Revista do Museu Paulista (São Paulo). N. S.

7. 1953. Koch-Grünberg Th., Mitos e lendas dos índios Taulipañ e Arekuná. — Caspar F., Some Sex Beliefs and Practices of the Tupari Indians (Western Brazil). — Schultz H., A pesca tradicional do pirarucu entre os índios Karajá. — Frikel G. P., Kamáni. — Zerries O., The Bull-roarer among South American Indians. — Sousa C. Ch. de, O método de Rorschach aplicado a um grupo de índios Kaingang. — Menezes C. M. de, O Psico-diagnóstico miocinético aplicado a índios Kaingang. — Bastide R., Verger P., Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia). — Tiburtius G., Koehler Bigarella I., Nota sobre os anzóis de osso da jazida paleoetnográfica de Itacoara, Santa Catarina. — 8. 1954. Nimuendajú C., Apontamentos sobre os Guaraní. — Baldus H., Os Oti. — Hohenthal W., Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. — Biocca E., Pesquisas sobre o método de preparação do curare pelos índios. — Lusina G., Descrição do *Chondodendron Biocca* n. sp., menispermácea usada pelos índios Makú do alto Rio Negro (Amazonas) na preparação do curare. — Barata F., O muiraquitã e as «contas» dos Tapajó. — Gonzalez A. R., Mazas líticas del Uruguay y Patagonia.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1954. 2.

Dorsin角度-Smets A., Acculturation et Ethnologie appliquée.

Rivista di Etnografia (Napoli). 7. 1953. 1-4.

Brewster P. G., Some string figures and tricks from the United States. — Cortelazzo M., Valore attuale del tabu linguistico magico. — Ortiz Oderigo N. R., Strumenti musicali degli afro-americani. — Bignami G., Mestieri girovaghi nel Bresciano. — Zamboni A., Appunti di medicina popolare della Val d'Enza.

Saeculum (Freiburg-München). 5. 1954.

1. Rouselle E. †, Konfuzius und das archaische Weltbild der chinesischen Frühzeit. — Sadnik L., Der Balkan und die Hochkulturen des Vorderen Orients. — Hellmann M., Staat und Recht in Altrußland. — Meinhold P., Die Anfänge des amerika-

nischen Geschichtsbewußtseins. — 2. **Kollautz A.**, Die Awaren. Schichtung in einer Nomadenherrschaft. — **Spuler B.**, Hellenistisches Denken im Islam. — **Ohnsorge W.**, Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert. — **Kruse H.**, Die Begründung der islamischen Völkerrechtslehre. — **Schachermeyr F.**, Die vorderasiatische Kulturtrift. — **Bursch F. Ch.**, Ethnologie und Urgeschichte. — **Zotz L. F.**, Neuere Entdeckungen ältester europäischer Kunst und deren Bedeutung. — **Farkas J. von**, Die gesellschaftliche Organisation der finnisch-ugrischen Völker im Lichte der Wortkunde.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel). 50. 1954. 2.

Meuli K., Herkunft und Wesen der Fabel. — **Weiser-Aall**, Das Weihnachtsstroh in Norwegen.

South Pacific (Mosman, Sydney). 7. 1954.

9. **Read K. E.**, Cultures of Central Highlands, New Guinea. — Economics of Backwardness. — 10. **West F. J.**, Captain Barton of Papua. — **Read K. E.**, Marriage among the Gahuku-Gama of Eastern Central Highlands, New Guinea. — Human Problems in Developing Backward Territories.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 10. 1954.

1. **Read K. E.**, Cultures of the Central Highlands, New Guinea. — **Bacon E. E.**, Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia. — **Howard J. H.**, Yanktonai Dakota Eagle Trapping. — **McClellan C.**, The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism. — **Fathauer G. H.**, The Structure and Causation of Mohave Warfare. — **May L. C.**, The Dancing Religion: a Japanese Messianic Sect. — 2. **Lehmer D. J.**, The Sedentary Horizon of the Northern Plains. — **Cornevin R.**, Names among the Bassari. — **Barth E.**, Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan. — **Laguna F. de**, Tlingit Ideas about the Individual. — **Nettl B.**, Text-Music Relationships in Arapaho Songs. — **Orenstein G.**, The Evolutionary Theory of V. Gordon Childe. — **Meighan C. W.**, A Late Complex in Southern California Prehistory. — **Needham R.**, Siriono and Penan: a Test of Some Hypotheses. — 3. **Patai R.**, Religion in Middle Eastern, Far Eastern and Western Culture. — **Haring D. G.**, Comment on Field Techniques in Ethnology. Illustrated by a Survey in the Ryūkyū Islands. — **De Borhegyi St. F.**, Jointed Figurines in Mesoamerica and their Cultural Implication. — **Harrison J. A.**, The Saghalien Trade: a Contribution to Ainu Studies. — **Erdbrink D. P.**, Mesolithic Remains of the Sampung Stage in Java: Some Remarks and Additions. — **Mather J. R.**, The Effect of Climate on the New World Migration of Primitive Man. — **Krader L.**, Buryat Religion and Society.

SPC Quarterly Bulletin (Noumea). 4. 1954. 4.

Fisheries in Netherlands New Guinea. — **Jacquier H.**, Restoration of Marae in Tahiti.

Staden-Jahrbuch (São Paulo). 3. 1955.

Oberacker K. H., Das Werden der brasilianischen Nation. — **Saake G.**, Vierzig Jahre Japanerkolonie Registro. — **Rosenfeld A. H.**, Macumba. — **Pereira de Queiroz M. I.**, Die Gesellschaftsorganisation der Timbira. — **Schaden E.**, Der Paradiesmythos im Leben der Guaraní-Indianer. — **Fouquet K.**, Deutsch-brasilianische Bibliographie.

Studia Linguistica (Lund-Copenhagen). 8. 1954. 1.

Dumézil G., Remarques sur les six premiers noms de nombres du turc. — **Ulving T.**, Two Eskimo Etymologies in the Light of Consonant Graduation. — **Forchhammer J.**, Einteilung der Sprachlaute. Akustisch oder artikulatorisch? — **Malmberg B.**, Unhörbare Laute? Eine Erwiderung an J. Forchhammer. — **Raun A.**, On Quantity in Estonian.

Sudan Notes and Records (Khartoum). 34. 1953. 2.

Catford J. R., Cotton as a Cash-Crop in the Maridi area. — **Montague-Stuart-Wortley E. J.**, My Reminiscences of Egypt and the Sudan. — **Howell P. P.**, Installation of Reth Kur Wad Fafiti of the Shilluk. — **Sandon H.**, al Tayib A., Food of Nile Fish. — **Santandrea S.**, An Account of the Indri, Togoyo, Feroqe, etc. — **Whitehead G. O.**, Suppressed Classes among the Bari. — **MacLeay K. N. G.**, The Ferns and Fern Allies of the Sudan. — **Bell G. W.**, Arabic Slang Used in the Sudan. — **Mynors T. H. B.**, Moru Arrowheads.

The Eastern Anthropologist (Lucknow).

3. 1949. 1. **Thakkar A. V.**, Some Pressing Problems of Primitive Tribes. — **Wandrekar D. N.**, Educational Progress of the Adiwasis in the Konkan Tract of the Bombay Province. — **Fürer-Haimendorf Ch. von**, Anthropology and Administration in the Tribal Areas of the North East Frontier. — **Chattapadhyay K. P.**, The Tribal Problem and its Solution. — **Naik T. B.**, Labour Problem of Tribal Gujarat. — **Dube S. C.**, Some Aspects of the Tribal Problem. — **Srivastava S. K.**, Some Problems of Culture Contacts among Tharus. — **Majumdar D. N.**, The Changing Canvas of Tribal Life. — **Ehrenfels U. R.**, Aboriginal Womanhood and Culture Contact. — 4. 1950-52. 2. **Nebesky-Wojkowitz R. von**, The Use of Thread-Crosses in Lepcha Lamaist Ceremonies. — **Jeffreys M. D. W.**, Some Notes on the Bikom. — **Majumdar D. N.**, The Sankha Banik of Dacca. — **Biswas P. C.**, Studies of the Whorl on Head hair in Tehri Rajputs. — 4. **Meighan C. W.**, Mortuary Customs in Southern India. — **Dover C.**, Antar for the Anthropologist. — **Varma L. A. R.**, Onam Tradition of Kerala. — **Raj H.**, Education of Adibasis. — **Madan T. N.**, Education of Tribal India. — 6. 1952-53. 1. **Mayer A. C.**, The Holi Festival among the Indians of Fiji. — **Fürer-Haimendorf Ch. von**, Ethnographic Notes on some Communities of Wynad. — **Madan T. N.**, Superstition in the Daily Life of Kashmiri Pandits. — **Jeffreys M. D. W.**, Confessions by Africans. — **Rosser C.**, An Aspect of the Political Organisation of Malana. — 2. **Jeffreys M. D. W.**, African Tarantula or Dancing Mania. — **Biswas P. C.**, Comparative Studies of the Whorl on Head hair of the Bhotias, Rajis, Kanets, Jaunsaris and Tehri Garhwals of N. W. Himalayas. — **Goswami P.**, Riddles in Assamese. — **Mathur K. S.**, Festivals of the Cheroes. — 3 and 4. **Ryan B.**, The Sinhalese Family System. — **Raj H.**, The Maternal Uncle in South India. — **Chopra S. R. K.**, On the Distribution and Inheritance of the Hair on the Mid-Digital Region of the Fingers (Hands) in Indians. — **Majumdar D. N.**, Children in a Polyandrous Society. — **Srivastava R. P.**, "Rang-Bang" in the changing Bhotia Life.

The Far Eastern Quarterly (Lancaster, Penna).

13. 1954. 4. **Gaskill G. E.**, Far Eastern Bibliography 1952 (With Index). — 14. 1954. 1. **Redfield R.**, Community Studies in Japan and China: A Symposium. — **Fried M. H.**, Community Studies in China. — **Beardsley R. K.**, Community Studies in Japan. — **Nagai N.**, Herbert Spencer in Early Meiji Japan. — **Jansen M. B.**, Review Article: From Hatoyama to Hatoyama.

The Japanese Journal of Ethnology — Minzokugaku-Kenkyu (Tokyo).

18. 1953. 3.

Tagita K., Transformation of Christianity in a Japanese Farming Village. — **Kubo N.**, Taoism and Japanese Folk Religion. — **Nukata I.**, Statistical Research on Knotting. Its Development and Sequences. — **Ishida E.**, Contemporary Mexican Anthropology and Its Problems. — **Menges K.**, Grammatical Problems of Tungus. — **Izumi S.**, The Late Professor Ken-ichi Sugiura and His Anthropological and Ethnological Research.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington). 62. 1953.

1. **Holtzappel H. A.** and **Geddes W. R.**, The Galah Game of Indonesia. — **Lockerbie L.**, Further Excavations of the Moa-Hunter Camp Site at the Mouth of the Tahakopa River. — **Raven-Hart R.**, A Dialect of Yasawa Island (Fiji). — **Laxton P. B.** and **Te Kautu Kamoriki**, "Ruoia". A Gilbertese Dance. — **Powell G.**, The Indonesian Element in Melanesian. — **Skinner H. D.**, An Argillite Adze from Taranaki. — **Kirihi Te Riri Maihi Kawiti**, The Storming of Hone Heke's Pa. — 2. **Guiart J.**, Mythes et Chants Polynésiens d'Ouvéa (Iles Loyalty). — **Marshall Laird**, A Small Stone Head from the New Hebrides. — **Craighill Handy E. S.** and **Kawena Pukul M.**, The Polynesian Family System in Ka-'U. — **Skinner H. D.** and **Phillipps W. J.**, Necklaces, Pendants, and Amulets from the Chatham Islands and New Zealand. — **Beckett P.**, Two Fish Hook Parts from a Midden in Wellington. — 3. **Winks R. W.**, The Doctrine of Hau-Hauism. — **Jones A. M.**, Phonetics of the Maori Language. — **McCarthy F. D.**, The Oceanic and Indonesia Affiliations of Australian Aboriginal Culture. — **Phillipps W. J.**, Wallis Island Fishing Customs. — **Roberts R. G.**, The Dynasty of Abemama.

The Journal of the Royal Anthropological Institute (London). 83. 1953. 1.

Mills J. P., Anthropology as a Hobby. — **Mayer P.**, Gusii Initiation ceremonies. — **von Fürer-Haimendorf Ch.**, The After-Life in Indian Tribal Belief. — **Wachsmann K. P.**, Musicology in Uganda. — **Willey G. R.**, A Survey of South American Archaeology. — **Zeuner F. E.**, Loess Balls from the Lower Mousterian of Achenheim. — **Wells L. H.** and **Trevor J. C.**, The Haua Fteah Fossil Jaw. — **Steffensen J.**, The Physical Anthropology of the Vikings.

The Philippine Journal of Science (Manila). 83. 1954. 1.

Solheim II W. G., The Makabog burial-jar site.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town). 9. 1954 (35).

Oakley K. P., Study Tour of Early Hominid Sites in Southern Africa, 1953. — Riet Lowe C. van An Interesting Bushman Arrowhead. — Challenge to Archaeology. — Mabbutt J. A., A Hand-Axe from the Olifants Valley near Klaver, C. P. — Drew S., Notes from the Red Sea Hills. — Rudner I. and J., A Local Late Stone Age Development.

Trabajos y Conferencias (Madrid). 1954. 4.

Ballesteros-Gaibrois M., El trasplante cultural de Europa a América. — Lehmann H., Comment des objets changent de provenance. — Alonso V. C., Noticias sobre las tribus de las costas de Tejas durante el siglo XVIII.

Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. 65. 1954. 2.

Wirz P., Über sakrale Flöten und Pfeifen des Sepik-Gebietes (Neuguinea). — Hinderling P., Die ethnographische Sammlung von Nordkamerun der Expedition Gardi-Hinderling 1953. — Wirz P., Kataragama, die heiligste Stätte Ceylons. — Handschin E., Bericht über das Basler Naturhistorische Museum für das Jahr 1953. — Bühler A., Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1953.

Wiener völkerkundliche Mitteilungen (Wien). 2. 1954. 1.

Hirschberg W., Zur Frage der sekundären Primitivität der Buschmannkultur. — Zöhner L., Problems of Adult-Education in the Fezzan. — Blaha H., Eine wenig beobachtete Kunstfertigkeit der afrikanischen Neger: Skulpturen aus Lehm und Ton. — Honea K., The Deng Cult and its Connections with the Goddess Aciek among the Dinka. — Jettmar K., Totemismus und Dualsystem bei den Selkuppen Sibiriens. — Nebesky-Wojkowitz R., A Report on Ethnographical Research in the Sikkim Himalayas 1950-1953. — Frick J., Wiederversöhnung des verletzten Erdgeistes. (Ein Brauch im chinesisch-tibetischen Grenzgebiet.) — Slawik A., Zur Etymologie des japanischen Terminus marebito „Sakraler Besucher“. — Purse-Stanek E., Post-war Research on Botel Tobago. (Adaption of a Japanese Report by Naoichi Kokubu.) — Haekel J., Ethnologische und prähistorische Probleme Australiens. — Swoboda W., Zum Problem „Kulturgeschichte und Erziehung“. — Drobec E., Zur Paläopathologie.

Wissenschaftliche Veröffentlichungen des Deutschen Instituts für Länderkunde (Leipzig). N. F. 12. 1953.

Köhler G., Wirtschafts- und Landverkehrskarte der Provinz Schensi (Nordchina). — Neumann H., Die physisch-geographischen Grundlagen der künstlichen Bewässerung des Iran und Irak. — Kaiser E., Die großen Wadis, insbesondere das System des Igargar, als Leitlinien des saharischen Bios. — Volz W., Ptolemäus, Fa Hien — und Indonesien. — Arnhold H., Die Abgrenzung der Stadtlandschaft. Ein Beitrag zur Stadtgeographie und Raumplanung.

Zaire (Bruxelles). 8. 1954.

8. Bruyns L., Les Noirs aux Etats-Unis. — Dieterlen G., Les rites symboliques du mariage chez les Bambara (Soudan Français). — Wolfe A. W., The Institution of Demba among the Ngonje Ngombe. — 9. Vansina J., Les valeurs culturelles des Bushong. — Munger E. S., Land Use in Accra. — Van Bulck G., Journées d'étude: Ethnologie et Missiologie. (Paris-Louvain, juillet-août 1954.) — 10. De Heusch L., Autorité et prestige dans la société tetela. — Van Bulck G., Un demi-siècle d'ethnologie: le R. P. W. Schmidt, S. V. D. (16. 2. 1868-10. 2. 1954). — Bervoets St., Hinapai... Enige spreekwoorden van bij de Zande. — Comhaire J., Evolution générale du Ruanda-Urundi en 1953. — Bone E., Le continent africain et ses origines.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster).

38. 1954.

2. **Rademacher H.**, Die erfolgreiche Sachsenmission des Hl. Bonifatius im Jahre 738. — **Mohrmann C.**, Das Sprachenproblem in der frühchristlichen Mission. — **Freitag A.**, Die kath. Missionen Westozeanien. — **Brinktrine J.**, Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zur Darstellung Jesu im Tempel. — 3. **Mohr R.**, Neue Gesichtspunkte für die Ordnung kultureller Phänomene in Ethnologie und Religionswissenschaft.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Leiden-Köln). 16. 1954. 2.

Simon M., Les dieux antiques dans la pensée chrétienne. — **Reissner H. C.**, Benjamin of Tudela on Ceylon.

Zinruigaku Zassi (Tokyo).

The Journal of the Anthropological Society of Nippon [Japanese].

52. 1952. 698. **Tsuda K.**, A Somatological Study of Residents of Hikosan-District; Report 1. Measurements of the Body. — **Suda A., Ken M.**, The Body Build of Baseballers (1). — **Terada K.**, A New Method for Measuring the Centre of Gravity in Man. — **Hanihara K.**, Age Change in the Male Japanese Pubic Bone. — **Imamura Y.**, Concerning my Attendance at the Fourth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences and my Experience en route. — 53. 1953. 699. **Kohama M.**, A Contribution to the Physical Anthropology of the Nepalese. — **Ikeda J.**, Head Measurements in the Light of Family Influences. — **Kondō S.**, Growth of the Foot of the School Boys and Girls in Yokyo. — **Yawata I.**, Late Dr. Ryuzo Torii's Expeditions to Eastern Asia. — 700. **Shima G., Kimura K.**, A Physikal Anthropological Study of the Immigrants in Hokkaidō. — **Kondō S.**, On the Plantar Papillar Ridges of Japanese Twins. — **Sugiyama H.**, On the Prehistoric Age of the Vicinity of Mangoku-ura Bay in Miyagi Prefecture. — **Yawata I.**, Late Dr. Ryuzo Torii's Expeditions to Eastern Asia. — 701. **Suzuki M., Sakai T.**, On the „Protostylid“ of the Japanese. — **Tsukuda C.**, On the Similarity of Cephalic Types among the Family Members. — **Nakagawa K.**, On the Flumina Pilorum on the Back of the Natives of Sawada Village, Fufuoka Prefecture. — **Imamura Y.**, A Note on Changes in Anthropometric Traits. — **Yamanouchi S.**, The Late Dr. Ryuzo Torii's Anthropological Bibliography.

Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen

Von KARL J. NARR

Positive Wissenschaft ist ebenso sehr augenblicklicher Stand
des Irrs als des Erkennens.
O. MENGHIN.

Inhalt :

1. Voraussetzungen : Wesen und Wertung der altsteinzeitlichen Kunst
2. Methodenfragen : Grad, Art und Wert der Parallelisierung
Exkurs : Kult und Magie
3. Beispiele : Interpretation durch „Bindung“ der Parallelen
 - a) Phaseologische Bindung
 - b) Chorologische Bindung
 - I. „Südliche“ Elemente
 - II. „Nördliche“ Elemente
 - III. „Östliche“ Elemente
4. Schlußbemerkungen : Wertung der Interpretation

Noch bevor die Urgeschichte zur Wissenschaft gereift war, wurden prähistorische Funde durch völkerkundliche Analogien erklärt ¹. Schon den ersten Altsteinzeitforschern war klar, daß die lebenden Primitivvölker den wichtigsten Zugang zur Geistigkeit des urgeschichtlichen Menschen bieten. Als Beispiel mag angeführt werden, daß man Beigaben und roten Farbstoff bei den vermeintlich paläolithischen Gräbern von Aurignac durch Vergleich mit derartigen Sitten bei nordamerikanischen Indianern interpretierte. (Reizvoll ist, daß entsprechende völkerkundliche Kenntnisse z. T. den Umweg über SCHILLERS „Nadowessische Totenklage“ genommen zu haben scheinen ².) Das gleiche gilt auch für die ältesten Werke der bildenden Kunst, doch zeigt sich

¹ Cf. K. H. JACOB-FRIESEN, Grundfragen der Urgeschichtsforschung. 1928. p. 79 ; M. BOULE, Les Hommes fossiles. 3. Aufl. (v. H. V. VALLOIS) 1946. p. 3 ; H. BREUIL u. R. LANTIER, Les Hommes de la Pierre Ancienne. 1951. p. 7 f. — K. J. NARR, Studium generale 7. 1954. p. 193.

² Cf. CH. LYELL, Das Alter des Menschengeschlechts auf der Erde. 1864. p. 137.

an den zahlreichen einander widersprechenden Auslegungen auch die ganze Problematik des Verfahrens. Das kann nicht verwundern, denn es handelt sich dabei ja um Analogieschlüsse, bei denen aus der feststellbaren äußeren Ähnlichkeit auf die nicht feststellbare äußere und innere Übereinstimmung geschlossen wird. Die dabei sich ergebenden Widersprüche liegen fast restlos darin begründet, daß für die meisten bildlichen und plastischen Darstellungen aus der Altsteinzeit mehrere äußere Analogien von unterschiedlichem inneren Gehalt beigebracht werden können. Die methodologische Kernfrage ist also, ob es einen Weg gibt, unter den Parallelen die rechte Auswahl zu treffen (oder die jeweils vorliegenden überhaupt zu verwerfen).

Nicht selten wird aber auch die Heranziehung ethnographischer Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten in Bausch und Bogen abgelehnt, weil die einzelnen heutigen Primitivvölker nicht als Repräsentanten einer unverändert gebliebenen alten Kultur oder Geisteshaltung angesehen werden können³. Sie bilden ja aber auch — was von den Kritikern häufig völlig mißverstanden wird⁴ — nur das Ausgangsmaterial, aus dem es das Grundgerüst älterer Zustände zu rekonstruieren gilt, und das ist primär Sache der Erscheinungs-(und Ursachen-)Analyse, die von der kulturphilosophischen Ausschöpfung zu trennen ist und — soweit unvoreingenommenes Denken überhaupt menschenmöglich sein kann — ihr voraufzugehen hat⁵.

³ So R. PITTIONI, *Das geistige Menschenbild der Urzeit*. 1952 (cf. dazu *Anthropos* 49. 1954. p. 727) und M. KÖNIG, *Das Weltbild des eiszeitlichen Menschen*. 1954 (cf. dazu *Anthropos* 49. 1954. p. 727). — Die Wurzel der ablehnenden Haltung scheint bei manchen Autoren darin zu bestehen, daß sie allzusehr den von den primären Quellen gedeckten räumlich-zeitlichen Abschnitt mit dem Forschungsgebiet der beiden Wissenschaftszweige gleichsetzen (cf. R. PITTIONI, *Archaeol. Austr.* 14. 1954. p. 78). Forschungsobjekt sind die rezenten Primitiven als solche aber nur für ganz bestimmte Aspekte der Völkerkunde, für deren kulturhistorische Fragestellung sie dagegen im wesentlichen nur das Ausgangsmaterial bilden. Dieses gehört allerdings nicht unmittelbar in die kulturgeschichtlich zu erhellende Periode und ist deshalb eher dem Ausgangsmaterial sprachgeschichtlicher Rekonstruktionen zur Seite zu stellen als schriftlichen Zeugnissen oder archäologischen Funden (cf. auch unten Anm. 43). Ein Vergleich des Verhältnisses von Völkerkunde und prähistorischer Archäologie mit dem von Neuer und Alter Geschichte ist deshalb schief und irreführend: Die beiden letzteren Zweige der Geschichtsforschung bearbeiten verschiedene Perioden auf Grund einer und derselben Quellengattung; Prähistorie und Ethnologie suchen dagegen Zustände einer schriftlosen Ur- und Frühzeit von verschiedenem Quellenmaterial ausgehend und mit im Einzelnen verschiedenen Methoden zu rekonstruieren. Die von keinem Einsichtigen geleugneten praktischen Schwierigkeiten der Einzelforschung wie der Synthese stehen auf einem anderen Blatt!

⁴ Z. B. P. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *Origini e diffusione della civiltà*. 1947. p. 128. — Allerdings kann man auch prominenten Vertreter der kulturhistorischen Schule von einer Mitschuld an solchen Mißverständnissen nicht freisprechen, weil sie (zimal in mehr gemeinverständlichen Darstellungen) nicht selten entgegen ihren theoretisch-methodologischen Untersuchungen (wohl zugunsten einer größeren Anschaulichkeit) konkrete Einzel-Erscheinungen bei rezenten Primitivvölkern unmittelbar als Äußerungen der Urzeit hinstellen (z. B. heute erzählte Mythen als „Literarische Schöpfungen der Urzeit“ u. dergl.).

⁵ Cf. O. MENGHIN, *Historia mundi* (begr. v. F. KERN, hrsg. v. F. VALJAVEC) I. 1952. pp. 237 f. u. 246.

1. Voraussetzungen : Wesen und Wertung der altsteinzeitlichen Kunst

Nach ihrer Entdeckung (DE SAUTUOLA 1879) wurden die altsteinzeitlichen Höhlenmalereien bekanntlich jahrzehntelang abgelehnt, obwohl man an der Echtheit und dem Alter der paläolithischen Kleinkunst nicht mehr zweifelte und G. DE MORTILLET bereits das treffliche Wort gesprochen hatte : „C'est l'enfance de l'art, ce n'est pas l'art de l'enfant“⁶. Zu verstehen ist das vorwiegend aus der evolutionistisch beherrschten geistigen Situation jener Zeit⁷. Wie E. CARTAILHAC in seinem berühmten „Mea culpa“ freimütig bekannte, glaubte man damals, „alles zu wissen“, und war eher bereit, in diesen Kunstwerken „Fallen der spanischen Kleriker“ zu wittern, als den Menschen des Jungpaläolithikums eine entsprechende Geisteshöhe zuzubilligen⁸.

Von hier bis zur Anerkennung als wirkliche Kunstwerke war ein weiter Weg, — ein Weg, den zu gehen sich auch heute noch nicht wenige sträuben ; paßt er doch weder in gewisse kunstgeschichtliche Schemata⁹, noch in die Vorstellung von der geistigen Minderwertigkeit des Frühmenschen. Nachdem man Alter und Echtheit der Höhlenkunst nicht mehr anzweifeln konnte, war man denn auch umgekehrt nur zu bereit, „nachzuweisen“, daß gerade an ihr die Primitivität ihrer Verfertiger abzulesen sei und daß sie gerade deshalb nur so und nicht anders habe ausfallen können. Als Beispiel sei nur VERWORNs Theorie von der „Physioplastik“ erwähnt¹⁰.

Für die geistige Minderwertigkeit des Frühmenschen wurden in den letzten Jahrzehnten vor allem L. LEVY-BRUHLs Gedankengänge über die „Primitive Seele“ herangezogen. Über sie braucht an dieser Stelle kaum noch etwas gesagt zu werden, nachdem sie von L. LEVY-BRUHL selbst in ihren wesentlichen Bestandteilen aufgegeben wurden¹¹. Auch für das sog. „Biogene-

⁶ Cf. G. E. DANIEL, *A Hundred Years of Archaeology*. 1950. pp. 131 u. 330.

⁷ Cf. H. KÜHN, *Kunst und Kultur der Vorzeit Europas*. 1929. p. 80 ; Ders., *Das Erwachen der Menschheit*. 1954. pp. 117 ff.

⁸ E. CARTAILHAC, *Anthropologie* 1902. pp. 348 ff. — Cf. auch KÜHN a. a. O. („Kunst“) p. 115 u. a. a. O. („Erwachen“) p. 122 f.

⁹ Der Verfasser hat selbst vor wenigen Jahren noch in einem kunstgeschichtlichen Kolleg erleben können, wie mit ziemlichem Aufwand nachzuweisen versucht wurde, daß der frankokantabrische Stil eben noch keine Kunst sei, wohl aber der ostspanische.

¹⁰ M. VERWORN, *Zur Psychologie der primitiven Kunst*. 2. Aufl. 1917. — Hierzu u. a. R. NIERHAUS, *Prähist. Zeitschr.* 26. 1935. pp. 3 ff.

¹¹ Cf. „*Les carnets de LUCIEN LEVY-BRUHL*“. 1949. — Ferner W. KOPPERS, *Der Urmensch und sein Weltbild*. 1949. pp. 12 ff. u. 43 ; Ders., *Hochland* 43. 1951. pp. 69 ff. ; E. F. PODACH, *Zeitschr. f. Ethnol.* 76. 1951. pp. 42 ff. — Treffend auch A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. 2. Aufl. 1951. p. 63. — Dem wird gern entgegengehalten, daß dies nichts besagen könne, weil es sich im Bereich jener Menschenformen abspielt, denen — in einem evolutionistischen Apriorismus — der Name „Homo sapiens“ vorbehalten wird, während andere (ältere) Menschenformen auch geistig „primitiver“ sein könnten (E. HAECKELS „Homo stupidus“ !). Selbst wenn man sich auf diesen Standpunkt stellen wollte, wäre er doch in unserem Fall bedeutungslos, weil auch die Jungpaläolithiker zu diesem „Homo sapiens“ gehören. Im übrigen aber geht das schon deshalb nicht an, weil durch die Untersuchungen G. KRAFTS (*Der Urmensch als Schöpfer*. 2. Aufl. 1948) auch für den frühpleistozänen Menschen die grund-

tische Grundgesetz“, das z. B. von E. DENNERT und R. R. SCHMIDT konsequent auf die altmenschliche Geistigkeit angewendet wurde, sollte ein kurzer Hinweis darauf genügen, daß seine Übertragung auf die menschliche Psyche keine zureichende empirisch-wissenschaftliche Grundlage besitzt, sondern nur eine aprioristisch-weltanschauliche¹², — auch wenn manche das nicht wahrhaben wollen und solche „Voreingenommenheit“ nur bei ihren Gegnern zu suchen pflegen.

Über der grundsätzlichen Gleichartigkeit der geistigen Ausrüstung darf jedoch nicht übersehen werden, daß innerhalb derselben die Akzente sich verschieben. Es scheint daher zweifelhaft, ob man in der Ablehnung einer allgemeinen Gültigkeit „prälogisch-magischen Denkens“ bei den Primitiven den Bogen soweit überspannen darf, daß man nun das Streben, Ziele durch Vollführen analoger Handlungen zu erreichen, so gut wie völlig leugnet¹³. Solche „jeweiligen geschichtlichen Besonderheiten des konkreten Seelenlebens“¹⁴ widersprechen keineswegs der oben genannten Annahme grundsätzlicher Gleichartigkeit: Die Unterschiede zwischen den kulturellen Gestaltungen bedingen jedoch, daß die Schwerpunkte geistiger Interessen und Auseinandersetzungen sich auf verschiedene Aspekte verlagern, wodurch dann aber auch von vornherein die „psychomentale Disposition“ der in eine bestimmte kulturelle Umwelt hineingeborenen Menschen entsprechend gemodelt wird¹⁵.

Vor der Erörterung, ob und welche solcher Eigenarten in der Altsteinzeitkunst zum Ausdruck kommen, scheint es aber nützlich, sich vor Augen zu halten, daß die jungpaläolithischen Kunstwerke als Qualitäten den Vergleich mit Erzeugnissen späterer Perioden aushalten und auch den heutigen Menschen noch unmittelbar anzusprechen vermögen. Man wird auch das wohl als Zeichen einer von jeher bestehenden Gleichartigkeit der menschlichen Geistigkeit werten müssen¹⁶. Im übrigen dürfte es kaum gelingen, eine Begriffsbestimmung des Kunstwerks zu entwickeln, welche die altsteinzeitlichen Maleisen, Zeichnungen und Plastiken ausschließt ohne zugleich zwangsläufig einer ganzen Anzahl späterer Schöpfungen dieses Prädikat abzusprechen¹⁷; es sei denn, man flüchtet sich in die vollkommen willkürliche Annahme, daß das, was den altsteinzeitlichen und jüngeren Erzeugnissen gleichermaßen abgeht¹⁸,

sätzliche geistige Vollwertigkeit, insbesondere die Fähigkeit zu logischem Denken und zur Abstraktion, erwiesen ist.

¹² Die Geltung dieses „Gesetzes“ oder — wie man heute vorsichtiger sagt — dieser „Regel“ im rein biologischen Bereich braucht uns hier nicht zu interessieren. Die Anwendung auf die menschliche Psyche kann jedoch nur dann sinnvoll sein, wenn man von vornherein davon ausgeht, daß für diese die gleichen Gesetze gelten wie auf biologischem Gebiet. Die damit verbundene Leugnung der Sonderstellung des Menschen ist aber zweifellos eine weltanschauliche Entscheidung.

¹³ A. E. JENSEN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 75. 1950. pp. 3 ff.

¹⁴ E. ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*. 3. Aufl. 1947. pp. 126 ff.

¹⁵ A. FRIEDRICH, *Paideuma* 5. 1951. p. 106.

¹⁶ A. E. JENSEN, *Mythus und Kult bei Naturvölkern* 1951. p. 283.

¹⁷ Cf. auch H. SEDLMAYR, *Historia mundi* I. 1952. p. 346.

¹⁸ Damit sind natürlich nicht technische Mängel gemeint wie etwa das Fehlen bestimmter Farbstoffe und dergl.

bei den letzteren ein von künstlerischen Motiven bestimmtes „Nicht wollen“, bei ersteren aber ein „Nicht können“ sei. (Einzelne „vor- und außerkünstlerische“ Erzeugnisse ¹⁹ können dabei der Einfachheit halber zunächst außer Betracht bleiben.) In solchem Streben wird jedoch gerade im Hinblick auf die Altsteinzeitkunst häufig die Frage diskutiert, ob sklavisch nachahmende, nicht reflektierende (gewissermaßen „photographische“) realistische Wiedergabe des Darzustellenden es nicht verbietet, darin wirkliche Kunst zu sehen. Eine derartige Charakterisierung der jungpaläolithischen Werke ist allerdings nur bei oberflächlicher Betrachtung möglich; dennoch ist es sehr zu begrüßen, daß jüngst auch in einer kunstwissenschaftlichen Analyse dargelegt wurde, daß die Schöpfungen des frankokantabrischen Stils nicht nur voll durchgestaltet sind, sondern auch eine darüber hinausreichende Kraft und Tiefe aufstrahlen lassen, d. h. daß die Kriterien der „Gestalttheit“ und „Dichte“ und der „Transzendenten Idee“ bei ihnen gegeben sind ²⁰.

Das heißt nun nicht, daß es keine Unterschiede zur Kunst jüngerer Epochen gäbe. Die altsteinzeitlichen Bilder stehen (fast möchte man sagen: „schweben“) als Darstellungen des „Tiers an sich“ ohne Grundlinie und Rahmen auf der Wand. Zusammen mit dem Zug zum „Naturalismus“ hat man das — und die Altsteinzeitkunst überhaupt — aus eidetischen Anlagen zu erklären versucht ²¹, was doch wohl voraussetzt, daß in den Werken einer eidetisch veranlagten Person diese Veranlagung zwangsläufig zum Ausdruck kommt und deshalb daraus abzulesen ist. Kann eine solche Person die „Anschauungsbilder“ nur „völlig mechanisch, also ohne gedankliche Reflexion“ gewissermaßen „abmalen“ ²², dann waren zumindest jene Jungpaläolithiker, die nicht „reflexionslos abgemalt“, sondern „eine transzendente Idee gestaltet“ haben, keine Eidetiker ²³.

¹⁹ H. SEDLMAYR a. a. O. (= Anm. 17) p. 348; F. EPPLE, ebenda p. 257 f.

²⁰ Besonders genannt sei hier nur als letzte und eingehende Analyse dieser Gesichtspunkte, die — zumal was den Gedanken der „Transzendenz“ angeht — auch von anderen (z. B. in verschiedenen Werken von H. KÜHN) geäußert wurden, F. EPPLE, Mitt. Österr. Ges. f. Ethnol., Anthropol. u. Prähist. 78/79. 1949. pp. 124 ff. (Das ändert nichts daran, daß gegen verschiedene dort vertretene Interpretationen erhebliche Bedenken anzumelden sind, weil hier — wie auch an anderen Stellen — von E. die „Strukturanalyse“ zur Erzwingung inhaltlicher Aussagen überfordert wird.) — Im übrigen scheint es ein Gebot der Gerechtigkeit, darauf hinzuweisen, daß — wenn auch hier meist neuere Literatur zitiert wird — doch im Laufe des letzten halben Jahrhunderts zur Wertung der Altsteinzeitkunst nicht allzuviel wirklich Wesentliches gesagt wurde, das nicht in dem Werk von M. HOERNES wenigstens schon keimhaft angelegt wäre.

²¹ Z. B. R. R. SCHMIDT, Der Geist der Vorzeit. 1934. pp. 127 f. Zuletzt: C. AHRENS, Kosmos 1950. pp. 440 ff. (H. BLAHA, Wiener völkerk. Mitt. I. 1953. Nr. 1. p. 14 f., beschränkt sich auf eine kurze, zustimmende Wiedergabe der Ansicht von AHRENS.)

²² Z. B. C. AHRENS a. a. O. p. 443.

²³ Cf. F. EPPLE, Mitt. Österr. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Prähist. 78-79. 1949. p. 130. — Kurz ablehnend auch H. KÜHN, Das Erwachen der Menschheit. 1954. p. 161. — Es gibt theoretisch zwei Ausweichmöglichkeiten: Entweder können auch Eidetiker frei gestalten, dann entfällt aber die oben genannte Prämisse, oder die Anschauungsbilder können derart sein, daß sie freie Gestaltung vortäuschen, dann vermag diese Theorie nichts für die Erklärung des „Realismus“ oder „Naturalismus“ zu leisten. Als letzte Aushilfe bleibt schließlich noch die völlig willkürliche Unterstellung, daß der

Wollte man die Besonderheiten der Altsteinzeitkunst — oder diese überhaupt — durch Eidetik erklären, wäre man außerdem zu der Annahme gezwungen, daß in der Altsteinzeit sich ausschließlich — oder doch fast ausschließlich — Eidetiker künstlerisch betätigt hätten. Das hieße, daß es damals mehr Eidetiker gegeben habe, als unter den modernen Erwachsenen und ihre Zahl sich dem heute bei Kindern festzustellenden Hundertsatz wenigstens näherte. Tatsächlich wird auch behauptet, daß die Jungpaläolithiker auf geistigem Gebiet phylogenetisch der ontogenetischen Stufe optimaler eidetischer Veranlagungshäufigkeit bestenfalls gleichkommen, eher jedoch noch unter ihr stehen ²⁴. Die ganze Theorie von der Eidetik als wesentlicher Grundlage der Altsteinzeitkunst oder doch ihrer Besonderheiten insgesamt — für einzelne Bilder mag es immerhin dahingestellt bleiben — ist eben einfach nicht vertretbar ohne Vorstellungen von einer Phylogenese des Geistes, die vom „biogenetischen Grundgesetz“ ausgehen und damit letztlich weltanschaulich bestimmt sind.

Aussichtsreicher scheint es, zu fragen, ob die Eigenarten dieser Kunstwerke nicht (unter anderem) eher aus dem Sinn und Zweck, auf den hin sie gestaltet wurden, zu verstehen sind. Die Lage der Bilder in oft ziemlich unzugänglichen Höhlenteilen zeigt im Verein mit anderen Argumenten, daß sie nicht „Kunst um der Kunst willen“ waren, — wenn natürlich auch die Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse und „die Freude am bildhaften Gestalten beim künstlerischen Schaffen eine Rolle gespielt“ ²⁶ haben werden. Sie dienten vielmehr magischen oder kultisch-religiösen Anliegen ²⁷. „Kult“ und „Magie“ werden bei Erörterungen über den Sinn der Altsteinzeitkunst zwar häufig in einem Atemzug genannt, sind aber doch begrifflich zu trennen ²⁸ (obwohl natürlich zuzugeben ist, daß diese reinliche Scheidung in den realen Handlungen und Vorstellungen der Primitiven oft nicht — oder nicht in dem Maße — zutage tritt, wie sie es in der wissenschaftlichen Disjunktion tut — oder tun sollte).

Für eine höhere Jägerkultur wie die jungpaläolithische können wir annehmen, daß die ständige Auseinandersetzung mit dem Tier als Hauptlebenspartner auch in der Geisteswelt ihre Entsprechung hat. In der Altsteinzeitkunst steht die „Darstellung des Tiers an sich“ ²⁹ so sehr im Vordergrund, daß eine Betrachtungsweise, die sich nicht auf extreme Möglichkeiten kapri-

moderne Mensch sich vom „Zwang der Anschauungsbilder“ in seiner künstlerischen Betätigung freimachen könne, der Altmensch aber nicht, womit man wieder bei der Vorstellung von dessen geistiger Minderwertigkeit angelangt wäre.

²⁴ So C. AHRENS a. a. O. (= Anm. 21) p. 443: „Noch weniger Reflexion als für den Durchschnitt unserer Schulanfänger müssen wir für den Paläolithiker annehmen“ (!).

²⁵ Cf. F. EPPÉL a. a. O. (= Anm. 23) p. 129 f.; H. KÜHN a. a. O. (= Anm. 23) p. 161.

²⁶ W. RÄTZEL, *Germania* 31, 1953, p. 75. — Cf. auch K. J. NARR, *La Nouvelle Clio* 4, 1952, p. 72.

²⁷ Eine treffliche Zusammenstellung der Gründe bietet M. C. BURKITT, *The Old Stone Age*, 1934, pp. 199 ff.

²⁸ Im Anschluß an zahlreiche andere Autoren: K. J. NARR, *Historia mundi* I, 1952, p. 520.

²⁹ F. EPPÉL a. a. O. (= Anm. 23) p. 136.

ziert, sondern das Gesamtbild im Auge behält, kaum zu einem anderen Ergebnis kommen kann, als daß hieraus die gleiche animalistische Grundhaltung spricht, auf der auch der (im weitesten Sinne verstandene) Totemismus rezenter höherer Jägervölker beruht ³⁰. Die innige Mensch-Tier-Beziehung auch im irrationalen Bereich dürfte wohl einen Weg zum Verständnis öffnen für eine Kunst, die — im Dienst kultischer und (oder) magischer Institutionen stehend — durchweg (mit nur wenigen späten Ausnahmen) das einzelne Tier (und — viel seltener — die anthropomorphe Gestalt) „an sich“, d. h. ohne Beiwerk oder Beziehung zu anderen Figuren, ja sogar ohne feste Bezugsbasis (Orientierung, Grundfläche, Rahmen) darstellt. (Ob wir vielleicht später auftauchende Abweichungen, z. B. szenische Darstellungen, als Zeichen einer Abwandlung dieser Grundhaltung ansehen können, bleibe offen.) Aber das sind natürlich zunächst noch vage und sehr allgemeine Gesichtspunkte, deren konkrete Ausgestaltung erst nach der Durchführung der historisch-kombinatorischen Arbeit erfolgen kann.

Wenn angedeutet wurde, daß der grundsätzliche Gleichklang im kulturellen Stil altsteinzeitlichen und rezenten höheren Jägertums evident scheint, so soll damit beileibe nicht vorschneller Identifizierung das Wort geredet werden. Es muß vielmehr auch die Schwierigkeit mit in Rechnung gestellt werden, die darin besteht, daß heutige höhere Jägervölker durch mehr als ein Jahrzehntausend vom Jungpaläolithikum entfernt sind und natürlich nicht unverändert geblieben, sondern vielfach überschichtet oder durchmischt, fortentwickelt (d. h. bereichert, gesteigert, spezialisiert) oder degeneriert und verarmt sein werden ³¹.

2. Methodenfragen : Grad, Art und Wert der Parallelisierung

Wie eingangs bereits angedeutet, besteht das Wesen der Interpretation prähistorischer Objekte durch völkerkundliche Parallelen darin, daß aus der feststellbaren Analogie auf die nicht feststellbare (mehr oder minder) vollständige Übereinstimmung geschlossen wird. Ein unmittelbarer Fall dieser Art wäre es, wenn der Bedeutungsinhalt eines rezent-ethnographischen Kunstwerkes auf ein entsprechendes prähistorisches übertragen würde. Abgesehen

³⁰ Unter höheren Jägern werden hier nicht nur besondere Spezialisationsformen (z. B. die Eskimos oder die reiterischen Steppenjäger Amerikas), sondern überhaupt diejenigen Völker und Kulturen mit Jagd- und Sammelwirtschaft verstanden, die — soweit diese Wirtschaftsform primär ist — „über“ den Wildbeutern stehen (cf. K. J. NARR, *Historia mundi* I. 1952. pp. 502 ff.). Letzterer Begriff wird dabei entsprechend seiner Definition durch F. KERN im ursprünglichen Sinn (nicht in der häufig vorgenommenen Erweiterung) gebraucht (cf. auch *Anthropos* 49. 1954. p. 332). Als höhere Jäger werden deshalb unter anderem auch die Buschmänner gewertet.

Unter Totemismus wird — soweit nicht ausdrücklich von Clan-Totemismus die Rede ist — die noch kultisch gefüllte und nicht zum gruppenbildenden Prinzip erhobene, auch als Protototemismus bezeichnete Form verstanden. — Cf. H. BAUMANN, *Zeitschr. f. Ethnol.* 70. 1938. pp. 208 ff.; H. PETRI, *Paideuma* 5. 1950. pp. 44 ff.; J. HAEKEL, *Zeitschr. f. Ethnol.* 76. 1951. pp. 157 ff.

³¹ Cf. F. FLOR, *Hirt-Festschr.* I. 1936. pp. 72 ff.

von allen übrigen Bedenken ist das aber praktisch nur ganz selten möglich, so z. B. wenn paläolithische anthropomorphe Darstellungen melanesischen Geisterbildern ³², kleine Tierplastiken den Lekan-Figürchen ³³ und die „Venusstatuetten“ den Džuli der Nordasiaten ³⁴ zur Seite gestellt werden. Weitaus öfter wird jedoch ein Kunstwerk auf seinen Inhalt hin mit Institutionen, Handlungen und Vorstellungen gleichgesetzt. Hinzu kommt noch, daß häufig bei diesen erst die wesentlichen Gehalte und ursprünglichen Formen im historisch-ethnologischen Verfahren rekonstruiert werden müssen. So haben wir es dann schon von vornherein mit in ganz verschiedenem Grad abstrahierenden Vergleichen zu tun.

Jegliche Deutung altsteinzeitlicher Objekte durch rezent-ethnographische Analogien ist darüber hinaus eine Ferninterpretation im Sinne F. GRAEBNERS ³⁵. „Das sicherste“ und wohl „einzige Mittel, Fehlschlüsse auf dem Gebiet der Ferninterpretation zu verhindern oder wenigstens auf ein Mindestmaß zu beschränken, ist ihre möglichste Annäherung an die Lokalinterpretation“. Die „Entfernung“ altsteinzeitlicher und rezent-ethnographischer Parallelen voneinander ist zwar jeweils eine unveränderliche Größe, doch „würde es sich . . . jedesmal um Elemente ein- und derselben Kultureinheit handeln, so wäre die Wahrscheinlichkeit eines Irrtums unvergleichlich geringer“. Das heißt mit anderen Worten, daß nach Möglichkeit nur Dinge miteinander verglichen werden sollten, von denen sich nachweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen läßt, daß sie „einem und demselben Kulturzusammenhang angehören“ ³⁶. Wenn das aber die Voraussetzung für erfolgversprechende komparative Deutung ist, ergibt sich daraus, daß „die Behandlung wichtiger Probleme der Interpretation sogar in Bezug auf ein- und dasselbe Objekt der kombinatorischen Tätigkeit nachfolgt“ ³⁷ (also nach F. GRAEBNERS Terminologie „indirekte“ oder „Ferninterpretation zweiten Grades“ sein muß ³⁸). Das ist im Prinzip schon das Verfahren, das W. KOPPERS als „Gebundene Parallelisierung“ bezeichnet, und für das er den „Nachweis eines genetischen Zusammenhanges zwischen den in Betracht kommenden ethnologischen und prähistorischen Kulturerscheinungen“ fordert. Dieser Nachweis kann mittelbar

³² J. MARINGER, *De Godsdienst der Praehistorie*. 1952. p. 158 f.

³³ K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1) p. 199.

³⁴ K. ABSOLON, *Stud. allg. Geb. d. Karstforsch. C. Palethnol. Serie 6* (9). 1938. p. 88; F. HANČAR, *Prähist. Zeitschr.* 30/31. 1939/40. pp. 148 ff.

³⁵ Sind die Begriffe „Fern“- und „Lokalinterpretation“ auch mit räumlich-horizontalen Bezeichnungen gebildet, wie es dem Primär-Material des Ethnologen entspricht, so gelten sie inhaltlich doch nicht weniger auch für die zeitlich-vertikale Dimension. — Cf. F. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie*. 1911. p. 62.

³⁶ F. GRAEBNER a. a. O. pp. 62 ff.

³⁷ F. GRAEBNER a. a. O. p. 55.

³⁸ Es scheint notwendig, entgegen anderslautenden Behauptungen darauf hinzuweisen, daß auch O. MENGHIN der Sache nach die gleiche Auffassung vertrat, allerdings mit dem Unterschied, daß er eine „volle gebundene Parallelisierung“ (d. h. Geltung der geistigen und sozialen Seite einer ethnographischen Kultur auch für den prähistorischen Komplex: Cf. W. KOPPERS a. a. O. = Anm. 39) auch dort vollziehen zu können glaubt, wo keine unmittelbare Kontinuität gegeben ist. Cf. O. MENGHIN, *Weltgeschichte der Steinzeit*. 1931. p. 13.

erfolgen durch Anwendung der Beziehungskriterien oder unmittelbar durch vorliegende kontinuierliche Verbindung der archäologischen und ethnographischen Quellen untereinander ³⁹.

Das Gegenteil, die „freie Parallelisierung“ ⁴⁰ (entsprechend einer von F. GRAEBNER als willkürlich und nicht objektiv abgelehnten „direkten“ oder „Ferninterpretation ersten Grades“) liegt dann vor, wenn auf die Frage solchen Zusammenhangs keine Rücksicht genommen wird, z. B. wenn altsteinzeitliche Darstellungen von „Maskentänzen“ mit Hilfe ähnlicher Pantomimen bei den agrarischen Pueblo-Indianern interpretiert werden oder der „Vogel auf der Stange“ von Lascaux durch langobardische Kenotaphe.

Eine — freilich anders geartete — „Bindung“ der Parallelen läßt sich aber auch von einer strukturell-funktionalistisch eingestellten Betrachtungsweise her begründen ⁴¹. Für jemand, der die Kulturelemente als Funktion der übrigen Elemente und der Gesamtheit der jeweiligen Kultur (einschließlich von Umweltbedingungen und Umweltbindungen ⁴²) untersucht, dürfte es eine Selbstverständlichkeit sein, zur Erklärung nur Analogien heranzuziehen, die

³⁹ W. KOPPERS, Anz. Phil.-hist. Kl. Österr. Akad. Jg. 1951. Nr. 25. 1952. pp. 411 ff.; Ders., Wiener Beiträge 9. 1952. pp. 34 ff.; Ders., Zeitschr. f. Ethnol. 78. 1953. pp. 2 ff. — Bei den von W. KOPPERS herangezogenen Beispielen ist der Nachweis genetischen Zusammenhangs durch mehr oder minder gut dokumentierte unmittelbare Kontinuität der Quellen gegeben, doch soll der Begriff der „gebundenen Parallelisierung“ offenbar nicht hierauf beschränkt bleiben, denn es werden diese Fälle ausdrücklich als solche hervorgehoben, bei denen wohl auch an „volle gebundene Parallelisierung“ (cf. Anm. 38) gedacht werden darf. (Cf. W. KOPPERS a. a. O. p. 413, a. a. O. pp. 36 f. u. a. a. O. p. 4.) Das Beispiel der Yamana zeigt ferner, daß der Begriff der „vollen gebundenen Parallelisierung“ wohl so zu verstehen ist, daß dabei auf die geistige und soziale Seite eines prähistorischen Komplexes auch dann aus dem ethnologischen Vergleichs-Komplex geschlossen werden darf, wenn für diese keine unmittelbaren archäologischen Quellen vorliegen (genauer gesagt: keine Einzel-Parallelen aus dem geistigen und sozialen Bereich der Kultur), — also ein Fall, der uns hier nicht beschäftigen wird, da es uns nur um das Problem der rechten Interpretation konkret vorliegender archäologischer Quellen zur geistigen Kultur eines prähistorischen Komplexes durch ethnographische Parallelen geht.

⁴⁰ Statt von „freier“ im Anschluß an R. MEISTER auch von „analogisierender Parallelisierung“ zu sprechen (W. KOPPERS, Zeitschr. f. Ethnol. 78. 1953. p. 2), scheint weniger glücklich, denn um ein Arbeiten mit Analogien handelt es sich auch bei der „gebundenen Parallelisierung“. R. WILLEYS „two types of analogy“ dürften ebenfalls nicht ganz der „freien“ und „gebundenen Parallelisierung“ entsprechen (W. KOPPERS, Mitt. Anthropol. Ges. Wien 83. 1953/54. p. 55 f.), sondern verschiedene Grade innerhalb der letzteren darstellen, wobei die „general comparative analogy“ sich im gleichen „general level“, die „spezifische historical analogy“ dagegen innerhalb einer „demonstrated cultural continuity“ bewegt, — es sei denn, daß man nur noch die letztere als „gebundene Parallelisierung“ bezeichnen wollte (cf. dazu Anm. 39). R. WILLEYS Unterscheidung nähert sich wohl eher dem, was unten als „phaseologisch gebundene“ und „kontinuitätsgebundene Parallelisierung“ bezeichnet wird.

⁴¹ Cf. K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 26) p. 69.

⁴² Daß diese für die Erforschung materiell-wirtschaftlicher Elemente ein größeres Gewicht haben, als bei solchen der geistigen Kultur und also auch Gradunterschiede in der funktionellen Bindung an solche Faktoren bestehen, wird man wohl nicht ernsthaft bestreiten wollen und damit wohl auch zugestehen, daß Interpretationen durch Analogien in Kunst und Geistesleben auch dann ihren Wert behalten, wenn sie jeweils nicht unbedingt in gleichartigen Umweltbedingungen verhaftet sind.

Kulturen von jeweils vergleichbarer Grundstruktur angehören, — falls er nicht schon das Überschreiten der Grenzen einer bestimmten kleineren Kultureinheit für unerlaubt hält. Ohne selbstverständlich dem Funktionalismus seinen Eigenwert bestreiten zu wollen, kann unserem Zweck nur eine Einstellung dienlich sein, die bereit ist, zur Lösung gewisser Probleme sich auch einmal einem anderen Ziel, hier also einem historischen⁴³, unterzuordnen; ebenso wie allerdings auch die komparative Tätigkeit der „historischen“ Schulen mehr als bisher die strukturelle und funktionale Stellung der Elemente und ihre Wertigkeit im Kulturganzen zu beachten haben wird⁴⁴.

Ähnliches gilt auch für das von vornherein historisch eingestellte „kulturmorphologisch-paideumatische“ Verfahren; doch will dem Verfasser scheinen, daß es seinen Platz erst in der Endsynthese einer Kultureinheit haben sollte. Für deren Herausarbeitung scheinen zunächst die (wenn auch nicht restlos) objektiven Kriterien der Zahl und Qualität nicht zu entbehren⁴⁵. (Damit ist natürlich nicht das geringste gegen den Wert dieser „kulturmorphologischen“ Betrachtungsweise für bestimmte Probleme der Kulturforschung gesagt.) Deshalb können auch die hier besprochenen Interpretationen mehr zur Herausarbeitung eines „kulturmorphologischen“ Gesamtbildes bestimmter altsteinzeitlicher Kulturen beitragen als etwa ein solches zur Aufhellung des Sinns der Kunstwerke. Ist natürlich ein „Weltbild“ erst einmal erkannt, so wird das für weitere Einzelfragen von Wert sein und z. B. bei mehreren Deutungsmöglichkeiten zur Auswahl der wahrscheinlichsten beitragen können,

⁴³ Dabei wird „historisch“ nicht in dem engen Sinn des zeitlichen Verhältnisses unmittelbar erfaßbarer Erscheinungen gebraucht, wie es z. B. W. E. MÜHLMANN will (zuletzt: *Studium generale* 7. 1954. p. 170. — Zu R. PITTIONI cf. oben Anm. 3), sondern auch auf die phaseologische (und genetische) Folge (nur mittelbar erfaßbarer) rekonstruierter Komplexe angewendet, die als solche älter sein müssen als rezente Kulturen (von denen natürlich niemand behaupten kann, daß sie als jetzt vorliegende konkrete Volks- oder Stammeskultur älter seien als etwa die Hochkulturen des klassischen Griechenland), ebenso wie das rekonstruierte Indogermanisch älter ist als die heutigen (und vergangenen) indogermanischen Einzelsprachen. — Die Ausführungen MÜHLMANNS sind formal zunächst bestechend, verlieren aber, wenn man an Stelle des bei MÜHLMANN in drei Bedeutungen schillernden Wortes „Geschichte“ (oder „historisch“) den jeweils dahin gehörenden supponierten Begriff setzt (nämlich „Geschehen“, „Geschichtsforschung“ und „Geschichtsbewußtsein“).

⁴⁴ Dies fordern auf „historischer“ Seite z. B. J. HAEKEL, *Anthropos* 47. 1952. p. 967 f. u. O. MENGHIN, *Historia mundi* I. 1952. p. 244.

⁴⁵ Cf. K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 26) p. 67. — Ebenso wie sich die „kulturhistorische“ Richtung in der praktischen Arbeit nicht nur „statistischer“ Methoden, sondern auch „kulturmorphologischer“ und „funktionalistischer“ Gesichtspunkte bedient („Gewicht der Elemente“, „Stellung im zentralen Weltbild“: Cf. K. J. NARR a. a. O. p. 67 Anm. 1), so umgekehrt auch der Kulturmorphologe der oben genannten Kriterien. Es dürfte z. B. bei der Feststellung der Zusammengehörigkeit der eleusinischen Mysterien (deren Rekonstruktion durch K. KERÉNYI hier nicht zur Debatte steht) mit dem ceramesischen Weltbild (A. E. JENSEN, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*. 1948) in der Erkenntnisbildung die Übereinstimmung einer bestimmten Anzahl von Einzelzügen vor deren ganzheitlich-paideumatischem Aspekt erfaßt worden sein. — Zur Überbewertung des „Weltbildes“ als allein entscheidendem Kriterium cf. O. MENGHIN a. a. O. (= Anm. 44) p. 245.

— auch dies also wieder in gewissem Sinn eine „Bindung“ der Parallelen (nämlich an ein schon erfaßtes „Weltbild“).

Wollte man systematisieren, könnte man demnach etwa folgende Arten und Grade der Parallelisierung unterscheiden :

Freie Parallelisierung

Gebundene Parallelisierung

Funktional gebundene Parallelisierung	} Paideumatisch gebundene Parallelisierung (Züge beider in einem fortgeschrittenen Stadium kombinatorischer Arbeit vereinend)
Historisch gebundene Parallelisierung	

Phaseologisch gebundene Parallelisierung

Chorologisch gebundene Parallelisierung

Beziehungs-gebundene Parallelisierung (genetischer Zusammenhang durch Beziehungskriterien mittelbar erschlossen) : Gebundene Parallelisierung im engeren Sinne (indirekte oder Interpretation zweiten Grades)

Kontinuitäts-gebundene Parallelisierung (genetischer Zusammenhang durch Kontinuität unmittelbar erwiesen) : Gebundene Parallelisierung im engsten Sinne (in günstigen Fällen überleitend zur Lokalinterpretation).

Es ist ohne weiteres klar, daß nicht alle diese Möglichkeiten für die Interpretation der Altsteinzeitkunst ausgenützt werden können, weil einmal das Material zu dürftig ist und zum anderen die höheren Jägerkulturen in Europa nicht einmal mehr in Restbeständen erhalten geblieben sind. Das gewichtigste Bedenken gegen alle Erklärung prähistorischer Erscheinungen durch ethnographische Parallelen besteht jedoch wohl darin, daß deren Bedeutungsinhalte sich gewandelt haben können. Auch wo ein Element sich als lebendiger Bestandteil einer Kultur erweist und unter funktionalistischen oder kulturmorphologischen Gesichtspunkten organisch darin eingefügt erscheint, besteht keine Sicherheit, daß seine hier erfaßbare Bedeutung ihm immer zu eigen war. Man wird ja nicht a priori die Möglichkeit bestreiten können, daß „ältere Elemente . . . sinnvoll umgedeutet und in einen neuen Erscheinungskomplex organisch hineingewachsen sind“⁴⁶. Der beste Weg zu einer wenigstens annäherungsweisen Aufhellung des ursprünglichen Inhalts scheint auch hier im historisch-kombinatorischen Verfahren zu liegen ; zumindest wird man so jenen Zustand erfassen können, der noch vor der Ausbreitung und Aufspaltung eines Kulturkomplexes bestand. Auf unser Problem angewendet heißt das : Parallelen, die in den verschiedenen (und auch durchaus besonders gestalteten) Einzelgruppen eines größeren Kulturzusammenhangs erscheinen, werden (weil sich so die gemeinsamen und damit gegenüber den speziellen Ausprägungen älteren Grundzüge abstrahieren lassen) für die Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke größeren Wert haben als solche, die nur in einzelnen Teilkomplexen auftreten (es sei denn, daß sich zwischen bestimmten

⁴⁶ F. GRAEBNER a. a. O. (= Anm. 35) p. 81 f.

ethnographischen und prähistorischen Einzelkomplexen engere, sie gegenüber anderen Teilgruppen der höheren Einheit abhebende Beziehungen ergeben).

Ein besonderer Aspekt dieser Frage ist jener, der unter evolutionistischem Vorzeichen in J. F. MAC LENNANS „Symbolismus“ und E. B. TYLORS „Survivals“ schon aufscheint ⁴⁷ und von L. FROBENIUS auf anderer (nicht-evolutionistischer) Grundlage im Begriffspaar von „Ausdruck“ und „Anwendung“ formuliert wurde. Er besteht darin, daß ein Kulturelement lebendiger (sinnerfüllter) Bestandteil einer Kultur, aber auch nur noch unverstanden und sinnentleert „angewendet“ sein kann. Erkennt man an, daß eine Kulturerscheinung bei ihrer Entstehung immer „Ausdruck“ gewesen sein muß ⁴⁸, so läßt sich dieser Satz doch nicht umkehren: Wo ein Element „Ausdruck“ ist, besagt das noch nicht, daß wir in diesem („strukturell-funktionalistischen“ oder „kulturmorphologisch-paideumatischen“) Zusammenhang seine Entstehung suchen müssen. So entzieht sich also die Frage, ob „Ausdruck“ oder „Anwendung“, leider weitgehend der Feststellung durch objektive Kriterien, bleibt aber — als heuristisches Prinzip verstanden — eine fruchtbare Arbeitshypothese ⁴⁹. Immerhin sind wir im prähistorischen Bereich der Entstehung eines archäologisch wie ethnographisch feststellbaren Kulturelements näher als auf völkerkundlichem Gebiet. Wo Veranlassung besteht, eine Kulturerscheinung in ihren heutigen Zusammenhängen als „Anwendung“ aufzufassen, dürfen wir — sofern nicht aus besonderen Gründen sekundäre Verschiebungen anzunehmen sind — damit rechnen, daß sie, je näher ihrem (prähistorischen) Ausgangspunkt, umso eher als „Ausdruck“ zu werten ist. Freilich werden wir uns dieser Hilfe nur behutsam und im steten Bewußtsein ihres hypothetischen Charakters bedienen dürfen.

Die Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch ethnographische Parallelen wird demnach umso größeren Wert besitzen, (1) je unmittelbarer die Übereinstimmungen zwischen den verglichenen Erscheinungen sind, (2) je fester die „Bindung“ der Parallelen ist und (3) je besser sich der Bedeutungsinhalt rekonstruieren läßt, bzw. je unveränderter er sich im rezenten Material darbietet. Letzteres ist der Punkt, der am wenigsten der Erfassung durch objektive Kriterien zugänglich und deshalb am stärksten subjektiv-gefühlsmäßigen Erwägungen ausgesetzt ist. Das heißt aber nicht, daß dies schlechthin als „unwissenschaftlich“ abzulehnen wäre. Sollte nicht vielmehr die „Einführung“ in einen kulturellen Stil ebensoviel Legitimität besitzen wie z. B. ein ähnliches Vorgehen in der Kunstwissenschaft, wo es ja auch nicht rein rationalistisch zugehen kann ⁵⁰? Freilich liegen hier auch nicht zu verkennende Gefahrenquellen, die gebieterisch größte Behutsamkeit in der Anwendung dieses Mittels und seine ständige Kontrolle durch die objektiveren Kriterien fordern.

⁴⁷ Cf. F. GRAEBNER a. a. O. (= Anm. 35) pp. 79 ff.

⁴⁸ A. E. JENSEN, Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur. 1948, p. 12.

⁴⁹ Cf. F. GRAEBNERS Kritik an der Konzeption der „Survivals“ (a. a. O. pp. 81 f.), von der vieles auch für das Begriffspaar „Ausdruck“ und „Anwendung“ gültig scheint.

⁵⁰ Selbst eine Naturwissenschaft wie die physische Anthropologie scheint solche Gesichtspunkte nicht völlig entbehren zu können. Cf. K. GERHARDT, Die Glockenbecherleute in West- und Mitteldeutschland. 1953. — Dazu G. KURTH, Germania 33, 1954, p. 111.

Das Streben nach solcher „Einfühlung“ scheint jedoch unerläßlich für jedes Herantreten an eine frühere Geisteswelt, denn „es gilt zwar nicht in ein alogisches Denken einzudringen ; aber die ursprüngliche Fremdheit muß überwunden werden, mit der uns diese uralte Kultur entgegentritt“ ⁵¹.

Exkurs : Kult und Magie

Für die Erklärung vieler Darstellungen der Altsteinzeitkunst ist die Frage entscheidend, ob sie ganz oder teilweise der Magie (als einer zweckbestimmten Praktik zur Erreichung bestimmter Ziele) oder dem Kult (als dem lebendigen Mittelpunkt religiösen Lebens) gedient hat. Sie kann eigentlich erst nach Durchführung der historischen Kombination zu beantworten versucht werden, doch lassen sich viele umständliche Erörterungen vermeiden oder vereinfachen, wenn das Problem unter vorwegnehmender Beachtung der notwendigen methodischen Eingrenzungen (im Sinne „gebundener Parallelisierung“) schon hier erörtert wird. Es ist das umso notwendiger, als jüngst durch A. E. JENSEN neue Gesichtspunkte für das Verhältnis von Kult und Magie beigebracht wurden ⁵², die — überspitzt und vergrößernd formuliert — darauf hinauslaufen, das Vorhandensein echter „Zauberhandlungen“ außerhalb des Schamanismus zu verneinen und solche Handlungen vielmehr als sinnentleerte „Anwendung“ alter kultischer Riten und mythisch-religiöser Inhalte anzusehen. Macht man sich diese Ansicht zu eigen, dann muß man also nach dem oben Gesagten damit rechnen, daß altsteinzeitliche Parallelen zu modernen „Zauberhandlungen“ nicht im Sinne von „Magie“, sondern durch die zugrundeliegenden alten (heute nicht mehr bewußten und verstandenen) „lebendigen“ kultischen Inhalte zu deuten sind. Freilich ist die Induktionsbasis für A. E. JENSENS Hypothese schmal ; aber das kann nicht hindern, sie als heuristisches Prinzip zu benutzen und sich die Frage zu stellen, ob die bisher fast allein herrschende Interpretation der Altsteinzeitkunst als magisch bestimmter Äußerung ⁵³ aufrechterhalten werden kann.

Sie geht aus von (nicht eingehend untersuchten) „Zauberhandlungen“ in Südafrika und Australien ⁵⁴, bei denen Tiere auf den Boden gezeichnet und gespeert oder mit dem Pfeil beschossen werden, um durch eine solche „Analogiehandlung“ den Jagderfolg zu sichern. (Es bleibe zunächst einmal außer Acht, daß es sich hier um schnell für den jeweiligen Bedarf hergestellte Bilder handelt, während von Felsbildern im ethnographischen Bereich entsprechende Behandlung nicht belegt zu sein scheint.) Beschädigungen an prähistorischen Höhlenbildern wurden verschiedentlich als Spuren von Beschießung erklärt,

⁵¹ So A. BRUNNER („Stimmen der Zeit“ 79. Jg. 154. 1953/54. p. 131) für Ägypten (im Anschluß an J. SPIEGEL). Das Gleiche gilt natürlich in noch größerem Maße für vor-hochkulturelle Zustände.

⁵² A. E. JENSEN a. a. O. (= Anm. 13) und a. a. O. (= Anm. 16) pp. 306 ff. u. 316.

⁵³ Forschungsgeschichtliche Übersicht : H. KÜHN, Das Erwachen der Menschheit. 1954. p. 152 f.

⁵⁴ L. FROBENIUS, Das unbekannte Afrika. 1923. p. 34 ; F. GRAEBNER, Das Weltbild der Primitiven. 1924. p. 19.

doch ist es schwierig, das wirklich sicher zu belegen. (Fälle wie die Lehmplastiken von Montespan mögen in anderen Zusammenhang gehören und sind weiter unten noch zu behandeln.) Einen Schritt weitergehend, vergleicht man mit den obigen Praktiken Tierdarstellungen, denen Schußwunden (z. B. Pferd und Wisent von Niaux, kleine Felidenplastik von Isturitz ?) oder Geschosse eingezeichnet sind (z. B. Wisente von Niaux, Lascaux, La Mouthe, Le Gabillou und Pindal, Pferde von Niaux und Lascaux, Mammut von Bernifal und Nashorn von La Colombière)⁵⁵. Gemessen an der Großzahl der sonstigen Tierbilder sind das aber Ausnahmen! Man hilft sich hier mit der Annahme, daß auch das Abbilden des Tieres genüge, um es zu „bannen“, d. h. in die Gewalt des Jägers zu bringen, und das umso eher, je naturgetreuer es wiedergegeben wird. Wesentlich aussagekräftiger als diese sehr stark abstrahierenden Konstruktionen dürften für uns jedoch die unmittelbaren Parallelen zu den paläolithischen Wandbildern sein, die uns dort geboten werden, wo die Felsbilderkunst noch lebendig ist oder es doch wenigstens bis vor kurzem noch war.

Bei den hellfarbigen Jägern nördlich des Senegal stehen die Felsbilder in eindeutigen Zusammenhang mit der Initiation, die zwar eine profan-soziale Funktion hat, aber (zu ihrer Sanktionierung) eines weitgehend kultisch-religiös gefüllten Zeremoniells und Inhalts bedarf. Die Jünglinge leben dort zurückgezogen an den Kunststätten und malen die Bilder neu aus (z. T. mit dem Blut der ersten Jagdbeute). Die Örtlichkeit (Höhle oder Felsschuttdach) wird auf den Hacken gehend verlassen⁵⁶. Die genannten Einzelzüge bilden jedoch nur Teile des Jugendweihe-Komplexes im weiter verbreiteten „Mahalbi-Stil“ mit seinem doppelten Aspekt der Einführung in den Kreis der jägerisch und sexuell vollwertigen Männer. Wesentlich ist stets der Zusammenhang von erster Jagd und Initiation, wobei teilweise die erste Jagdbeute ein Felide sein muß. Leoparden- oder löwengestaltige höhere Wesen von der Art des Wild- oder Buschgeistes (und Herrn der Tiere, der Jäger und des Jagdreviers) spielen überhaupt eine besondere Rolle bei diesem Zeremoniell und in der Felsbildkunst⁵⁷, — ja solche Wild- und Buschgeister bilden (innerhalb einer insgesamt animalistisch-totemistischen Vorstellungswelt) Zentralfiguren (mindestens in einer „unteren Sphäre“⁵⁸) des religiösen Weltbildes, wo sie häufig nur als Hypostase einer dahinter stehenden Hochgottgestalt in Erscheinung treten. Sie sind Schutzherr der Jäger und des Wildes, auch dessen Schöpfer, und tragen nicht selten Züge eines Kulturheros, der die Menschen die Jagd lehrte und ihnen die Jagdmittel verlieh (und zwar auch solche übernatürlich wirkender Art, wie z. B. den „Buschmannrevolver“, einen „zauberkräftigen“ Miniaturbogen). Die notwendige Tötung des Wildes erlauben sie dem Jäger, der aber seinerseits dadurch zu gewissen Verhaltensweisen und Handlungen verpflichtet

⁵⁵ Die genannten Bilder sind in den meisten Handbüchern zu finden. Erwähnt seien von neueren Publikationen M. KÖNIG a. a. O. (= Anm. 3) Abb. 14. 23. 27; H. WINDELS, Lascaux. 1948. Abb. 59 u. 62; J. MARINGER a. a. O. (= Anm. 32) Abb. 19-20. 23.

⁵⁶ L. FROBENIUS, *Erlebte Erdteile*. Bd. VII. 1929. p. 35 f.; Ders. u. H. OBERMAIER, *Hadschra Maktuba*. 1925. p. 23.

⁵⁷ L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas*. 1933. p. 68.

⁵⁸ J. HAEKEL, *Mitt. Anthropol. Ges. Wien* 82. 1953. p. 44.

wird und mit zu sorgen hat für die Vermehrung der Tiere und der „Weltordnung“ schlechthin. Diese Motive klingen auch in verschiedenen Initiationsbräuchen an, und es dürfte daher solchen Zwecken wohl auch (wenigstens unter anderem und ursprünglich, d. h. im Stadium des „Ausdrucks“) das Ausmalen der Bilder gedient haben.

Bei den Buschmännern ist die Sitte der Felsmalerei heute nicht mehr lebendig. Eine Anzahl der Bilder ist jedoch ihrem Inhalt nach als Wiedergabe von Mythen, z. B. des als Tier auftretenden Wild- und Buschgeistes, zu erklären. Bei den Buschmännern erscheint dieser neben anderen Verkörperungen (z. B. als Mantisheuschrecke) als Löwe. Er steht auch der Initiation vor⁵⁹. Diese Zusammenhänge bilden aber nur einen Teil jener Übereinstimmungen, die zur Aufstellung eines (neben sonstigen Restvölkern auch die Buschmänner und den oben angedeuteten Komplex umschließenden) Eurafrikanischen (Steppenjäger-) Kulturkreises geführt haben.

In Nordwestaustralien sind die Felsbilder unmittelbarer als in Afrika Ausdruck totemistischer Weltbetrachtung, sind doch hier die dargestellten (anthropomorphen) Wesen totemistische Heroen und verkörpern die lokalen totemistischen Spezies. Die Felsbildergalerien sind kultische Zentren. Das Auffrischen der Bilder ist notwendig zur Vermehrung der Spezies, zur Erhaltung und Erneuerung in der Natur, wird aber — anders als in Afrika — nicht von Initianden, sondern von Personen einer gewissen Reife und Erfahrung in Dingen der Überlieferung und des Kultes vorgenommen⁶⁰. Nun scheinen aber in Südostaustralien ursprünglichere, von jüngeren Kulturströmungen weniger beeinflusste Verhältnisse vorzuliegen. Dort spielt ein deifizierter Kulturheros und Stammvater vor allem bei der Initiation eine höchst bedeutsame Rolle. Gerade „im Raume der prähistorischen Bondaian-Kultur, deren Artefakte auch noch bei den rezenten Eingeborenen in Verwendung standen“, sind „figurale Darstellungen des mythischen Herrn der Knabenweihe“ als Bodenfiguren und auf Felswänden „sehr typisch“. Es ist höchst wahrscheinlich, daß der gleiche „All-father type“ schon in einem Felsbild erkannt werden kann, das der genannten prähistorischen Kultur („paläolithischen“ Gepräges) zugeschrieben wird⁶¹.

A. E. JENSEN möchte in seiner Ablehnung von Zauberhandlungen im Anschluß an die nordwestaustralischen Verhältnisse annehmen, daß als einzige durch ethnographische Parallelen zu belegende Interpretation der Felsbildersitte nur eine Deutung in Frage kommt, die darin eine in echt religiöser Haltung vollzogene Kulthandlung sieht, insbesondere eine kultische Wiederholung eines mythischen Urzeitgeschehens⁶². (Wir werden jedoch zu bedenken haben, daß seine sonstigen Auffassungen über „Mythus und Kult bei Naturvölkern“ in nicht geringem Maß auf Beobachtungen bei pflanzerischen Völkern beruhen und auch für Nordwestaustralien und dessen spezielle Formen eines „Kult-

⁵⁹ V. LEBZELTER, Mitt. Anthropol. Ges. Wien 64. 1931. p. 227 f.; H. BAUMANN, Zeitschr. f. Ethnol. 70. 1938. pp. 211 f. 221. 253.

⁶⁰ H. PETRI, Paideuma 5. 1952. pp. 191 ff.; Ders. u. A. S. SCHULZ, Zeitschr. f. Ethnol. 76. 1951. pp. 70 ff.

⁶¹ J. HAEKEL, Wiener völkerkundl. Mitt. 2. 1954. Nr. 1. p. 81 f.

⁶² A. E. JENSEN a. a. O. (= Anm. 16) p. 282.

totemismus“ neben alten Bestandteilen stark mit jüngeren, nicht-jägerischen Einflüssen zu rechnen ist ⁶³.) Besonders in jägerischen Kulturen ist aber die zeremonielle Vorwegnahme des Jagderfolges üblich, und man kann deshalb durchaus fragen, inwieweit nicht die Herstellung oder Auffrischung von Bildern als rituelle Parallele zur erfahrbaren Wirklichkeit aufzufassen ist, bei der alle Regungen sich auf die Jagd richten und die Jagdneigung aufs äußerste intensiviert wird ⁶⁴. (Mit letzterem kämen wir bis zu einem gewissen Grad in die Nähe „echt-magischer“ Handlungen ⁶⁵ im Sinne von die Wirklichkeit beeinflussenden seelischen Konzentrationsakten, ohne daß dabei unbedingt an „Zauber“ im geläufigen Wortsinn gedacht werden müßte.)

Wichtige Hinweise zu diesen Fragen bietet uns der prähistorische Befund von Bernifal. Dort war der (ausnahmsweise einmal unversehrt angetroffene) ursprüngliche Eingang der Höhle durch eine „Blocage en moellons“ künstlich verschlossen. Ein solcher Verschluß diente offensichtlich nicht für Tage, sondern für längere Dauer und macht es wahrscheinlich, daß die Stätte nur zu gewissen Zeiten aufgesucht wurde ⁶⁶. H. DANTHINE verweist darauf, daß es schwer begreiflich ist, wie sie dann einer Jagdmagie zur Beschaffung der täglichen Nahrung gedient haben könne; „Fruchtbarkeitszauber“ sei schon eher damit in Einklang zu bringen ⁶⁷ (ebensogut oder noch eher aber — so darf man hinzufügen — Kulthandlungen, die einer Vermehrung und Erhaltung der Tiere und Menschen und dem Bestand der gesamten Weltordnung dienten). Zweifellos spricht vieles bei den jungpaläolithischen Bilderhöhlen für Initiationsplätze, z. B. die eben erwähnten ethnographischen Parallelen, speziell der Hackengang und die Löwendarstellungen, auf die L. FROBENIUS besonderen Wert legte ⁶⁸. Dennoch werden wir gut daran tun, das nicht allzu eng zu fassen, sondern zunächst die besondere Zweckbestimmung offenzulassen und allgemeiner an Zeremonialräume zu denken, die rituellen Bedürfnissen dienten und nur von Zeit zu Zeit aufgesucht wurden.

Plastischer tritt eine solche Auffassung auf dem Hintergrund der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im westeuropäischen Jungpaläolithikum hervor. Wir müssen sie wohl im Sinne revierfester (unter besonders günstigen Verhältnissen vielleicht auch ortsfester) Jagd interpretieren ⁶⁹, d. h. die jung-

⁶³ Cf. J. HAEKEL a. a. O. (= Anm. 58) p. 35. — Dafür spricht auch die Wahrscheinlichkeit stilistischer Einwirkungen von Neu-Guinea und (oder) Indonesien her (cf. L. ADAM, *Primitive Art*. 3. Aufl. 1949. p. 177). Cf. auch unten Anm. 90.

⁶⁴ A. FRIEDRICH, *Paideuma* 5. 1951. p. 112.

⁶⁵ In der eingeeengten Begriffsbestimmung von A. E. JENSEN a. a. O. (= Anm. 16) pp. 306 ff.

⁶⁶ D. PEYRONY, *Anthropologie* 52. 1948. p. 359 f.

⁶⁷ H. DANTHINE, *Congrès Internat. Scienc. Préhist. et Protohist. III^e Sess. Zurich* 1950. 1953. p. 136.

⁶⁸ L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 56-57). — Cf. auch J. CHARET, *Bull. Soc. Préhist. Franc.* 44. 1947. pp. 268 ff. u. H. DANTHINE a. a. O. (= Anm. 67).

⁶⁹ Nach der Terminologie von H. POHLHAUSEN (*Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen*. 1954. p. 27 f.). — Wildfeste Jagd scheint trotz manchmal sehr weitgehender Spezialisierung auf das Ren, vor allem in jüngeren Stationen (z. B. Keßlerloch, Schweizersbild, Petersfels) allenfalls in Ansätzen vorgelegen zu haben, eventuell saisonweise

paläolithischen Jäger werden innerhalb bestimmter Territorien von jahreszeitlich wechselnden, jeweils für die Jagd günstigen Punkten aus operiert haben (z. B. an saisonbedingten Rentier-Wanderwegen, Wildpferd-Wechseln zwischen Berghängen und Ebenen usw.). Mancherlei Indizien sprechen für Kollektivunternehmungen, die eine Personenzahl erforderten, die über das hinausgeht, was wir nach dem Befund an den Wohnplätzen als Größe einer ständig beieinander lebenden Gruppe annehmen dürfen. Mehr als einige wenige Kleinfamilien werden jeweils kaum unter den Felsschutzdächern und in den Höhlen gewohnt haben. Ständiges Beieinanderleben stärkerer Verbände hätte zur regelmäßigen Nahrungsversorgung wohl auch ein zu ausgedehntes Jagd- und Sammelrevier erfordert. Am ehesten dürfen wir für größere Gemeinschaftsjagden an temporäre Zusammenschlüsse denken, die sodann nicht nur wirtschaftlichen Zwecken dienten, sondern zugleich auch Kult-Versammlungen darstellten und Gelegenheit zur Knabenweihe („Busch- oder Jägerschulen“?) und anderen Veranstaltungen boten. Hier sei nochmals darauf hingewiesen, daß auch bei rezenten Jägerstämmen Bilderstätten zugleich Kult- und Zeremonialzentren sind.

Dabei ist wiederum der Gedanke an „Zauberhandlungen“ nicht ganz von der Hand zu weisen; könnten doch solche nicht nur eine einzelne Jagd, sondern eine ganze Jagdsaison eingeleitet haben oder dergleichen. Aber das ist schon wieder Konstruktion. Scharf trennen und entscheiden zu wollen, geht wohl nicht an; doch zeigen die vorausgegangenen Überlegungen insgesamt, daß die einseitige Deutung der Altsteinzeitkunst im Sinne von Magie kaum gerechtfertigt ist, — ja, es scheint sich die Waage erheblich zur anderen Seite zu neigen. Selbst zeremonielle und bildliche Darstellungen der Jagd oder gejagter (verwundeter oder mit Geschossen gespickter) Tiere können auch als religiös gefülltes kultisches Ritual (etwa als Wiederholung der ersten Jagd einer mythischen Urzeit oder dergleichen) sehr wohl zum Gelingen der Jagd — wohl mehr der Jagd allgemein (als Teil der jägerischen Weltordnung), nicht eines speziellen Jagdunternehmens — nötig sein und müssen keineswegs als ausgesprochene Zauberhandlungen angesehen werden. (Letzteres erscheint zumal dann „fraglich, wenn man die Ansicht teilt, daß man damals einen Hochgott verehrte, der aber nicht dargestellt wird“^{69a}.)

3. Beispiele : Interpretation durch „Bindung“ der Parallelen

Eines sei hier vorweg noch einmal betont : Wenn im folgenden die verschiedenen „Methoden“ der Völkerkunde nicht alle in gleichem Maß berücksichtigt werden, so nicht etwa, weil die einen für „richtig“ die anderen für „falsch“ gehalten würden, sondern weil jede von ihnen für bestimmte Fragestellungen und Aspekte brauchbar und „zuständig“ ist⁷⁰. Es gibt eben Pro-

und nur bei einem Teil (Jungmannschaft?) der Sozialgruppe (etwa wie bei den Nunaarmiut : Cf. H. POHLHAUSEN a. a. O. p. 40).

^{69a} So mit sehr feiner Einfühlung in das Problem A. BRUNNER, Stimmen der Zeit 79. Jg. 154. 1953/54. p. 304.

⁷⁰ Cf. H. TRIMBORN, Studium generale 7. 1954. p. 134 u. H. POHLHAUSEN a. a. O. (= Anm. 69) p. 15 f.

bleme, die der „Funktionalismus“ allein nicht lösen kann — und auch gar nicht lösen will —, und andere, bei denen es der „kulturhistorischen Ethnologie“ ebenso ergeht. Entsprechend werden auch für unser Problem die besser geeigneten Verfahren stärker heranzuziehen sein als die übrigen.

a) Phaseologische Bindung

Der erste Schritt einer Bindung der Parallelen muß in unserem Fall darin bestehen, daß nur Phänomene aus höher-jägerischen Kulturen herangezogen werden. Nun bleibt aber in der ethnologischen Herausarbeitung des höheren Jägertums und besonders seiner geistigen Grundstruktur noch sehr viel zu tun. Vor allem bedarf die Freilegung der gemeinsamen Altschicht der rezenten höheren Jägerkulturen noch sorgsamer analytischer und kombinatorischer Arbeit. Immerhin läßt sich aber wohl doch schon sagen, daß eine vielfach vorhandene Hochgottvorstellung im Gesamtbild zurücktritt gegenüber den Erscheinungen einer „unteren Sphäre“ religiöser Äußerungen, die ihrerseits auch fester mit der Jägerkunst verknüpft erscheint und deshalb für unser Anliegen wichtiger ist. Es handelt sich vor allem um die in enger Verbindung zum noch kultisch gefüllten Totemismus stehende Vorstellung vom Herrn der Tiere, der Jäger und des Jagdreviers und häufig damit verschmolzener Wild- und Buschgeister ⁷¹, also um (anthropomorph, tiergestaltig oder „gemischt“ gedachte) höhere Wesen, die auch bildlich (seltener plastisch) dargestellt werden. Es ist dies ein Bild, das von der lange Zeit vertretenen Gleichsetzung höheren Jägertums mit dem „(clan)-totemistischen Kulturkreis“ erheblich abweicht und viel besser mit den jungpaläolithischen Erscheinungen in Einklang zu bringen sein dürfte als der Clantotemismus ⁷².

Freilich sind damit zunächst nur einige ganz allgemeine Gesichtspunkte für das Wesen der Altsteinzeitkunst zu gewinnen. Sie könnten vertieft und in speziellen Zügen herausgearbeitet werden, würde man Einzelercheinungen aus dem höheren Jägertum zum Vergleich heranziehen. Schon auf dieser Grundlage ließe sich zwar eine Anzahl von Irrtümern vermeiden, aber es dürfte besser sein, die Aufgabe erst nach noch engerer Bindung der Parallelen anzugreifen.

Es scheint jedoch, daß schon diese „phaseologische Bindung“ Wesentliches zum Gesamtproblem des Ursprungs der bildenden Kunst überhaupt beitragen kann. Eine Rückführung auf die Zauberei allein — wie sie vielfach üblich ist —, also auf reines Zweckdenken, berücksichtigt wohl nicht ausreichend die ganze Breite und Vielfalt des seelisch-geistigen Lebens der sog. „Primitiven“ ⁷³. Erheblich näher als eine solche Einschätzung, die „den Primi-

⁷¹ Über diesen inneren Zusammenhang z. B. H. BAUMANN, *Paideuma* 5. 1952. pp. 167 ff. — Cf. auch H. BAUMANN a. a. O. (= Anm. 59) u. A. E. JENSEN a. a. O. (= Anm. 16) p. 196.

⁷² Damit fallen auch die Bedenken, die man früher gegen eine (clan)-totemistische Interpretation der Altsteinzeitkunst vorgebracht hat (z. B. TH. MAINAGE, *Les religions de la Préhistoire. L'âge paléolithique*. 1921. p. 261). Cf. auch K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 26) p. 74. — Die clan-totemistische Deutung einzelner herausgegriffener Tiere oder „Szenen“ muß doch stets recht gewaltsam vorgehen (z. B. G. LECHLER, *Man* 51. 1951. pp. 281 ff.).

⁷³ Cf. W. RÄTZEL a. a. O. (= Anm. 26).

tiven“ zu arm sieht — letztlich ein Rudiment evolutionistischer Denkweise —, kommt seiner Erlebnisfülle und Gestaltungsfähigkeit jene Auffassung, die als „Raison d'être“ der Altsteinzeitkunst „das Numinose“ sieht ⁷⁴. Freilich scheint eine solche Theorie sich im luftleeren Raum zu bewegen, solange sie nicht gebührend den kulturhistorischen Ort beachtet, an dem diese Kunst erstmals in Erscheinung tritt. Warum, so muß man doch fragen, zeigen denn weder die Alt- und Mittelpaläolithiker, noch die rezenten wirklichen Wildbeuter ⁷⁵ eine solche Kunstübung? Was ist es denn, das diese von den jungpaläolithischen und rezenten höheren Jägern scheidet? „Das Numinose“ fehlt ihnen doch sicher nicht! Man wird also auch dem Problem des Ursprungs der bildenden Kunst nicht mit einem allgemein „Numinosen“ beikommen können, sondern es sehen müssen auf dem Hintergrund von dessen spezieller Ausbildung in der jägerischen animalistisch-totemistischen Geisteswelt mit ihrer starken Neigung zur Konkretisierung und Hypostasierung ⁷⁶, mit ganz real gedachten (meist tierischen) Totemen und einer an Kulturen und Mythen reicheren Vorstellung von höheren Wesen als etwa bei dem (deswegen jedoch nicht etwa schlechthin kultlosen und amythischen) Höchsten Wesen der Wildbeuter. Sicher ist es kein Zufall, daß auch bei jenen heutigen altweltlichen Jägervölkern die Felsbildkunst am kräftigsten ausgeprägt ist (oder bis vor kurzem noch war) ⁷⁷, bei denen auch die animalistisch-totemistische Geisteswelt noch besonders lebendig ist und damit dann auch der Drang nach künstlerischer Darstellung der Tiere (und höheren Wesen), die in den Mittelpunkt treten ⁷⁸. Es soll hier mit diesen Andeutungen sein Bewenden haben und der kunstwissenschaftlichen Analyse nicht vorgegriffen werden, die aber aus einer stärkeren Beachtung solcher Zusammenhänge sicher nur Gewinn ziehen könnte. Eine andere Frage ist, ob dabei nicht überhaupt die Grenzen aussichtsreicher Kausalforschung recht bald erreicht sein werden, hat sich doch der „Ursprung der Kunst“ letztlich gewiß im schöpferischen Individuum abgespielt, das wir als solches einfach nicht mehr erfassen können.

Für unsere engere Fragestellung kann dieses Problem jedoch vernachlässigt werden. Auch was die „phaseologische Bindung“ der Parallelen angeht, sei hier auf Einzelbeispiele verzichtet, weil diese Art der Bindung — wie schon angedeutet — ja nur ein erster vorbereitender Schritt sein soll, der bei den unten noch zu behandelnden Fällen jeweils schon getan wurde. Dieses Prinzip

⁷⁴ H. SEDLMAYR a. a. O. (= Anm. 17) pp. 346 ff.

⁷⁵ Zu denen also nicht die Buschmänner gerechnet werden. Cf. oben Anm. 30.

⁷⁶ Beachtenswert und ausbaufähig scheint in diesem Zusammenhang auch F. GRAEBNERS Gedankengang (a. a. O. [= Anm. 54] p. 132), daß Tiere deshalb besonders häufig und in hochstehender Art bildend dargestellt sind, weil sie am stärksten substanzhaft gefaßt werden, — wobei aber auch hier die attributiven Faktoren (ohne feste Begrenzung) oft nach vorn drängen, was die Leichtigkeit wechselnder Gestaltvorstellung erklären soll.

⁷⁷ Ob nicht vielleicht die Malereien auf Büffelhäuten bei den amerikanischen Präriestämmen Rudimente ähnlicher Kunstsitten sind?

⁷⁸ Cf. B. ANKERMANN, *Anthropos* 10/11. 1915/16. p. 591. — Zur Kritik der „totemistischen“ Kunst-Theorien S. REINACHS (1899 u. 1903) cf. TH. DE MAINAGE a. a. O. (= Anm. 72) p. 252 f.

der „phaseologischen Bindung“ bedeutet jedoch kein starres Verbleiben im Bereich rezenter Jägerkulturen. Kulturerscheinungen leben vielfach und vielfältig in jüngeren Schichten weiter; ja, es muß sogar damit gerechnet werden, daß Elemente eines nicht mehr erhaltenen oder aus Resten noch rekonstruierbaren jägerischen Komplexes nur als derartige „Survivals“ in anderem Kulturzusammenhang noch faßbar werden. Dabei ergibt sich jedoch wiederum die Schwierigkeit, daß solche Phänomene dann wahrscheinlich nicht mehr ihren ursprünglichen Sinn bewahrt haben, seien sie nun als „Anwendung“ erstarrt und sinnentleert, oder in einen anderen lebendigen Zusammenhang eingefügt worden.

Bei der Deutung einer Darstellung von Lascaux als „schamanistische Szene“ versuchte deshalb H. KIRCHNER auch folgerichtig zu zeigen, daß der Schamanismus entsprechend weit zurückreicht ⁷⁹. Der Verfasser hat sich ebenfalls dafür ausgesprochen, daß eine „schamanistische Gedankenwelt in der jägerischen Schicht zumindest schon angelegt war“ ⁸⁰. Damit ist aber noch nichts darüber gesagt, wie die jungpaläolithischen „Frühformen des Schamanismus“ im Einzelnen ausgesehen haben. Selbst wenn der Schamanismus einen einheitlichen Komplex (in kulturmorphologischem Sinn) darstellt, so bietet das noch keine Gewähr dafür, daß nicht ältere und jüngere Elemente in ihm verschmolzen sein können. Es müssen also nicht alle gemeinsam in einer jägerischen Schicht schon vorhanden gewesen sein. Als wahrscheinlich recht alt können hier Züge genannt werden, die in Zusammenhang mit der jägerischen „Skelettmagie“ stehen (z. B. die „Schamanenzerstückelung“), und vor allem die oft als Personaltotem (im Sinne des „Alter ego“) zu wertende und eng mit der (allerdings nicht unbedingt totemistischen) Schutzgeistkonzeption verbundene Hilfsgeistvorstellung (speziell der Vogel als Hilfsgeist und Begleiter) ⁸¹. Aber wie steht es mit der Trance (der „ekstatischen Technik“ des Schamanen) und mit den Lärminstrumenten? Die erstere kann für das Jungpaläolithikum nur durch eine entsprechende Interpretation des Bildes von Lascaux wahrscheinlich gemacht werden (die allerdings eine sekundäre Stütze durch den „Vogel auf der Stange“ findet), die letztere durch eine Deutung der Kommandostäbe als Trommelschlegel. Dies Argument nun weiter zu verwenden, würde — streng genommen — bedeuten, daß eine Ferninterpretation in die historische Kombination eingebaut würde, — ein Verfahren, das die Gefahr von Kreisschlüssen birgt. Gemildert wird das allerdings dadurch, daß diese Ferninterpretation nicht völlig willkürlich ist, sondern sich auf das wahrscheinlich hohe Alter anderer Züge des Schamanismus berufen kann, was immerhin die Arbeits-

⁷⁹ H. KIRCHNER, *Anthropos* 48. 1952. pp. 244 ff. u. — mit besonderer Betonung der Einreihung in ein jägerisches Weltbild — *Congrès internat. Scienc. Préhist. et Protohist.* III^e Sess. Zurich. 1950. 1953. p. 155.

⁸⁰ K. J. NARR, *Historia mundi* II. 1953. p. 84. Cf. auch a. a. O. (= Anm. 1) p. 199.

⁸¹ Zu diesen Zusammenhängen cf. auch A. FRIEDRICH, *Wiener Beitr.* 5. 1943 u. *Paideuma* 2. 1941. p. 31; F. GRAEBNER a. a. O. (= Anm. 54) p. 101; H. KIRCHNER, *Anthropos* 48. 1952. pp. 255 ff.; J. MARINGER a. a. O. (= Anm. 32) p. 113. — Neuerdings auch J. HAEKEL a. a. O. (= Anm. 58) p. 36 u. H. NACHTIGALL, *Zeitschr. f. Ethnol.* 77. 1952. p. 188 ff.

hypothese gestattet, auch Ekstase und Lärm soweit zurückzuprojizieren. Es bleibt zu hoffen, daß neue Quellenzeugnisse uns einer Klärung näherführen werden. Eine weitere Stütze würde es bedeuten, wenn sich zeigen ließe, daß ein Komplex, dem „Frühformen des Schamanismus“ zuzuschreiben sind, auch in jenem Kulturzusammenhang wirksam geworden ist, dem das Bild von Lascaux angehört, d. h. wenn sich auch eine „chorologische Bindung“ herstellen ließe.

b) Chorologische Bindung

Die Feststellung engerer chorologischer Zusammenhänge innerhalb der phaseologisch zusammengehörigen prähistorisch und ethnologisch herausgearbeiteten Komplexe höheren Jägertums kann den Weg der Verknüpfung durch die Beziehungskriterien zwar ohne Rücksicht auf Lücken in Raum und Zeit gehen, wird sich aber zweckmäßig immer um Sicherung durch Nachweis der Kontinuität bemühen. Zeitlich-genetischer Zusammenhang zwischen prähistorischen und rezenten Jägerkulturen ist innerhalb eines bestimmten Raumes natürlich nur dort vollständig gegeben, wo die regionale Entwicklung nicht durch Eindringen höherer Kulturformen abgeschnitten wurde ; sonst ist sie allenfalls noch als Substratwirkung faßbar. Für das europäische Jungpaläolithikum muß daher versucht werden, alte Zusammenhänge zu solchen Erdteilen aufzuspüren, in denen die lokale Kontinuität greifbar wird. Dem stellt sich derzeit aber noch die große Lückenhaftigkeit des Quellenbestandes entgegen, dem nur durch intensive Ausgrabungstätigkeit in den außereuropäischen Gebieten abgeholfen werden kann.

Solche bedauerlichen Lücken und Klüfte zu überbrücken, bedarf es eines „Systems von Aushilfen“. Die wichtigsten scheinen (1) die Erforschung allgemeiner Ausbreitungsrichtungen und daraus zu ziehende Schlüsse auf gemeinsame Herkunftszentren einzelner Kulturströmungen, (2) die Beobachtung immer wieder in Erscheinung tretender geographisch bedingter Wege und Kulturräume, (3) die in manchen Fällen schon mögliche Feststellung einer Bindung einzelner Kulturformen an bestimmte ökologische Formationen und (4) die Gegensätze und Gemeinsamkeiten im physischen Typus der Kulturträger. Keines von diesen Hilfsmitteln kann Sicherheiten bringen : Umweltbindungen können durchbrochen, Hindernisse überwunden werden ; Bevölkerungsgruppen — unabhängig davon, ob sie einen ziemlich einheitlichen Typus verkörpern oder nicht — können bei der Ausbreitung ihre alte Kulturform aufgeben, und Kulturerscheinungen können auf vielfältige Art ohne Bevölkerungsverschiebungen „wandern“⁸². Die genannten Aushilfen können also nur als Richtungsweiser dienen, von denen sich dann erst herausstellen muß, ob sie nicht in die Irre leiten. Zu verlangen ist dafür natürlich als erstes, daß sie alle in die gleiche Richtung deuten, denn auch als Arbeitshypothese kann nur eine solche Kombination der Fakten von Nutzen sein, die in sich widerspruchsfrei ist und alle vorhandenen Daten erklärt. Der Verfasser hat sich in verschiedenen Arbeiten bemüht, dem spröden Stoff ein Gesamtbild abzuringen⁸³,

⁸² Cf. neuerdings H. BAUMANN, *Studium generale* 7. 1954. pp. 155 ff.

⁸³ Für Europa cf. 34. Ber. Röm.-German. Komm. 1951-1953. 1954. pp. 1-40 ; für größere Zusammenhänge a. a. O. (= Anm. 1) u. a. a. O. (= Anm. 28).

das selbstverständlich keinen Anspruch auf Endgültigkeit erheben kann und auch nicht will. Als Augenblicksbild der Forschung — wie der Verfasser es sieht — sei es den folgenden Ausführungen zugrundegelegt, bei denen jeweils nur auf die wichtigsten Anhaltspunkte verwiesen werden kann.

I. „Südliche“ Elemente

Die Verhältnisse im europäischen Jungpaläolithikum zeigen, daß spätestens in der letzten Warmzeit ⁸⁴ bereits verschiedene Komplexe höheren Jägertums nebeneinander bestanden haben müssen. Der nach bisheriger Kenntnis am südlichsten gelagerte und derzeit am besten durch das südwesteuropäische Chatelperronien repräsentierte gehört artefaktmorphologisch zu den Industrien mit „Klingen mit abgestumpftem Rücken“, wird getragen von australimorphen Typen und meidet offensichtlich die kühleren Klimabereiche. Ihm darf man wohl die in den ältesten europäischen Felsbilderschichten auftretenden Handabbildungen und die aus diesen zu erschließende Sitte der Fingerverstümmelung zuweisen. Weniger alt als dort und z. T. bis in die neueste Zeit reichend sind die Handdarstellungen in Südafrika ⁸⁵, Neuguinea ⁸⁶, Australien ⁸⁷ und Patagonien ⁸⁸. Sie liegen im Verbreitungsgebiet der Fingerverstümmelung ⁸⁹ und sind mehrfach quellenmäßig unmittelbar mit dieser verbunden (Südwesteuropa, Australien, Patagonien). Ähnlich gelagert sind auch die Vorkommen australimorpher Menschenformen. Man ist daher zunächst versucht, besonderen Wert auf die australischen Zusammenhänge zu legen, doch mögen hier die Handabbildungen ebenso wie die Sitte der Fingerverstümmelung einer verhältnismäßig jungen Kulturschicht angehören ⁹⁰.

Wir gelangen damit schon unmittelbar an das Problem des Zusammenhangs mit den rezenten südweltlichen Gruppen höherer Jägerkultur, die nach ihrer Lagerung wohl als fächerförmig auseinandergeglittene Reste eines ehemals geschlossenen Kreises gedeutet werden können. Deren Heimat möchte man etwa dort suchen, wo aus verschiedenen und hier nicht näher zu erläu-

⁸⁴ Im Sinne des Verfassers: Cf. *Germania* 31. 1953. p. 132 f.

⁸⁵ M. C. BURKITT, *South Africa's Past in Stone and Paint*. 1928. p. 152. — In die Zusammenhänge der „eurafrikanischen Jägerkultur“ dürften wohl Handabbildungen in der ostspanischen Felsbilderkunst und als Substratwirkung („Tradition capsienne“!) entsprechende Abbildungen auf Wänden südwesteuropäischer Megalithbauten zu stellen sein.

⁸⁶ J. RÖDER, *Ipek* 15/16. 1941/42. pp. 198 ff. u. *Paideuma* 1. 1940. pp. 75 ff.

⁸⁷ Kopien im Frobenius-Institut, Frankfurt a. M. — Cf. auch *Anthropologie* 52. 1948. p. 189. — Auch als „Bark-paintings“: L. ADAM a. a. O. (= Anm. 63) 57 Abb. 8.

⁸⁸ O. MENGHIN, *Runa* 5. 1952. pp. 5 ff. — In Nordamerika in der Körperbemalung bei Prärieindianern.

⁸⁹ Zu dieser cf. W. KRICKEBERG, *Zeitschr. f. Ethnol.* 66. 1934. pp. 317. 330. 349; St. LAGERKRANTZ, *Zeitschr. f. Ethnol.* 67. 1935. pp. 129 ff.; J. SÖDERSTRÖM, *Zeitschr. f. Ethnol.* 70. 1938. pp. 24 ff. — Während St. LAGERKRANTZ selbständige Entstehung in einzelnen Gebieten offenlassen will, neigt J. SÖDERSTRÖM (wie schon SOLLAS) zur Annahme von Kulturverbindungen, eine Anschauung, der man wegen der grundsätzlichen Übereinstimmung der Bedeutungsinhalte wohl zustimmen darf (cf. jedoch unten Anm. 97).

⁹⁰ Cf. J. SÖDERSTRÖM a. a. O. (= Anm. 89) u. oben Anm. 63.

ternden Gründen auch die des oben angedeuteten prähistorischen Komplexes vermutet werden darf⁹¹. Zwar reichen Handdarstellungen und Fingerverstümmelung allein als Bindeglieder kaum aus, doch mag die Dürftigkeit des prähistorischen Materials dafür verantwortlich zu machen sein, daß diese nicht zahlreicher feststellbar sind. So bleiben wir vorderhand noch auf die allgemeinen Erwägungen stark hypothetischen Charakters angewiesen.

Erschwert wird die ganze Angelegenheit dadurch, daß nun — auch wenn sich diese Annahmen als zutreffend erweisen — keineswegs das südliche höhere Jägertum schlechthin auf die skizzierte prähistorische Südgruppe zurückgeführt werden kann, weil letztere nämlich mindestens in großen Teilen Afrikas (wahrscheinlich auch Südasiens und der Inselwelt) von einem jüngeren Komplex überlagert wird (oder erst zusammen mit diesem in den indisch-australischen Raum gelangte). Dieser wird artefaktmorphologisch durch gewisse Mikrolith-Industrien⁹² (und die Südverbreitung von Pfeil und Bogen ?⁹³) und künstlerisch vielleicht durch besondere Vorliebe für szenische Darstellung (?) greifbar. Am besten ist er zu erfassen in der eurafrikanischen Steppenjägerkultur, die auch Handabbildungen und Fingerverstümmelungen kennt⁹⁴, in der letztere aber, wie die jungpaläolithischen Belege zeigen, aus

⁹¹ „Ss-Gruppe“ bei K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1). — Dem Verfasser will scheinen, daß auch das nahöstliche „Emiran“ nicht unbedingt als autochthone Übergangsform gesehen werden muß, sondern ebensogut ein erstes Eindringen von Elementen des genannten Komplexes anzeigen könnte.

⁹² Vielfach werden allerdings die verschiedenen mikrolithischen Gruppen durch lokale Entwicklung erklärt. Das mag auch für einen Teil durchaus zutreffen. Es gibt aber bestimmte (in Europa spätmesolithische) Komplexe, die immerhin eine ganze Anzahl von Mikrolith-Typen (Trapeze, Segmente, kleine gleichschenklige Dreiecke, langschmale „Isocèles“ und „Scalènes“, kleine Rundkratzer, Lamellen mit abgestumpftem Rücken) als morphologische Kerngruppe gemeinsam haben. Das gilt z. B. für die norddeutsche „Boberger Gruppe“, das belgisch-nordfranzösische (spätmesolithische) Tardenoisien (sensu stricto), das Capsien, das Natufien und sogar die Industrie der Umgebung von Bombay (zu letzterer cf. K. R. U. TODD, *Ancient India* 6. 1950. pp. 4 ff.). Daß sich einzelne Gruppen durch zusätzliche Besonderheiten unterscheiden (z. B. die Mistelblattspitzen des Tardenoisien im Maabogen, die großen Messer mit abgestumpftem Rücken des Capsien) oder die eine und die andere sich gegen die übrigen enger zusammenschließen, kann nichts dagegen besagen, denn es gilt natürlich auch für solche Komplexe das gleiche wie für die Begriffe der Logik, daß nämlich je größer (mit fortschreitender Abstraktion) der Umfang, desto kleiner der Inhalt ist. Die genannten Übereinstimmungen als voneinander unabhängig zu erklären, hieße geradezu, das Unwahrscheinliche zur Regel zu erheben.

⁹³ Die Frage des Alters von Pfeil und Bogen ist derzeit noch sehr dunkel. Manche Indizien scheinen für ein Zurückreichen ins Jungpaläolithikum zu sprechen. Aber die jungpaläolithischen Stielspitzen können — wie ethnographische Beispiele zeigen — auch Speerspitzen gewesen sein, zumal in Verbindung mit der Speerschleuder (cf. O. MENGHIN, *Rev. Geogr. Americ.* 20. 1953. p. 208 f.). Die gefiederten Geschosse, mit denen ein Nashorn von La Colombière dargestellt ist, müssen ebenfalls nicht unbedingt als Pfeile gedeutet werden, denn wenn gefiederte Speere auch eine ethnologische Seltenheit sind, bleibt doch auffällig, daß sie wiederum in Zusammenhang mit der Speerschleuder stehen (cf. J. HAEKEL, *Wiener völkerk. Mitt.* 1. 1953. Nr. 1. p. 39 f.). Nachweisbar sind Pfeile erst in der Hamburger und Ahrensburger Kultur (cf. A. RUST, *Historia mundi* I. 1952. p. 303 f.) und dann später in großflächiger Verteilung durch die mesolithischen Trapeze.

⁹⁴ H. BAUMANN a. a. O. (= Anm. 60) p. 34.

einer älteren Phase stammen dürften. Was aber sonst noch an Elementen dieser eurafrikanischen Steppenjägerkultur so weit zurückreicht, ist zunächst schwer zu sagen.

Bei den höheren Jägern im Süden der alten Welt (und zumal in Afrika) ist das animalistisch-totemistische Weltbild besonders stark ausgeprägt, und hier blühte auch die Felsbildkunst am stärksten. Das besagt nun nicht, daß auch diese schon dem alten Wurzelkomplex zu eigen gewesen sein müsse. Sie kann vielmehr aus einer gemeinsamen Grundlage, eben der animalistisch-totemistischen Vorstellungswelt, mehrfach erwachsen sein. Allerdings scheinen gewisse (wenn auch vielleicht als „vor-künstlerisch“ zu wertende) Äußerungen, wie die Handabbildungen, doch bereits vor der Ausbreitung und Aufspaltung dieses Komplexes vorhanden gewesen zu sein. Leider ist ihr Sinn aber noch völlig rätselhaft. Auf Neuguinea gelten sie als Spuren der blinden Vorfahren, die sich bei ihrer Einwanderung an den Felsen entlangtasteten⁹⁵; doch ist daraus nicht viel zu gewinnen, weil keine Anhaltspunkte dafür bestehen, daß es sich hierbei um den ursprünglichen Sinn handelt⁹⁶. Die Sitte der Fingerverstümmelung, die häufig an den Handabklatschen und Handnegativen festgestellt werden kann, ist stets irgendwie verbunden mit Krankheit (z. B. Opfer zum Erlangen der Gesundheit) oder Tod (z. B. zum Verhüten weiteren Kindersterbens oder als Zeichen der Trauer: Letzteres vielleicht nur „Anwendung“ oder Ergebnis unvollständiger Exploration?)⁹⁷. Das hilft aber in der Deutung der Handdarstellungen leider nicht weiter, weil ein über die äußerliche quellenmäßige Verknüpfung hinausreichender innerer Zusammenhang der beiden Erscheinungen nicht nachzuweisen ist.

Eines der bekanntesten Bilder der Altsteinzeitkunst ist der „Sorcier“ von Trois Frères: Ein Wesen mit einem Geweih auf dem Kopf, einem Gesicht mit eulenhafte großen Augen und einem Bart, Menschenbeinen, einem Pferdeschwanz und einem Körper, der im ganzen, zumal durch seine Haltung, einen felidenartigen Eindruck macht⁹⁸. In der gleichen Höhle gibt es weitere Dar-

⁹⁵ J. RÖDER a. a. O. (= Anm. 86).

⁹⁶ Sie gehören einer pflanzerischen Kultur an, wenn auch eine alte jägerische Grundsicht in den Felsbildern vorliegen kann (J. RÖDER a. a. O.). — Das Ganze ist jedoch von Interesse für die kulturmorphologische Betrachtungsweise und ihre Bedeutung für unsere Fragestellung. Nach J. RÖDERs Angaben ist das Ausmalen der Handabbildungen eine kultische Wiederholung eines Urzeitgeschehens und der ganze Komplex überhaupt als „Ausdruck“ eines Weltbildes zu werten. Soll man nun annehmen, daß die Sitte der Handabbildungen erst in diesem Zusammenhang entstanden ist, — dann müßte man wenigstens die Vorkommen in Neuguinea als Konvergenzerscheinung zu den jungpaläolithischen deuten —, oder sollte hier der Fall vorliegen, daß ein älteres Kultur-element „sinnvoll umgedeutet und in einen neuen Erscheinungskomplex organisch hineingewachsen“ ist (cf. oben Anm. 46) ?

⁹⁷ Eine Ausnahme macht das australische Vorkommen. Cf. J. SÖDERSTRÖM a. a. O. (= Anm. 89) u. oben Anm. 63.

⁹⁸ L. FROBENIUS betont die felidenhaften Züge ganz besonders stark; doch scheint fraglich, ob man dem zuliebe so weit gehen darf, das Geweih als „Zugabe“, den Schwanz als „Ergänzung“ abzutun. Da für gewöhnlich die jungpaläolithischen Bilder isoliert stehen, ist auch sehr zweifelhaft, ob man bei der Deutung die Nachbarschaft anderer Bilder heranziehen darf. So L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 56) p. 28.

stellungen, in denen die Züge mehrerer Spezies vermischt sind. Teils (wie z. B. bei dem „Mann in der Wisentvermummung“) sind dabei die anthropomorphen Merkmale sehr stark, teils (wie etwa bei einem Bären mit Wolfskopf) gar nicht beteiligt. Daß man in dem zuerst genannten Bild einen Zauberer sehen wollte, entsprang wohl der geläufigen Vorstellung vom phantastisch herausgeputzten „Medizinmann“. Schon H. BREUIL fragte jedoch, ob darin statt eines „Sorcier“ nicht vielleicht „Le Dieu de Trois Frères“ zu sehen sei⁹⁹. Die künstlerische Wiedergabe selbst scheint in dieser Frage immerhin einige Anhaltspunkte zu geben. „Die eigenartige Stellung der Genitalien, die ja in dieser Weise nur dem Katzengeschlecht natürlich ist“¹⁰⁰, kann nämlich wahrscheinlich machen, daß hier an einen wirklichen Tierkörper, nicht an einen maskierten Menschen gedacht ist. Allerdings müssen wir aber auch damit rechnen, daß die Phantasie des Künstlers über die bloße Darstellung einer Verkleidung hinauschoß zu einer völligen bildlichen Verschmelzung der verschiedenen Spezies. Bei dem schon erwähnten „Mann in der Wisentvermummung“ könnte man vielleicht eher den Eindruck eines von einem Menschen aufgesetzten Schädels mit daran hängendem und um den Körper geschlagenen Fell gewinnen, doch lassen die in Hufen endigenden Arme wieder stutzig werden¹⁰¹. Man kann jedoch weiter fragen, was denn das Abbilden des Zauberers für einen Sinn gehabt haben soll; aber das könnte man auch bei einem Menschen, der pantomimisch ein höheres Wesen darstellt. Sollte hier nicht vielleicht der einmaligen magischen oder kultischen Handlung durch die bildliche Wiederholung größere Dauer verliehen werden? Die Auffassung als Maskentänzer muß aber schließlich versagen bei solchen „Mischwesen“, denen anthropomorphe Züge fehlen.

So wird man alles in allem doch am ehesten annehmen dürfen, daß hier unmittelbar Wesen wiedergegeben wurden, die Züge verschiedener Spezies in sich vereinigen und dem numinosen Vorstellungsbereich angehören. (Ob bei der künstlerischen Verwirklichung das Vorbild eines Maskentänzers, der in kultischen Pantomimen ein höheres Wesen darstellte, mehr oder weniger stark durchgedrungen ist oder sich mehr die Konzeption vor dem Wesen an sich durchsetzte, spielt dabei eine untergeordnete Rolle. Auf keinen Fall muß jene künstlerische Phantasie ausgeschlossen werden, „die später Sphingen und Chimären erschaffen wird“¹⁰².)

Bei dem „Sorcier“ von Trois Frères wird man unwillkürlich an den felidengestaltigen Wild- und Buschgeist der afrikanischen Jäger denken, der auch der Schöpfer der Tiere ist, den Menschen übernatürliche („zauberische“) Wirkmittel schenkt und sich nach Wunsch verwandeln, zerteilen lassen und plötzlich wieder ganz sein kann¹⁰³. Daß er auch in den Buschmannmalereien wiedergegeben ist (z. B. Gauab in seiner Gestalt als Mantisheuschrecke), spricht

⁹⁹ Cf. auch J. MARINGER a. a. O. (= Anm. 32) p. 158 u. E. SACCASYN - DELLA SANTA, *Les figures humaines du Paléolithique supérieur Eurasiatique*. 1947. p. 43 f.

¹⁰⁰ L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 56) p. 29 u. a. a. O. (= Anm. 57) p. 68.

¹⁰¹ Ganz allgemein ablehnend: E. SACCASYN - DELLA SANTA a. a. O. (= Anm. 99) pp. 33 u. 40 ff.

¹⁰² H. SEDLMAYR a. a. O. (= Anm. 17) p. 350.

¹⁰³ Cf. auch F. GRAEBNER a. a. O. (= Anm. 54) p. 31.

ebenso dafür wie der Umstand, daß die an sich nicht besonders häufigen Löwenköpfe gern „en face“ wiedergegeben werden. Da dies bei den übrigen Tieren sehr selten ist, werden die Felidenbilder schon hierdurch hervorgehoben und werden entsprechend eine besondere Bedeutung gehabt haben. Eine andere Erscheinungsform dieser höheren Wesen ist der „Vater der Büffel“, der Schutzherr der Tiere und Jäger, der unter anderem auch die Jäger in Büffeln verwandelt und sie deckt ¹⁰⁴. Auch hierbei liegen die altsteinzeitlichen Parallelen auf der Hand; und in der Tat dürfen wir die Bilder solcher „Mischwesen“ — um sie einmal so zu nennen — wohl noch am ehesten mit den höheren Wesen der animalistisch-(proto-)totemistischen Vorstellungswelt verbinden ¹⁰⁵.

In der erwähnten Eigenschaft des „Herrn der Büffel“ könnte sich auch ein Zugang andeuten zum paläolithischen „Fruchtbarkeitszauber“, zumal die bespringenden Wisente von Tuc d'Audoubert an einer Stelle stehen, die auch Anzeichen dafür bietet, daß hier Initiationsriten stattfanden. Es wurde ja schon von verschiedenen Autoren auf die Hackenabdrücke hingewiesen, die unmittelbar daran erinnern, daß bei den afrikanischen hellfarbigen Jägern die Initianten den Weiheplatz, an dem sie auch in die Felsbildkunst eingeführt wurden und an dem (felidengestaltige) Wildgeister eine Rolle spielen, auf den Hacken gehend verlassen müssen.

Gerade das afrikanische Jägertum kann uns aber auch den Schlüssel zum Sinn weiterer prähistorischer Kunstwerke liefern. Ein Zusammenhang mag sich andeuten zwischen dem Relief einer Frau von Laussel, die ein Horn in der Hand hält, und dem ethnographisch bekannten Horn als blutgefülltem Lebenszeichen und übernatürlichem Wirkmittel. Blut kann dabei hindernd oder fördernd für die Jagd sein, und Menstruationsblut spielt oftmals eine ganz besondere Rolle. Der Gesamtkomplex steht noch dazu in Zusammenhang mit Waldgeistmythen ¹⁰⁶.

Die Gefahr liegt nahe, daß bei solchen Gegenüberstellungen zu weit gegangen wird. Dennoch kann man sich kaum versagen, bei bestimmten Gravierungen von Figuren in vorgeneigter, die Gesäßpartie betonender Haltung (z. B. Höhle von Pêche-Merle) an sexuell getönte Tänze zu denken, die von den Frauen der „Mahalbi“ im Anschluß an die Knabeninitiation, aber auch vor Jagdunternehmungen aufgeführt werden ¹⁰⁷.

Der sogenannte „Mann in der Wisentvermummung“ hält in der Hand ein Gebilde (?), das gelegentlich als „Flöte“ interpretiert wurde. Eher könnte man vielleicht an einen Miniaturbogen ähnlich dem wirkkräftigen „Busch-

¹⁰⁴ L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 56) p. 38 u. a. a. O. (= Anm. 47) p. 74.

¹⁰⁵ Auch J. MARINGER (a. a. O. [= Anm. 32] p. 159) denkt an „een figur, die verwaant is met de heer der dieren“.

¹⁰⁶ H. BAUMANN a. a. O. (= Anm. 59) p. 223 u. L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 56) passim. — Interessant (wenn auch nicht überzeugend) ist in diesem Zusammenhang der Rekonstruktionsversuch S. N. ZAMJATNINS. Cf. F. HANČAR a. a. O. (= Anm. 34).

¹⁰⁷ Nach L. FROBENIUS (a. a. O. = Anm. 56) müssen die Frauen dabei „stark mit dem Hintern wackeln“. In jüngerem prähistorischen Zusammenhang mag das Gleiche vielleicht dem bekannten Bild von Cogul zugrundeliegen, auf dem Frauen eine kleinere männliche Gestalt mit stark betontem Phallus umtanzen. — Ob hierher vielleicht auch gewisse kleine Frauenfigürchen zu stellen sind (cf. unten Anm. 136) ?

mannrevolver“ denken; aber dazu müßte erst das Alter des Bogens hinreichend geklärt sein ¹⁰⁸. (Außerdem ist die Zugehörigkeit zu der Figur nicht restlos gesichert.)

Bei einer Auswertung dieser Parallelen ist Vorsicht am Platze, denn hierbei können nur Erscheinungen herangezogen werden, die einem einzigen ethnologischen Kulturkomplex angehören und bei denen deshalb eventuelle Bedeutungswandlungen nicht durch grundsätzliche Übereinstimmung bei interkontinental verbreiteten Vorkommen wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden können. Wir müssen uns also hüten, allzusehr in Einzelheiten vordringen zu wollen. Immerhin scheinen aber innerhalb des „südlichen“ Jägertums stärkere Zusammenhänge zwischen dem westeuropäischen Jungpaläolithikum und der eurafrikanischen Jägerkultur bestanden zu haben. Das spricht gleichzeitig auch für eine Zugehörigkeit der betreffenden Elemente zu einer alten Schicht innerhalb der letzteren ¹⁰⁹. Sekundär läßt sich daraus ein Argument dafür gewinnen, daß sie vor den mikrolithischen Horizont zurückreichen, der weitgehend den noch früheren (vor-mesolithischen) Grundkomplex des „südlichen“ höheren Jägertums überdeckte. Ehe man aber auf diesen Folgerungen weiterbaut, wird man gut daran tun, sich stets vor Augen zu halten, wie sie gewonnen wurden, um naheliegende Kreisschlüsse zu vermeiden.

II. „Nördliche“ Elemente

Der in Europa prähistorisch im Olschewien und Aurignacien in Erscheinung tretende Komplex ist eng verknüpft mit cromagniden Menschentypen ¹¹⁰. Cromagnimorphe sind weit verbreitet bis nach Ostasien (rezent in den Ainuiden; prähistorisch in der Oberhöhle von Chou-kou-tien) und bilden auch die Grundsicht der „arktischen Ureuropiden“ ¹¹¹. Olschewien und Aurignacien sind anscheinend an eine Umwelt mit relativ schütterem Baum- und Strauchwuchs angepaßt (Strauch- und Bauntundra des glazialen Südwestfrankreich und wohl ähnliche Bedingungen in der ausgehenden letzten Warmzeit in den Mittel- und Hochgebirgen Mitteleuropas ¹¹²). In ihrer Verbreitung sind sie eng an die Gebirgszone angelehnt, und einige Funde sprechen für eine Herkunftsrichtung aus dem balkanischen Bereich. Eine nahe verwandte, meist als „Aurignacien“ bezeichnete Gruppe Palästina-Syriens ¹¹³ macht ein gemeinsames Ausgangsgebiet im südwestlichen Asien wahrscheinlich. Unter voll-

¹⁰⁸ Cf. oben Anm. 93.

¹⁰⁹ Auch australimorphe (Combe Capelle-verwandte) Elemente sind in mesolithischen Gruppen des eurafrikanischen Jägerkreises erhalten geblieben (z. B. in der unteren Schicht von Afalou und im Capsien typique von Ain Metherchem: Cf. C. S. COON, *The Races of Europe*. 1939. pp. 40 ff. u. F. LACORRE, *Bull. Soc. Préhist. Franç.* 50. 1953. pp. 258 ff.).

¹¹⁰ Cf. K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 83) pp. 23 ff.

¹¹¹ E. VON EICKSTEDT, *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. 1934.

¹¹² K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 83) p. 5 Abb. 1 u. p. 7 Abb. 2.

¹¹³ Als deren Träger mögen — durch Funde noch nicht belegte — cromagnimorphe Menschen dorthin gekommen sein und vielleicht den (oder einen) Quell für entsprechende Rassenelemente in Afrika gebildet haben.

warmzeitlichen Bedingungen kann dieser Komplex sehr wohl weiter nördlich gelagert gewesen sein und mehr oder weniger eng mit der noch hypothetischen Vorläufergruppe des nordasiatischen Jägertums (mit weitgehend aus den arktischen Ureuropiden erwachsenen Trägern) zusammengehangen haben. Letztere muß unter kaltzeitlichen Verhältnissen weiter südlich gesessen haben. Es sind also auch geographisch-klimatische Möglichkeiten gegeben, die den anthropologischen Zusammenhängen zumindest nicht widersprechen; doch können wir dem leider auf archäologisch-ethnologischem Gebiet nicht eben viel entgegenstellen (mit Ausnahme vielleicht einer Vorliebe für knöcherne Waffenspitzen ¹¹⁴ und gewisser kleiner Tierfigürchen ¹¹⁵). Wenn also diese Verknüpfungen auch noch recht hypothetisch sind, so kann man sie wohl doch einmal versuchsweise zur Grundlage der Deutung einiger Kunstwerke machen. Vielleicht läßt sich ihre Brauchbarkeit daran überprüfen.

Gemeint sind die Bilder von Bären in *Trois Frères*, in deren Körper zahlreiche kleine Kreise eingezeichnet sind und denen offenbar Blut aus Mund und Nase strömt. Sie sind schon häufig als Zeugnisse für Bärenkult erklärt ¹¹⁶, aber auch für Jagdmagie in Anspruch genommen worden ¹¹⁷. (Im letzteren Fall wurden die eingezeichneten Kreise als Einschüsse gedeutet und ausgelegt wie die anderen Tieren aufgemalten Geschosse.)

Der unter dem Namen „Bärenkult“ zusammengefaßte Komplex von Zeremonien und reverentieller Haltung zum Bären entspringt zwar der gleichen animalistischen Geisteswelt wie der Totemismus, unterscheidet sich von diesem aber dadurch, daß das Tier nicht zu Individuen oder kleineren innerstammlichen Gruppen in besonderer, diese von anderen abhebender Beziehung steht. Er ist im einzelnen recht verschieden ausgebildet, und bei Vergleichen dürfte es nicht ratsam sein, sich — wie das häufig geschieht — allzusehr auf das Bärenfest der Ainu zu stützen, da das Bärenzeremoniell, auch wenn es nicht durch die Ainu von den Giljaken übernommen ist, sondern bei beiden auf eine alte gemeinsame Grundlage zurückgeht ¹¹⁸, doch bei den letzteren altertümlichere Züge aufweist ¹¹⁹. So wird dort der Bär nicht erwürgt, sondern auf jägerische Art durch einen Pfeilschuß in die Lunge getötet. Diese Einzelheit wirkt frappierend, wenn man bedenkt, daß unter den zahlreichen jungpaläolithischen Tierbildern einige Bären Darstellungen (*Trois Frères*) die einzigen zu sein scheinen, denen das Blut aus Mund und Nase strömt.

Vor der Tötung wird der Bär zum Mittelpunkt verschiedenartiger Zeremonien, bei denen er durchweg als Gast behandelt wird, dem man Verehrung

¹¹⁴ Ihre Häufigkeit im Olschewien und Aurignacien kann durch Umweltverhältnisse und Erhaltungsbedingungen allein nicht erklärt werden, sind sie doch in den Lößstationen des Gravettiens (abgesehen von der anderen Form) ziemlich selten.

¹¹⁵ Cf. K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1) p. 199.

¹¹⁶ Z. B. J. MARINGER a. a. O. (= Anm. 32) pp. 118 ff.

¹¹⁷ Z. B. G. H. LUQUET, *Mélanges Begouën*. 1938. pp. 311 ff.

¹¹⁸ A. GAHS, *Festschr. f. W. Schmidt*. 1928. p. 259. — A. SLAWIK, *Wiener Beiträge* 9. 1952. p. 200.

¹¹⁹ Über das giljakische Bärenzeremoniell referierend (nach VON SCHRENK) A. GAHS a. a. O. (= Anm. 118) pp. 229 ff. u. L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 57) p. 89 f. — Cf. ferner SLAWIK a. a. O. (= Anm. 118).

schuldet ¹²⁰. Oft gilt er auch als Ahne oder als „mythischer Urmensch“ und steht z. B. bei den Giljaken im Mittelpunkt der Ahnenverehrung, soweit diese in Verbindung mit dem „Berg- und Waldgeist“ steht ¹²¹. Vielfach wird der Bär auch gereizt, und zwar — um wieder die Giljaken als Beispiel zu nehmen — von Knaben mit Steinen beworfen. Hier drängt sich erneut der Gedanke an die Bären von Trois Frères auf, bei denen die vielen kleinen Kreise solche Steintreffer symbolisieren könnten ¹²². (Ob man Einschußspuren bei der Bärenplastik von Montespan mit dem Wetschießen auf ein hinter dem Bären aufgestelltes Brett bei den Giljaken in Beziehung bringen darf, soll offenbleiben.)

Die Knochen des getöteten Bären werden häufig bestattet, um das Weiterleben der Art zu sichern („Skelettmagie“). Vor allem aber wird das Fell des Bären — meist mit noch daran hängendem Kopf — zum Mittelpunkt gewisser Zeremonien ¹²³. Bei den Giljaken wird es über ein Gestell gehängt ¹²⁴. Ganz entsprechendes findet sich aber auch im südlichen Jägerkreis in Form sogenannter „Buschopfer“, bei denen eine kopflose Figur eines Löwen oder Leoparden aus Lehm mit dem Fell mit daranhängendem Kopf bedeckt wird ¹²⁵. (Man darf annehmen, daß es sich hier um ein sehr altes Element handelt, das dann — umweltbedingt — auf verschiedenartige Spezies — hier Bären, dort Feliden — angewendet wurde ¹²⁶. Bezeichnend scheint, daß es gerade bei den Giljaken noch so gut erhalten ist.) Dies ist schon häufig als Parallele zu einer kopflosen Bärenplastik von Montespan angesehen worden, zwischen deren Vorderfüßen sich noch das Schädelskelett fand, und die anscheinend beschossen worden war. (Letzteres wurde wiederum als Zeichen für Jagdmagie gewertet.) Man wird aber auch in Rechnung stellen müssen, daß diese Lehmfigur vielleicht nicht direkt mit dem zirkumpolaren Bärenzeremoniell zusammenhängt, sondern daß hier eine dem „Buschopfer“ entsprechende Handlung in anderer Umwelt auf den Bären übertragen wurde. (Lehmplastiken von Feliden scheinen diesen Verdacht zunächst zu bestärken.) In Verbindung mit den Bären von Trois Frères und deren verblüffender Übereinstimmung mit dem nordasiatischen Bärenzeremoniell wird man aber wohl doch eher einer unmittelbaren Verknüpfung mit dem letzteren zuneigen dürfen.

Es bleibt aber noch zu bedenken, daß gegen Ende der Altsteinzeit keine irgendwie nennenswerten östlichen Einströmungen ins westliche Jungpaläolithikum festzustellen sind, über die eine Verbindung zum zirkumpolaren Kulturbereich denkbar wäre. Es kommen dafür nur das Olschewien-Aurignacien und das Gravettien in Frage, von denen letzteres wohl ebenfalls ausscheiden darf. Die Bilder von Trois Frères sind aber erheblich jünger; auch dürften Sitte und Stil der Felsmalereien und -zeichnungen aus anderer („südlicher“)

¹²⁰ Cf. auch H. FINDEISEN bei H. A. BERNATZIK, Die große Völkerkunde III, 1939, p. 61 f.

¹²¹ A. GAHS a. a. O. (= Anm. 118) p. 246 f. u. H. FINDEISEN a. a. O. (= Anm. 120) p. 61.

¹²² Cf. J. MARINGER a. a. O. (= Anm. 32) pp. 118 ff.

¹²³ A. GAHS a. a. O. (= Anm. 118) p. 249.

¹²⁴ A. GAHS a. a. O. (= Anm. 118) p. 263.

¹²⁵ L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 57) pp. 81 u. 83 Abb. 7a.

¹²⁶ Cf. auch L. FROBENIUS a. a. O. (= Anm. 57) pp. 79, 87 u. 91 f.

Quelle kommen. Hier scheint eine bestimmte kultische Handlung schon früher geübt, jedoch erst bei der Verschmelzung der verschiedensten Strömungen im jüngeren westeuropäischen Jungpaläolithikum bildlich dargestellt worden zu sein. Damit aber können auch mancherlei inhaltliche Umformungsprozesse Hand in Hand gegangen sein, und es wäre deshalb allzu verwegen, nun etwa mittels der rezenten asiatischen Zeugnisse den Inhalt der Bären darstellungen von Trois Frères in konkreten Einzelheiten festlegen zu wollen.

III. „Östliche“ Elemente

Das europäische Gravettien ist archäologisch besser als die oben besprochenen Komplexe mit außereuropäischen Vorkommen zu verknüpfen, nämlich mit jungpaläolithischen Funden in der Gegend von Minussinsk und am Baikalsee. Es ist mit dem in Westeuropa durch das Chatelperronien repräsentierten „Südkreis“ durch „Klingen mit abgestumpftem Rücken“ verbunden. Als seine Träger sind bisher dem Combe Capelle-Fund nahestehende Australimorphe („brünnide“) bekannt geworden. Durch andere Merkmale, vor allem durch seine geometrisierende und massefeindliche Ornamentkunst, hebt es sich aber so deutlich ab, daß man zumindest an eine sehr frühe Aufspaltung zu denken hat. D. A. E. GARROD möchte sogar noch größere Selbständigkeit annehmen, weil „Klingen mit abgestumpftem Rücken“ auch Konvergenzerscheinungen sein könnten¹²⁷. Natürlich ist diese Möglichkeit grundsätzlich nicht abzulehnen; angesichts der anthropologischen Verbindungen¹²⁸ wird man aber wohl eher der Annahme einer Wurzelverwandtschaft zuneigen. Das zirkumpolare Jägertum dürfte jedoch kaum auf diesen Komplex zurückzuführen sein, sondern eher auf eine noch hypothetische, irgendwie mit dem Olschewien-Aurignacien zu verbindende spätaltsteinzeitliche Nordgruppe. (Gewisse etwaige Gemeinsamkeiten mögen auf frühem Kontakt beruhen¹²⁹.) Eine einigermaßen geschlossene ethnographische Einheit, die unmittelbar oder mittelbar auf den osteuropäisch-sibirischen (Gravettien-)Kreis zurückgeführt werden könnte, ist nicht festzustellen. Einzelne Phänomene des letzteren scheinen aber als Fremdelemente oder „Survivals“ erhalten geblieben zu sein. Das mahnt natürlich wegen der Wahrscheinlichkeit von Bedeutungsänderungen von vornherein zu größter Vorsicht.

Die wichtigsten Kunst-Erzeugnisse des osteuropäisch-sibirischen Kreises sind die sog. „Venusstatuetten“, die sich von den Höhlenbildern schon dadurch abheben, daß sie an den Wohnstellen gefunden werden und dort offensichtlich den Ort ihrer kultischen oder magischen Funktion hatten. (Das gilt durchweg auch für die „Venusstatuetten“ und daran erinnernde kleine Reliefs in Westeuropa.) Für ihre schon sehr häufig versuchte Interpretation können wir uns hier kurz fassen¹³⁰. Ihr Vergleich mit der „Magna mater“ altorientalischer

¹²⁷ D. A. E. GARROD, *Cah. Hist. Mondiale* 1. 1953. p. 23.

¹²⁸ Cf. auch K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 83) pp. 23 ff.

¹²⁹ Cf. K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1) p. 199 f.

¹³⁰ Cf. K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1) p. 198 f. u. a. a. O. (= Anm. 41) p. 81 mit weiteren Literaturangaben.

Hochkulturen bleibt jedoch fragwürdig, solange nicht genetischer Zusammenhang nachgewiesen oder wenigstens wahrscheinlich gemacht werden kann. Als phaseologisch befriedigendere Parallelen bieten sich weibliche Kleinplastiken bei sibirischen Völkern an. Es handelt sich um Ahnen- und Schutzgeistfigürchen, die auch „jagdmagische“ Funktionen haben. Gehen wir von der Arbeitshypothese aus, daß wir es hier mit der „Anwendung“ ehemals kultisch-religiösen „Ausdrucks“ zu tun haben, so kann man daran denken, daß diesem Komplex die Vorstellung von weiblichen höheren Wesen zugrunde lag, wie es sie tatsächlich auch in Mythos und Kult des zirkumpolaren Kulturbereichs an verschiedenen Stellen noch gibt. Mit aller Vorsicht darf vielleicht aus den verschiedenen Indizien auf ein weibliches höheres Wesen geschlossen werden, in dem sich die Aspekte einer Herrin der Tiere, der Jäger und des Jagdreviers, der Geberin der Jagdbeute und Helferin bei der Jagd (Verleihung von „Zaubermitteln“ und dergl.) vereinten, womit sich noch — vielleicht erst in sekundärer Umformung — die Konzeption einer Ur- und Stammutter verbunden haben mag ¹³⁰. Da diese Deutung sich notgedrungen einiger Umwege bedienen muß, wird man wohl darauf verzichten müssen, feststellen zu wollen, welche der genannten Züge im Vordergrund standen und wie sie näherhin ausgeprägt waren. Außerdem dürfte obige Interpretation nur für das ost-europäisch-sibirische Gravettien Anspruch auf einige Wahrscheinlichkeit erheben können, während mit der Umformung des Gravettiens im Westen ¹³¹ auch der Sinn dieser Figürchen vielfältig abgewandelt worden sein wird. (Vielleicht gingen sie hier eine Verschmelzung mit „südlichen“ Elementen ein: Frau mit Horn in Laussel! ¹³²)

Ein Wort muß noch gesagt werden zur Erklärung einiger Statuetten als „Idole des Zweigeschlechterwesens“ ¹³³. Die Venusfigürchen sind durchweg fußlos, und bei den stilisierten Formen sind die Beine gelegentlich nicht scharf getrennt, bei einzelnen sogar der ganze Körper stiftförmig gebildet, sodaß es eigentlich nicht verwundern kann, wenn bei einigen extrem schematisierten und entweder nachweislich sehr jungen Stücken (Mauern, Pekarna, Petersfels) oder solchen zweifelhafter Herkunft und Zeitstellung (Toskana?) die Beine zu einem zapfenförmigen Gebilde verschmolzen sind. Ob man bei diesen und bei der Plastik von Savignano sul Panaro (mit lang ausgezogenem Hals- und Kopfteil) deshalb gleich an phallische Symbole denken muß, scheint recht fraglich. Es bedarf schon einiger Phantasie, hierbei von zweigeschlechtlichen Idolen zu sprechen ¹³⁴. Völkerkundliche Parallelen könnte man — nach schon voraufgegangener Deutung als zwitterhafte Gebilde — allenfalls in Darstellungen von Hermaphroditen aus pflanzerischen Kulturbereichen (z. B. Neu-Guinea und Neuirland) ¹³⁵ suchen. Das würde jedoch gegen die Gesichtspunkte gebundener Parallelisierung sowohl vom kulturhistorisch-phaseologischen wie auch funktionalistischen und kulturmorphologischen Gesichtspunkt her ver-

¹³¹ K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 83) pp. 19 f. u. 28 f.

¹³² Cf. oben p. 538 (mit Anm. 106) u. unten Anm. 136.

¹³³ L. F. ZOTZ, Bull. Soc. Préhist. Franç. 48. 1951. pp. 333 ff.

¹³⁴ Cf. auch H. BREUIL, Bull. Soc. Préhist. Franç. 49. 1952. p. 25.

¹³⁵ Cf. L. ADAM a. a. O. (= Anm. 63) p. 66 f.

stoßen. Es hätte nur einige Berechtigung, wenn nachgewiesen oder wahrscheinlich gemacht werden könnte, daß solche Plastiken oder doch wenigstens entsprechende Vorstellungen bis in eine jägerische Schicht zurückreichen. Ohne das bleibt diese Deutung nur ein Beispiel freier Parallelisierung von äußerst geringer Überzeugungskraft ¹³⁶.

Der Verfasser hat an anderer Stelle die Vermutung ausgesprochen, daß auch Frühformen des Schamanismus zu dem osteuropäisch-sibirischen Jägerkreis gehören könnten ¹³⁷. Dafür spricht zunächst das negative Argument, daß er nur ganz oberflächliche Beziehungen zum Bärenkult aufweist und deshalb kaum zum gleichen Komplex wie dieser gehören dürfte, und etwas positiver der Umstand, daß er bei einigen Völkern vertreten ist, bei denen auch ein weibliches höheres Wesen eine stärkere Rolle spielt ¹³⁸. Auch innere Berührungspunkte zwischen Schamanismus und weiblichem höherem Wesen (Schamanenreise zur Herrin der Tiere) fehlen nicht. Einige Erscheinungen, die als Nährboden für gewisse Züge des Schamanismus gelten, sind auch im Gravettien-Kreis nachweisbar ¹³⁹. Schließt man sich der oben erwähnten Deutung einer Darstellung aus Lascaux als „Schamanistische Szene“ an, so ließe sich das chronologisch-chorologisch durchaus mit einer Zuschreibung zum Gravettien-Kreis in Einklang bringen. Das entsprechende Höhlenbild liegt nämlich zeitlich nicht vor, eher aber nach dem Eindringen des Gravettiens in den westeuropäischen Kulturbereich. Auch die von H. KIRCHNER als Trommelschlegel interpretierten Kommandostäbe schließen nach ihrer Zeitstellung und Verbreitungskonfiguration einen Zusammenhang mit der Gravettien-Welle nicht aus ¹⁴⁰ und zeigen in dieser Hinsicht sogar eine auffallende Entsprechung zu den Venusstatuetten ¹⁴¹. So darf wohl wenigstens als Arbeitshypothese eine solche Zuschreibung von „Frühformen des Schamanismus“ an den osteuropäisch-sibirischen Jägerkreis des Jungpaläolithikums gewagt werden, wenn auch unmittelbare quellenmäßige Verknüpfungen von Venusstatuetten und

¹³⁶ Angesichts der Art und der geringen Zahl der entsprechenden altsteinzeitlichen Erscheinungen ist es — von methodischen Bedenken einmal ganz abgesehen — einigermaßen unverständlich, wenn gegenüber H. BAUMANNS Kritik auf die „überwältigenden paläolithischen Zeugnisse“ verwiesen wird (R. RICHTER, Quartär 6. 2. Halbbd. 1954. pp. 77 ff.). — Die schon genannten Figürchen von Mauern, Pekarna-Höhle, Petersfels und aus der Toskana (?), ferner die von Sireuil und die — in anderem Zusammenhang schon erwähnten — Gravierungen von Peche-Merle (Cabrerets) sollen zudem eine bestimmte Coitus-Position einnehmen (und zwar eine, die wenig geschmackvoll als „die christliche“ bezeichnet wird). Herangezogen wird auch ein Relief von Laussel (dazu schon E. WERTH, Der fossile Mensch. 1928. p. 732). Für ein altsteinzeitliches „Zweigeschlechterwesen“ könnten diese Darstellungen von Cohabitationen — falls es sich wirklich um solche handelt — nur dann etwas aussagen, wenn sie entweder mit dem „Zweigeschlechterwesen“ identisch wären oder aber sie bzw. die ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen dieses notwendig zur Folge hätten (oder umgekehrt).

¹³⁷ K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1) p. 199.

¹³⁸ Tschuktschen und Koryaken kennen allerdings außerdem auch das Bären- oder Wolfsfest, bei dem auch die Schamanentrommel geschlagen wird, was wohl eine oberflächliche — sonst fehlende — Vereinigung beider Komplexe bedeuten mag.

¹³⁹ K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 1) p. 196 u. a. a. O. (= Anm. 28) p. 84 f.

¹⁴⁰ K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 41) p. 84 u. a. a. O. (= Anm. 1) p. 199.

¹⁴¹ K. J. NARR a. a. O. (= Anm. 83) p. 19.

Schamanismus an ein und demselben Objekt nicht vorliegen¹⁴² (aber auch gar nicht unbedingt zu fordern sind). Welche Umformungen jedoch mit der Übernahme im westlichen Bereich, wo dann auch die Sitte der Höhlenmalerei auf diese Kulturerrscheinung angewendet wurde, im Einzelnen verbunden waren, muß völlig offen bleiben.

4. Schlußbemerkungen : Wertung der Interpretation

Es war nicht die Absicht der obigen Ausführungen, eine auch nur einigermaßen vollständige Interpretation der zahlreichen Zeugnisse der Altsteinzeitkunst zu bieten. Doch selbst bei den ausgewählten Beispielen mag das Ergebnis enttäuschen. Stets können nur allgemeine Vorstellungen gewonnen werden. In Einzelheiten vorzudringen will kaum gelingen. Auch wurde hier so gut wie keine Deutung vorgebracht, die nicht schon irgendwann einmal von anderer Seite vorgeschlagen oder wenigstens angerührt worden ist. Völlig neue oder umstürzende Interpretationen vorzubringen, war auch nicht beabsichtigt. Es sollte nur versucht werden, nach einheitlichen methologischen Gesichtspunkten einen Weg zu finden durch den Dschungel der zahlreichen und verwirrenden, häufig einander widersprechenden Erklärungen, die im Laufe der Zeit unternommen und hier gar nicht erst einzeln angeführt wurden¹⁴³, und unter ihnen eine Auswahl zu treffen. Das setzt jedoch die Klärung der genetischen Beziehungen voraus. Weit davon entfernt, hier mit gesicherten Zusammenhängen arbeiten zu können, mußten als Behelf einige zum Teil sehr kühne Arbeitshypothesen eingesetzt werden. So bleiben derzeit noch genug Unsicherheitsfaktoren übrig, die Zurückhaltung in der Bewertung fordern. Neue Forschungen können jederzeit zu einer Revision von Einzelheiten oder auch wesentlichen Teilen des Bildes zwingen.

Bei diesem Stand der Dinge kann man sich nun fragen, was es denn dann überhaupt für einen Sinn hat, solche Versuche zu unternehmen. Sollte man nicht lieber abwarten, bis tragfähigere Brücken geschlagen werden können, und sich solange mit anderen Dingen befassen? Eine solche Einstellung hätte zweifellos den doppelten Vorteil, daß sie bequem und außerdem (scheinbar) wissenschaftlich nicht anfechtbar wäre. Letzteres gilt allerdings nur für eine Haltung, die es als höchstes Ziel der Wissenschaft ansieht, in irgend einem Punkt absolute Gewißheit zu erlangen, und keine Rang- und Wertordnung des Wissenswerten und Wißbaren mehr anerkennt. Wer dagegen der Überzeugung ist, daß eine auch nur geringe und vage Kenntnis von „höheren Dingen“ begehrenswerter ist als sonstiges Wissen, der wird sich auf dem Gebiet der urgeschichtlichen Studien auch immer wieder mit Versuchen abmühen, in das Geistesleben des Frühmenschen einzudringen.

¹⁴² S. N. ZAMJATNINS Vermutungen über Schamanen kostüme an Venusstatuetten und in entsprechenden Fundzusammenhängen könnten allerdings in diese Richtung deuten. Cf. F. HANČAR a. a. O. (= Anm. 34) p. 150. — Wichtige Attribute des Schamanen sind für das Neolithikum Zisbaikaliens bereits belegt.

¹⁴³ Cf. z. B. E. SACCASYN - DELLA SANTA a. a. O. (= Anm. 99) pp. 3 ff. mit ausführlichen Literaturangaben.

Contemporary and Prehistoric Rock Paintings in Central and Northern North Kimberley *

By E. A. WORMS, S. A. C.

Contents :

Introduction

- I. Wandjina-Unur Paintings in North Kimberley
 - 1. Mythology
 - 2. Linguistic Notes
 - 3. Two Sites
 - a) Galnauru in Northern North Kimberley
 - b) Ngununda in Central North Kimberley
- II. Menhir Sites in Central North Kimberley
 - 1. The Menhirs of Ngununda
 - 2. The Menhirs of Wunurara
- III. Giro Giro Miniatures in Northern North Kimberley
 - 1. Previous Reports
 - 2. State of Preservation
 - 3. Characteristics
 - 4. Function
 - 5. The Artists
 - a) Australian Pygmoids
 - Northern North Kimberley Report
 - Two Northwest Kimberley Reports
 - Myth of Central Australia
 - Miniatures in West Arnhem Land
 - Conclusion
 - b) Tasmanoid Migrants
 - A North American Opinion
 - A South American Opinion

The existence of large rock paintings in the mountains of the western part of North Kimberley has been known of ever since GEORGE GREY made his chance discovery of those in the caves of the Glenelg River, March 26th and

* This research was made possible largely through a grant of the Wenner-Gren Foundation, which I wish to thank here for its generous help. My thanks also go to J. E. MERTZ for revising the English form of the article.

29th, 1838¹. These were bulky, mouthless figures, painted with clay, ochre and charcoal, and known as *wandjina*, *unur*, or *unud*. They were later rediscovered by other explorers, e. g., F. S. BROCKMAN (1901), J. R. B. LOVE (1920 ?), W. R. EASTON (1921), A. P. ELKIN (1927-1928), A. CAPELL and the Frobenius Expedition (1938), and by H. COATE (1946-1947)². They have been identified as representations of supernatural beings, the mythological principles of fertility and reproduction of human, animal and plant life.

In 1953 and 1954 I made two expeditions into the central and extreme northern portions of North Kimberley. Encouraged by a few scanty remarks in old letters (1905) of the late Trappist monk, NICOLAS MARIA EMU († 1915, at Lombadina, Dampier Land), I intended to study, not so much the *wandjina* and *unur*, but rather the very little known prehistoric rock miniatures of that district. On my first expedition, in 1953, I entered this rough country not through the funnel-like gulfs of the Indian Ocean as most of my predecessors had done, but from the south, landing on the aerodrome of Gibb River Station in the country of the East Ungarinjen. In 1954 I undertook frequent trips into the ragged quartzite hills that run along both banks of the King Edward River and onto the two peninsulas that encircle the broad expanse of Napier Broome Bay from the east and from the west. The former extends towards Bluff Point ; the latter, called Anju by the natives, points towards Graham Moore Island. I made these journeys on foot, and by dugout and lugger, from my headquarters at the hospitable Benedictine Mission of Kalumburu.

My companions on the first expedition were East Ungarinjen men ; on the second, some Gwini and Gulári. The Ungarinjen showed an active interest in their numerous *wandjina* paintings, which they had continued to retouch.

The Gwini and Gulári, on the contrary, have not seemed to care much for the few *wandjina* in their territory, so that these latter show clear signs of neglect. As for the bushman-like miniature rock paintings for which I was searching, none of the three groups evinced the slightest interest in them. Their keen eyes and excellent bushcraft helped me considerably, however, in discovering these delicate drawings, in caves and on ledges, in lonely sandstone recesses hidden behind hedges of tropical vegetation, on scattered rock pillars in silent groves of cypress pines (*Callitris verrucosa*), and on high outcrops of rock with magnificent vistas, across coloured gorges, of the blue stretches of the glittering Timor Sea.

I intend to describe, first of all, the *wandjina-unur* paintings ; then by way of a short digression I shall tell about two groups of menhirs which I found in the land of the East Ungarinjen ; finally, I shall describe in greater detail the prehistoric rock miniatures or Giro Giro paintings and add a word about their artists.

¹ G. GREY, *Journals of Two Expeditions of Discovery in North-West and Western Australia*. London 1841. Vol. I.

² Cf. the good bibliography in A. P. ELKIN, *Grey's Northern Kimberley Cave-Paintings Re-found*. *Oceania* 19. 1948. 1 ff. [Referred to as "Grey's Cave Paintings".]

I. Wandjina-Ungur Paintings in North Kimberley

1. Mythology

It is impossible to obtain a clear and distinct idea of the two supernatural beings, *Wandjina* and *Unur*. They belong to two different eras, although they are at present inextricably merged with each other and the two terms are used indiscriminately for these cave paintings. However, *Wandjina* is related to a superhuman person, while *Unur*, a term frequently applied by the Gwini to the Rainbow Snake, seems to have become a mythological symbol for the former.

Among the Bamba I found *wandjina*, a cave painting of 'olden times' *wandjina galuru*, a cave picture of the Rainbow Snake, — 'if touched by a boy it will rain too much'. A. CAPELL notes: "It (i. e., *wandjina*) does not seem to be an actual word in any of the languages³." He sees in it "superhuman beings (male or female) whose homes are in caves", who possess "life-giving powers associated with water", connected "with the presumably later Rainbow-Serpent", "turning into paintings" and coming "probably from the direction of Timor⁴." A. P. ELKIN, after giving a detailed description of *wandjina*, says about one figure "of the wondjina type" that it "is not really a man although they describe him as long and 'skinny'". "*Ungud* has a number of meanings, of which one equates it to *wandjina*"⁵.

A little more light has been shed on this crucial problem by A. LOMMEL, who visited North Kimberley together with A. CAPELL as a member of the Frobenius Expedition, in 1938. According to him, *Wandjina* and *Unud* created the world together. *Wandjina* seems to be identical with *Wallangada* [lit., "belonging to the sky", WORMS], who casts his creative power down upon the earth, transforming it into cave paintings which really represent those creatures which he wishes to make [Shades of Platonism! W.]. Thus he continually creates spirit children who are parts of *Unud*, who is in the water. Therefore, to each *wandjina* picture belongs a particular water place. *Unud* is a big snake that lives in the interior of the earth. Every creature that dies returns to him for reincarnation. All that we see is the back of *unud*⁶.

H. PETRI, the leader of the Frobenius Expedition (1938-1939), offers us a more detailed description of *Wondjina*, *Ungur* and *Ungud* in his recent book "Sterbende Welt in Nordwest-Australien" (Braunschweig 1954, 97-146, 323-330). With careful precision he attempts to unravel the seemingly arbitrary confusion surrounding them and explain the essential distinction be-

³ A. CAPELL, Mythology in Northern Kimberley, North-West Australia. Oceania 9. 1939. 391.

⁴ A. CAPELL, l. c., 389, 403, 390, 403.

⁵ A. P. ELKIN, Rock-Paintings of North-West Australia. Oceania 1. 1930. 267, 269 (Footnote 8). [Referred to as "Rock Paintings".] In this article the first explanation of *wandjina* was given.

⁶ A. LOMMEL, Die Unambal. Hamburg 1952. Cf. chapter "Schöpfung", 10-18.

tween them, particularly between *Ungud* and *Ungur*, on the basis of the belief of the Ungarinjen. *Ungud* are the creators, who appear as Rainbow Snakes. *Wandjina* heroes, the lawgivers, come forth from the eggs of *Ungud*, transform themselves into *Ungud* and work at the *Ungud* places. Both belong to *Ungur*, or the eternal "Urzeit" (primeval age). The *Ungud* places are sacred localities of mythological and historical tradition, and of the totemistic links with the clan; they are very important for the latter's continued existence. The Njigina of West Kimberley call the Rainbow Snake *Ingurug*, or sometimes *Ungur* or *Walungur*, the representative of fertility of *Bugarara*, the mythological Dream Time. According to H. PETRI's personal observations, the proper phonetical spelling of these terms is: *wondjina*, *unud*, *unur*, *walunur* and *inurug*.

2. Linguistic Notes

An analysis of the words *wandjina*, *unur*, *unud*, yields some surprises. These compounds come from the same stem, and have the same meaning. Each of the three terms is connected with the same widely found Australian and Tasmanian root *wan-*, *wun-*, *win-* (*wal-*, etc.; *an-*, *yun-*, etc.; *al-*, etc.) for "water". *wandjina* means "near the water"; *unur* and *unud*, "belonging to the water".

To demonstrate these assertions, I shall adduce: (1) words for "water" with the root *wan-*, etc.; (2) some suffixes connected with terms for "Rainbow Snake"; (3) the terms under discussion, and certain associated words, dissected and literally translated.

(1) <i>wana-edī</i>	Garadjari, West Kimb., water,
<i>wana-li</i>	Gogadja, East Kimb., rain cloud,
<i>wun</i>	Garadjari, West Kimb., wave,
<i>lago-wuna</i>	Tasmania (lit. "water-water"), swamp ⁷ ,
<i>wun-godju-bil</i>	Kamilaroi, N. S. W., esoteric name for "water",
<i>wala</i>	Yota Yota, Murray River, water,
<i>wale-bab-god</i>	Njol Njol, Dampier Ld. (lit. "water-water-with), wave,
<i>wola, wol, ōla</i>	Dampier Ld., water,
<i>wollan</i>	Kamilaroi, N. S. W., water (Ridley 26),
<i>wela</i>	Njigina, West Kimb., water,
<i>trarwerlar</i>	Tasmania (= <i>dura-wela</i> , "water-water"), sea water ⁸ ,
<i>wunaladja</i>	Wanderang, Arnhem Ld. (= <i>wuna-ladja</i> , "water-hole"), water ⁹ ,
<i>wunur</i>	Djaber Djaber, Njol Njol, West Kimb. (= <i>wun-gur</i>), water of a soakage,
<i>unur</i>	Bād, Dampier Ld., water ¹⁰ ,
<i>inu</i>	Mangala, Njigina, West Kimb. (= <i>win-gur</i>), water hole,
<i>inadinj</i>	Garadjari, West Kimb. (= <i>in-gudanj</i> ; cf. <i>wul-gudanj</i> (3)), a water hole,

⁷ W. SCHMIDT, Die Tasmanischen Sprachen. Utrecht 1952. 475.

⁸ W. SCHMIDT, l. c., 445.

⁹ A. CAPELL, Oceania 12. 1941-1942. 392.

¹⁰ In Oceania 10, 1939-1940, 418, A. CAPELL writes *wungur*, *ungur* (Njol Njol, Bād) for "water". But Dr. H. NEKES insisted on his phonetic spelling after repeated interrogation of his previous informants.

<i>yundjabin</i>	Garadjari, West Kimb. (= <i>wun-djabin</i> , lit. "water fresh"), water hole ¹¹ ,
<i>yundur</i>	Djaro, East Kimb. (= <i>wun-dur</i> , "water-on top"), rain cloud,
<i>yungurdja</i>	Walmadjeri, East Kimb. (<i>wun-gu(r)dja</i> , "water belonging"), storm,
(2) <i>-djina</i> , <i>-dinj</i> , <i>-danj</i>	West Kimb., near to,
<i>-djona</i> , <i>-djon</i> , <i>-yon</i>	West Kimb., belonging to,
<i>-gudan</i> , <i>-gudanj</i>	West & East Kimb., belonging to,
<i>-gud</i>	Dampier Ld., with,
<i>-gudja(r)</i> , <i>-dja</i> , <i>-da</i>	Damp. Ld., West Kimb., belonging to, in,
<i>-guru</i> , <i>-gur</i>	West Kimb., belonging to, with, (cf. footnote 29),
<i>-ngun</i>	East Kimb., with,
(3) <i>wona</i>	Djualin, Walmadj., East Kimb., mythological snake ¹² ,
<i>wandjina</i> , <i>wondjina</i>	North Kimb. (= <i>wan-djina</i> , "near water"), supernatural being, cave painting,
<i>wungudja</i>	Worora, North Kimb. (= <i>wun-gudja</i> , "belonging to water"), Rainbow Serpent ¹³ ,
<i>unud</i>	Ungarinjen etc., North Kimb. (= <i>wun-gud</i> , "with water"), Rainbow Snake,
<i>wunurara</i>	East Ungar., North Kimb. (= <i>wun-gura-gura</i> , "with water"), a menhir site,
<i>wunur</i>	Bunaba, East Kimb. (= <i>wun-gur</i>), Rainbow Snake,
<i>unur</i>	Bemba, Gwini, North Kimb. (= <i>wun-gur</i>), Rainbow Snake,
<i>inurug</i>	Njigina, West Kimb. (= <i>win-guru-guru</i> , "belonging to water"), Rainbow Snake ¹⁴ ,
<i>inudug</i>	Bād, Dampier Ld. (= <i>win-gudja-gudja</i> , "in water"), Rainbow Snake,
<i>yanurugu</i>	Njol Njol, Damp. Ld. (< <i>an-guru-guru</i> < <i>wan-guru-guru</i> , "with water"), female consort of Minau ¹⁵ ,
<i>yunurug</i>	Njol Njol, Damp. Ld. (= <i>wun-guru-guru</i>), Rainbow Snake,
<i>yunurugu</i>	Walmadjeri, East Kimb., Rainbow Snake,
<i>yunura</i>	Djaro, East Kimb., Rainbow Snake,
<i>wulgudanj</i>	Dampier Ld. (= <i>wun-gudanj</i> , "belonging to water"), Rainbow Snake,
<i>ulgudanj</i>	Bād, Dampier Ld., Rainbow Snake,
<i>uluru</i>	Pitjandjara, Centr. Austr. (< <i>wul-guru</i> < <i>wun-guru</i> "with water", water hole of Rainbow Snake on Ayers Rock ¹⁶ ,
<i>yulurin</i>	Mangala, West Kimb., Rainbow Snake,

¹¹ Personal information by H. PETRI, 1955.

¹² Personal information by H. PETRI, 1955.

¹³ A. CAPELL, l. c., 393.

¹⁴ H. PETRI, *Sterbende Welt*. Braunschweig 1954. 323-331.

¹⁵ E. WORMS, *Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger Nord-Westaustralischer Stämme in fünfzig Legenden*. *Annali Lateranensi* 4. 1940. 240, 246 (Footnote 2). — The lines of development

yulu(yulurin) — *wulu*, *wuna* — *ulu(uluru)*,

yunur(yunurugu) — *wunur* — *unur* (cf. pp. 4 and 5)

demonstrate two interesting Australian phonetical rules:

1st the frequent change of *l* into *n* (and *r*);

2nd the change of the initial *y* of the southern suffixing languages into *w* by the northern prefixing languages which frequently drop this initial consonant altogether (cf. NEKES-WORMS, *Australian Languages*, M. B. A. 10; P. I, Sect. 3, § 4, Nos 7-8.

¹⁶ C. P. MOUNTFORD, *Brown Men and Red Sand*. Melbourne 1948. 80.

walungun

Damp. Ld., West Kimb. = *walu-ngun*, "with water", Rainbow Snake; cf. *walungur* Ngigina, West Kimb., Rainbow Snake (PETRI, l. c.).

alungun

Bäd, Damp. Ld., Rainbow Snake.

3. Two Sites¹⁷

a) Galngauru in Northern North Kimberley

The double *wandjina* of Galngauru (Fig. A) is situated in a long rock shelter on the eastern side of an impressive rock bastion, to the east of Napier Broome Bay and facing Graham Moore Island in the distance. It is surrounded by thick eucalyptus and baobab (*Adansonia Gregorii*) trees. The figures are of the same anthropomorphic form as those found previously by G. GREY and others.

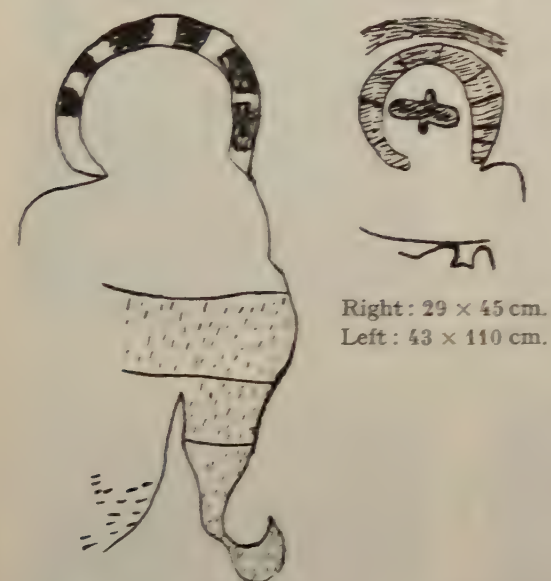


Fig. A. Double *wandjina* (Galngauru).

One is a half-length portrait, 29 x 45 cm.; the other is life-size, 43 x 110 cm. Each mouthless head is framed by a "halo", showing irregular squares and strokes of a reddish colour painted on a foundation of white clay¹⁸. The eyes of the former, the portrait, are 11 cm. wide and have a bluish tint. The faces and the upper parts of each chest are white, while the lower part of the body as well as of one leg of the larger figure are stippled

¹⁷ References to some photographs and sketches of *wandjina-unur*:

F. S. BROCKMAN, Report on Exploration of North-West Kimberley, 1901. Perth 1902: 8 photos in Appendix D.

W. R. EASTON, Report on the North Kimberley of Western Australia, 1921. Department of the North-West. Perth 1922: one photo, p. 48.

H. BASEDOW, The Australian Aboriginal. Adelaide 1925: one sketch, p. 333.

A. P. ELKIN, Rock Paintings, l. c.: Pl. I-III with 5 photos, to p. 272.

A. P. ELKIN, Grey's Cave Paintings, l. c.: 2 tracings of GREY's drawings, one sketch of GREY's drawing by H. COATE, pp. 4, 5; 3 photos by H. COATE to p. 14.

A. LOMMEL, l. c.: 2 sketches, pp. 11, 14.

L. ADAM, Primitive Art (3rd. edition). London 1954: one photo Pl. 30a, by D. C. Fox, Frobenius Expedition 1938.

H. PETRI, Sterbende Welt, l. c.: Pl. XVI-XX with 11 photos.

¹⁸ H. PETRI's informants (l. c., 109) explained (1) the "halo" as being blood, (2) the white of the face as rain, (3) the marks in the "halo" as being rain clouds, (4) the "shirt" as the whiskers and body hairs of *wandjina*. Regarding the mouthless face of *wandjina*, cf. H. PETRI, l. c., 107-108, 110.

with many red dots on a white background. A few *giro giro* miniatures have been covered over by these *wandjina*. In nearby crevices I discovered other *giro giro* pictures which were untouched (Fig. F, 2).

There are two narrow niches not far from the *wandjina*, blocked by piles of flat stones, and concealing heaps of broken human skeletons. A wheel of concentric circles, slightly oval in shape (68×70 cm.), has been drawn on a perpendicular rock face, twenty paces from the entrance of this shelter. It is probably a representation of *wandjina*, under the symbol of the sun or the Rainbow Snake.

The name of the site expresses its esoteric purpose. *gal-*, *gala*, appears in names of supernatural beings, e. g., *Galalan*, and in terms used for secret implements, e. g., *galaguru*, a *tjuringa*. *nauru* is a term used for a northern *tjuringa*.

b) Ngungunda in Central North Kimberley

The *wandjina* picture at the cave of Ngungunda, near Gibb River, is unique (Pl. a and b). No less than 42 heads of *Unur*, the Rainbow Snake, encircle the two *wandjina* faces, like organ pipes. The larger snake-heads are grouped in the background; the smaller ones occupy the entrance. The numerous black spots of their eyes and the broad outlines of their foreshortened bodies create the impression of a massive frontal attack on the visitor by a host of reptiles, while hundreds of horizontal parallel wands, representing the scales of the snake-skins, modify the aggressive appearance and veil the whole in a mythological haze. The length of the snake-heads varies between 30 and 70 cm.; their width, between 12 and 35 cm. Besides the two encircled *wandjina* faces, there are also three human figures lying partially concealed by the snakes and stretching out in the wide gaps left between them. The natives call these *nindiwan*, "which are friends of *Unur* and *Unur* themselves and bringers of rain".

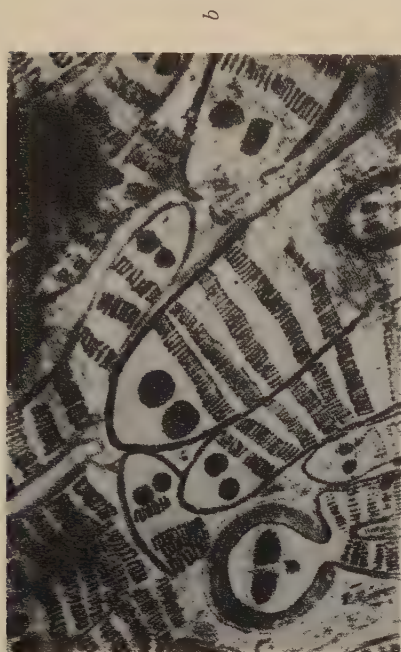
On a sloping stone to the right of the entrance lies a complete coiled snake, 105 cm. wide, with a small human figure standing on its neck; the figure represents a "spirit child" or *rai*, produced by *Unur* (c). The inexhaustible life-power of *Unur* is attested by two chains of eggs or *gambi-*, resting in the ovarium near the opening of the vulva.

At the left corner of a natural stone console are four smooth stones shaped like large emu eggs, 10×30 cm. The natives consider these to be the eggs laid by the Rainbow Snake. Rubbing (*waru waru*) them against the paintings will bring rain. The console has been polished by generations of use, and shows several flat or round dents *dagur* (*dagula*, Damp. Ld., hole), or *doan* (*dau* Damp. Ld., hammering). These are the "snake holes" through which the subterranean *Unur* come and go.

II. Menhir Sites in Central North Kimberley

The presence of an old megalithic culture, perhaps older than that of *Wandjina* and *Unur*, is revealed in the above preference for caves, and by certain appurtenances such as the stone eggs and the mythical exits from

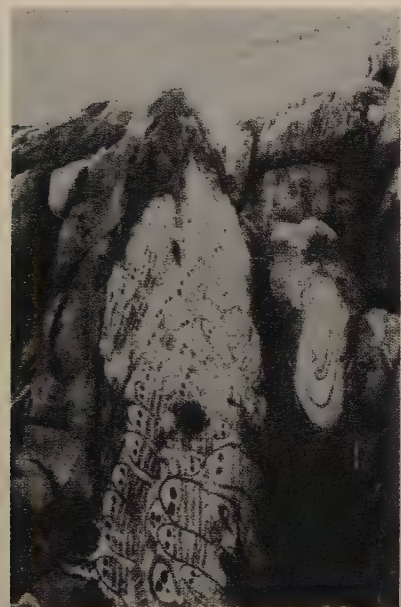
E. A. WORMS, Contemporary and Prehistoric Rock Paintings
in Central and Northern North Kimberley



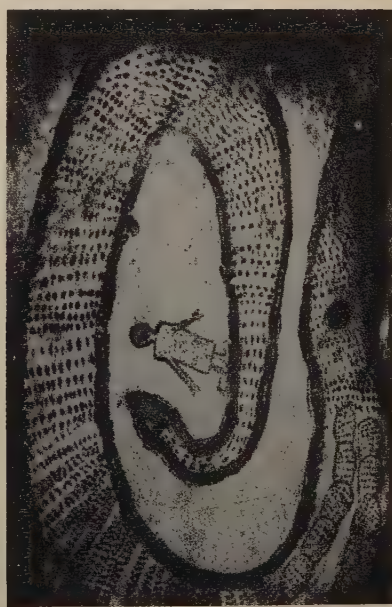
b



d



a



c

a) Cave of Ngununda ; b) Ceiling of the cave of Ngununda ;
c) Umur in the cave of Ngununda with spirit child and eggs ; d) Menhirs of Wunurara.

Unur's nether world through the *dagur* marks. This is made clearly evident by the existence of menhirs.

1. The Menhirs of Ngungunda

In front of the cave of Ngungunda stand a number of stone slates, rammed into rock crevices. Two other tombstone-like slabs have been erected near a path leading from the cave to a water pool. Their upper parts are adorned with primitive paintings of snake heads, which indicates that at present they are regarded as *Unur*.

Furthermore, several conically-shaped stones with a round base, nearly 20 cm. high and perhaps 40 cm. in diameter, have been placed on top of some boulders that lie in the immediate vicinity of the Ngungunda cave. Our East Ungarinjen explained that these are the heads of *Unur*, and they called them *nauri*, the same word they use for *tjuringa*.

It is possible that this is a remnant of a phallic cult, older than and dissociated from pictorial expression. H. Coate saw "a number of upright stones... representing the penes of *Wandjinas* not far away from Grey's cave"¹⁹, and A. P. ELKIN says that the egg-like stones in a *wandjina* cave "represent the testicles of wondjina"²⁰.

2. The Menhirs of Wungurara

At Ngungunda we find menhirs in connection with a cave, the "power-house" of *wandjina*. At Wunurara, eight miles east of Ngungunda and still in the land of the East Ungarinjen, we have another old megalithic setting, but without cave or paintings, although its modern name brings it into relation with *Unur*. Going back to our linguistic notes on the etymology of *unur*, etc., we may analyse the name "*Wunurara*", on the basis of what we said there, as *wun-gura-gura*, literally "connected with water", or "connected with the Rainbow Snake".

The site is located at a steep corner of a mountain terrace, overlooking a valley and other lesser peaks. At least twenty upright stones are pressed into fissures in diorite boulders, or are supported by heaps of small stones (*d*). The aborigines call these menhirs *djolola* or "heads", a word which again points to *Unur*²¹. According to them, these stones were erected by an unknown people before they themselves came into this country. But when the first white man arrived the present tribe began to use the place to hide their *nauru* or *tjuringa*. (They call them *marianari* when they are imported from Northern Territory, and *gundi* when they are brought from the Great Sandy Desert). Today the place is deserted. I picked up an unfinished stone axe and working chips found in the crevices of this old megalithic milieu.

¹⁹ A. P. ELKIN, *Grey's Cave Paintings*, 1. c., 9.

²⁰ A. P. ELKIN, *Rock Paintings*, 1. c., 262.

²¹ Regarding menhirs cf. H. PETRI, 1. c., 207-213. PETRI, 1. c., 247, has *djala-lo*, "rain stones".

III. Giro Giro Miniatures in Northern North Kimberley

1. Previous Reports

Our knowledge of rock miniatures in North Kimberley is very meagre. G. GREY does not mention them at all, apparently not because such small paintings were completely overshadowed by the gigantic *wandjina*, but because they simply do not seem to have existed in the Glenelg River region. This, however, must still be confirmed by careful investigation.

The first original report on the existence of paintings similar to those we call *giro giro* miniatures comes to us from J. BRADSHAW²², who visited the Prince River district in 1891²³. He mentions certain characteristics similar to those of our *giro giro* of the lower King Edward River: "limbs very attenuated", and "numerous tassel-shaped adornments". But he also mentions features which differ from our *giro giro*, e. g., "colored in red, black, brown, yellow, white, and pale blue". This variety of colours applies to the *wandjina* pictures, but the *giro giro* are painted only in dark ochre. He continues: "Some figures were life-size". The tallest *giro giro* measures only 70 cm., while most of them are 20 cm. or less in height. I found "features of a most pronounced aquiline type", of which he speaks, in only two groups, perhaps because the facial lines of others had grown indistinct.

The second report mentions genuine *giro giro* miniatures, and is documented with forty sketches treasured by the South Australian Museum at Adelaide. The miniatures were discovered in 1910 by G. HILL, an entomologist, east, northeast and southeast of the old site of Drysdale River Mission, or from twenty to fifty miles east of my field of research. This report was published by C. P. MOUNTFORD in 1937²⁴. It is interesting to note that those of the paintings which, according to G. HILL, were executed in "terracotta", and in one case in "rufous", show a greater similarity to my miniatures than the others which were painted in lighter ochres. One is described by C. P. MOUNTFORD "as one of the finest examples of aboriginal art, in which action is portrayed, known to the writer²⁵". I can assure him that I found still better examples.

²² J. BRADSHAW, Notes on a recent trip to Prince Regent's River, Kimberley District, Western Australia. Trans. Roy. Geogr. Soc. of Australia (Melbourne) 9. 1892. Part II, 100.

²³ H. PETRI writes in: *Sterbende Welt in Nordwest-Australien* (p. 179): „In der dritten Galerie dieses *tämbun* sahen wir einige rot gemalte und sehr verblaßte Wöndjina-Darstellungen, die in einem eigenartigen, von dem gegenwärtigen vollkommen abweichenden Stil gemalt waren. Die Eingeborenen unserer Begleitung hatten zu diesen, von der üblichen polychromen Form abweichenden Bildern kein Verhältnis. Sie bezeichneten sie auch nicht als Wöndjina, sondern als *wordre* = Felsengeister.“

He may have found a kind of *giro giro* in that cave near Mt. Hann or Mt. Agnes in 1938, but he does not discuss the discovery any further.

²⁴ C. P. MOUNTFORD, Examples of Aboriginal Art from Napier Broome Bay and Parry Harbour, North-Western Australia. Trans. Proc. Roy. Soc. S. A. (Adelaide) 61. 1937. 30-40.

²⁵ C. P. MOUNTFORD, Examples, I. c., 38.

I should like to subjoin two further remarks of C. P. MOUNTFORD with which I fully agree : "Aboriginal art has reached a higher state of development along the northern coast of Australia than elsewhere in the continent", (although I cannot accept his explanation of its origin, namely "contact . . . with people of the northern islands through the visits of Malayan pearl and trepang fishers"). "The majority of the designs from the northern coast, although in some cases conventionalized, are definitely naturalistic, whereas those in Central and Southern Australia are, almost without exception, symbolic and their meaning not evident without previous knowledge ²⁶."

2. State of Preservation

Even the grandparents of my sixty-year-old Gwini companion had been convinced of the great age of the cave miniatures at the mouth of the King Edward River. The present natives are of the opinion that another people, who occupied this district long before their arrival, produced them. They call both paintings and painters *giro giro*.

The great age of the pictures is shown by the present state of preservation. Most of the figures have faded, with the exception of those hidden in the gloom of the deep rock shelters and caves. The intense rays of the sun, the smoke of native campfires, the considerable precipitation of tropical monsoons, and the seepage of water through the rock, all have wrought havoc in the course of centuries. Only those paintings which are well protected by canopies of overhanging rock have kept their fine, original splendour. At one time the country must have been dotted with innumerable pictures, of which only a very small portion has survived the action of the elements. In some cases half of a gallery is in a fairly good state of preservation, while the other half has been obliterated by cascades of rain water.

3. Characteristics

Judging by the present appearance of the *giro giro*, the artists used only ochre as their pigment ; this has since darkened into a chocolate-brownish shade, described by G. HILL as "terracotta". The pigment has fused so completely with the underlying sandstone that it resists all attempts at scrubbing. Such scrubbing would be impossible on a *wandjina* without causing damage. The ochre has retained its light, bricklike colour in the much later *wandjina*.

It is easier to arrive at a clear understanding of the characteristics of our miniatures by comparing them with those of the *wandjina*.

The large *wandjina* figures have been daubed on with one or two fingers, sometimes with the whole palm, so that details have been disregarded. This crude character has been accentuated by the disproportion of the various parts, and by a rigid immobility which is emphasized by the crippled feet. The pattern-like formalism has been standardized by tribal tradition, and

²⁶ C. P. MOUNTFORD, Examples, 1. c., 30, 39-40.



Fig. B. The Man of Manamara. Length 59 cm., from hand to hand 13 cm.

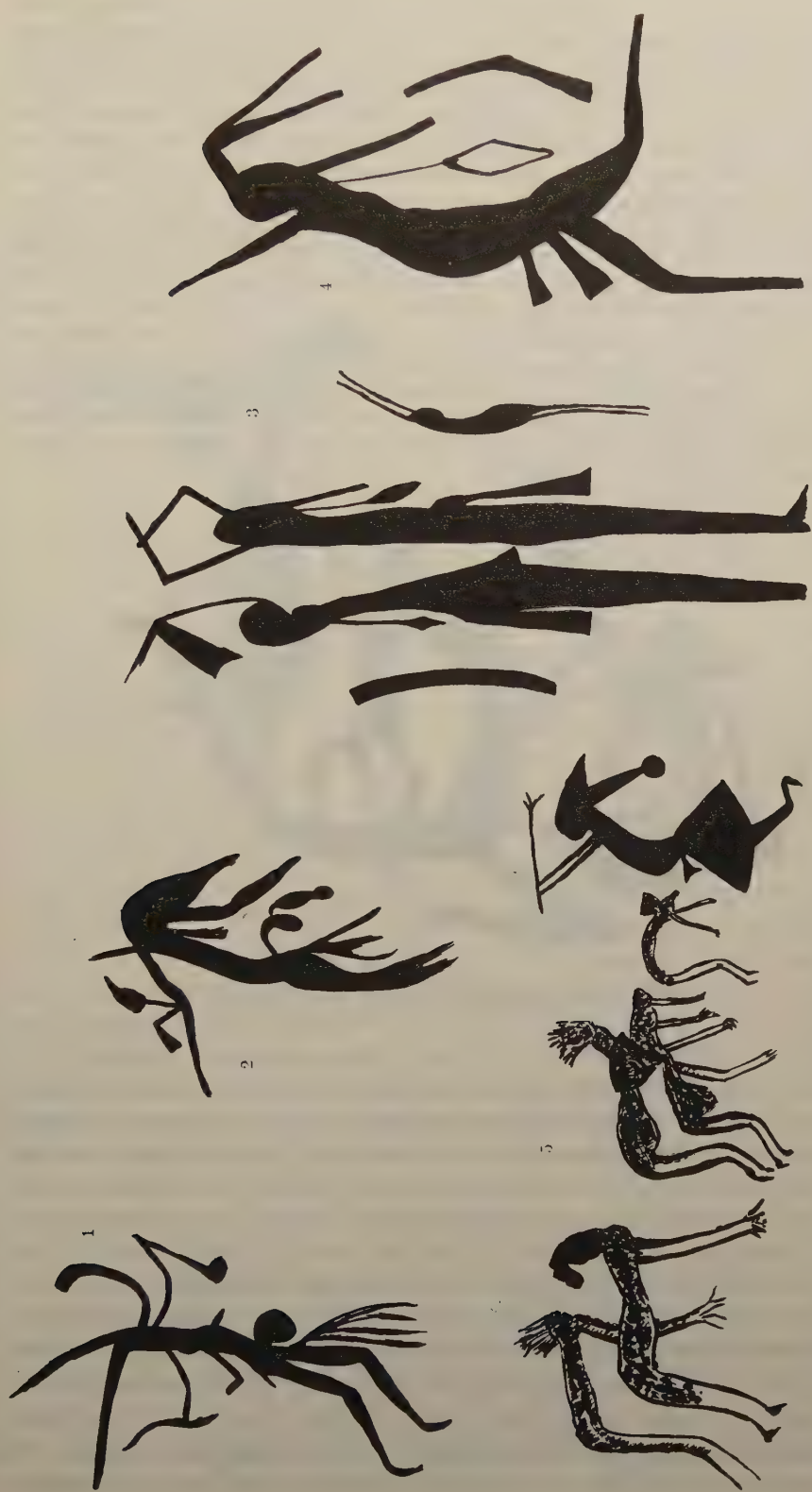


Fig. C. 1) Dancer with shell pendant (Galnauu). Length 32 cm., headdress 15 cm., hand to hand 16 cm.; 2) Dancer with pendants (Anju Peninsula). 21 x 50 cm.; 3) Two parallel human figures (Manamara). Length 18-20 cm.; 4) Boomerang thrower in position (Manamara). Length 18.5 cm.; 5) Crawling men approaching a dancer, whose length is 20 cm. (Loninji).

Nos. 3 and 4 (Fig. C) of Manamara are taken from a bigger rock painting (29 by 29 cm.) which is partly obliterated. It represents a fighting scene. An aggressive male (18.5 cm.) has thrown five spears, two of which (each 7 cm.) are flying over an erect pair (18-20 cm.) lifting their arms in despair or as a sign of surrender. The two other missiles are barbed spears (each 6.5 cm.) while a fifth one (9.5 cm.) flies above them. In his right he carries a boomerang for a final attack. A smaller human being (14 cm.) stretching arms and legs to the utmost seems to have been killed. At the right side of the warrior appears his companion (15 cm.) hardly recognizable.

The scene of the six crawling men of Lonjigi (Fig. C, 5) is only the lower frieze (25 by 70 cm.) of a beautiful triptych. Above it a big tableau (90 by 120 cm.) has been painted on a vertical rock face which shows no less than 15 recognizable figures and on the left side an intense fight. The first figure (16.2 cm.) is stumbling backwards, the second keeps an erect position. The body of the third man has been pierced by three spears and two others are sticking in his arm and upper leg. Four more spears are flying around him. Each of these spears (12 cm.) has 3-4 barbs on one side only. Eleven other human figures are grouped towards the right in a neutral position. The fifteenth and last person with thick armlets and an elongated headdress is well executed (27 cm.) and carries a dead kangaroo on his left arm (Fig. H, 1).

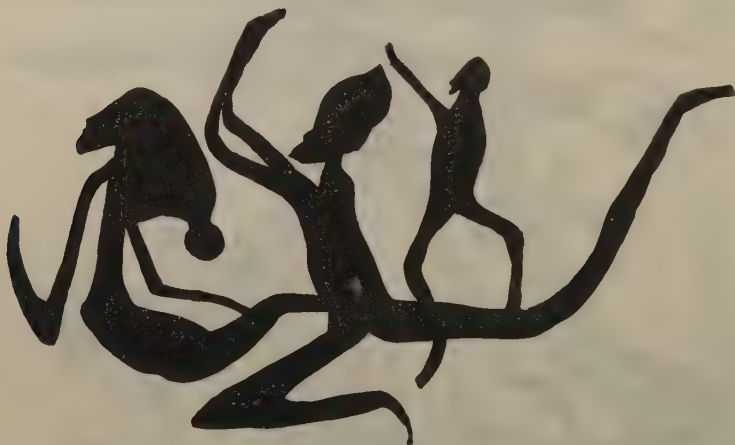


Fig. D. Wrestling pair (Lonjigi). 26 × 29 cm.

is not flexible enough to allow an original-minded artist room for developing his own ideas. It is chiefly the variety of pigments, viz., white and bluish clay, ochre, charcoal, and sometimes a yellow earth, that breathes some life into the otherwise monotonous *wandjina*. But it is just this unaffected simplicity that captivates the eye and mind of the beholder. The majesty of the powerful *wandjina* body, resting in the cool shadows under the low rock ceiling, the staring gaze of the goggle-like eyes, the melancholy heaps of the mortal remains of past generations lying nearby, all conspire to create a certain mythological atmosphere that immediately impresses the intruder who has just escaped from the glare and the heat of the shadeless bush.

The old *giro giro* masterpieces, on the other hand, far from being massive giants, are rather elflike creatures, tiny, delicate and fragile. The crude method of finger-daubing could not possibly have been employed in

drawing these elegant and minutely finished fairies. Only fine brushes, made of crushed or chewed grass stalks could have produced the trim curves of the muscles, the fluttering pendants dangling from the armpits and loins, and the feathery armlets (Fig. B, and Fig. C, 1, 2).

There are also groups of men crawling on all fours (Fig. C, 5), pairs wrestling with each other (Fig. D), and athletic tableaux (Fig. E). But warriors with spears (Fig. F, 1) raised simultaneously over their heads and wielding missiles — seemingly boomerangs (Fig. F, 2) which are not used by the

present population — against an invisible enemy, betray the hard realities of life, which this artistic community, as many others before and after them, could not escape.

The *wandjina* always have their masklike, mouthless faces turned towards the observer. They are surrounded by a kind of bonnet, filled with red squares or lines on a white or bluish background. This bonnet has been described by other fieldworkers as the stereotyped imitation of the Rainbow Snake. The *giro giro* painters, for their part, prefer portraits, and attach fantastic hairy monsters, grass chignons (Gwini: *nadari*), cockatoo feathers (Gwini: *djelimbara*), and one or two tassels to the heads of their figures (Fig. G).

The *wandjina* wear that peculiar



Fig. E. Athletics (Walula). 24 × 31 cm.

sort of "shirt" which has not yet been satisfactorily explained (cf. footnote 18), while the *giro giro* are naked.

The one feature which seems not to have been expressed in the miniature paintings is the sexual motif. It is only occasionally indicated in certain *wandjina* caves²⁷, whereas I found examples of it in abundance in the later petroglyphs of the Upper Yule River, where it is a harbinger of the *guranara* wave²⁸.

4. Function

That the function of the *wandjina* paintings is essentially mythological is evident, as has been mentioned earlier. But we are ignorant regarding the environment in which the *giro giro* miniatures were produced and the significance attached to them. *giro giro* (Bād: *guri*, p. 562) may be the same as

²⁷ A. P. ELKIN, *Grey's Cave Paintings*, l. c., 8-9.

²⁸ E. A. WORMS, *Prehistoric Petroglyphs of the Upper Yule River, North-Western Australia*. *Anthropos* 49. 1954. 1067-1088.



Fig. F. 1) Men with spears (Walula). Well preserved part of a longer frieze which has faded considerably. 17 × 20 cm.; 2) Men with boomerangs (Galnauru). Length 15 cm.

guru, "ghost, dead, ancestors" which we find in words for the magic *gura-nara* cult and other mythological terms mentioned earlier²⁹. In this case *giro giro* (*guro*) would refer to the existence and authorship of an extinct race. It is rather difficult to assign them a place in the three strata of religious beliefs which A. CAPELL suggests for North Kimberley. The *giro giro* paintings are too carefree and have too much vitality and vigour to fit well into the cult of ghosts of the dead which CAPELL assigns to the lowest stratum, and which is "apparently without such outward signs as paintings"³⁰. Since the *giro giro* are older than the *wandjina*, they could not be inserted into the second stratum, for, according to the same author, this is already occupied by the

²⁹ E. A. WORMS, Djamar and his Relation to Other Culture Heroes. *Anthropos* 47. 1952. pp. 539-560. — *gura*, "ghost", etc. may occur in some of the words for "Rainbow Snake", etc., mentioned on p. 550 f., especially in the reduplication of *gura* and *guru*. The nature of these mythological terms favours this assumption, but their identity with the postposition *guru* makes the problem more difficult at the present stage of our knowledge. Furthermore *-guru* is used freely, especially to form agent nouns; cf. NEKES-WORMS, *Australian Languages*, M. B. A. 10; P. I, Sect. 6, § 3, No 13. *yanurugu* (p. 5) < **wan-guru-guru*, for instance, can mean 1) "water-with", 2) "water-with-ghost" (ghost of the water, "Wassergeist"), 3) "water-with-being" (water-haunting being, "Wasser-Wesen"). H. PETRI (footnote 23) was taught another word for these rock paintings: *woräre*, "Felsengeister" (ghosts of the rocks).

³⁰ A. CAPELL, l. c., 403.



Fig. G. Headdresses of various *giro giro* Miniatures (Lower King Edward River).

wandjina. We must, therefore, place the *giro giro* below the “lowest stratum”, as probably belonging to a pre-Australoid, i. e., a Negrito-Tasmanoid-settler period.

I am inclined to believe that the function of the *giro giro* miniatures is to record social events rather than mythological reminiscences, as the great number and ubiquity of the paintings render an esoteric isolation impossible.

5. The Artists

a) Australian Pygmoids

North Kimberley Report

The Gwini gave me two important references with regard to the authors of the numerous small paintings within their tribal district : viz., the name “*giro giro*”, for both paintings and artists, and a statement about their great age.



Fig. H. 1) Kangaroo hunter (Loninji). Length 27 cm. ;
2) Speared fighter (Left bank of Lower King Edward River). Length 19.5 cm.

Two Northeast Kimberley Reports

These two statements find an echo in a Bād narrative, given me by an elderly Bād native, who had received it from his sixty-year-old father in 1915. The Bād live 290 miles southwest of King Edward River, at the northernmost tip of Dampier Peninsula. This story tells about a very small (4-5 feet in stature), dark race, now extinct, of a higher order of intelligence than the Bād, builders of large communal grass huts, able manufacturers of boomerangs and ornaments. Their name was Guri-didj. *Guri* seems to be identical with *giro*; the suffix *didj* or *didji* is used in connection with esoteric and mysterious objects. The memory of these diminutive people has been kept alive in a certain non-esoteric Bād dance, in which figures of small men are carried about. They represent *binarara* or Saltwater Men, i. e., those who came out of the sea, "a big lot of people living in the bush who belong to the old time. But they are not *rai*", i. e., they are not the mythological spirit children of contemporary tradition. The latter have left no rock paintings.

The Legend of the Killing of the Dwarfs

<i>amb-orinj</i> (1)	<i>inar-enan</i> (2)	<i>gānde</i>	<i>milon</i>	<i>amb-orinj inar-an</i> (3)
People	they have	been on top.	Long ago people	they were
<i>djar-m bur</i>	<i>morul ambeliri</i>	<i>amb-orinj mang</i>	<i>agal bandori-d</i>	<i>budidj budidj-anar</i>
this place. Small	people	black and strong,	big	big

nira (4) *inar-an* *iri* *golj-golja* *inar-murgan* *mirai* *njon-gon* *inar-enan* *djina*
 huts they put. Up grass they made huts. Other side they had lived those
bur *Guridid-on* *ginjing* *mirai* *irē* *inar-enanan* *nēne* *Guribar-gur*
 places Guridid-belonging. Those houses them they lived name "In the Hollow".
arud *anar-enan* *ninar* *arindj* *bindai* *ara* *njon* *ir* *lean* *alar-bandj* (5) *anar*
 We we lived indeed one bush: Not that them love we-surrendered. We will
nadj *man-ir* *Bād āmb* *dab in-djen* *ēlē-djarin* *Guridid* *dab in-djen* *bindan*
 killing put them. A Bād man up he said dog-together. Guridid up he went bush
ēlē-njarin *ēlē* *dar* *inar-mar* *in-djen* *inar-marindjen* *maiali* *Bād āmb*
 dog-with. Dogs meeting they similar he said, they fighting lizard. The Bād man
in-djeden *bindan* *agal in-djalen* *Guridid* *morul* *bau* *djo lerm* *djina* *ēlē* *andj*
 he went bush and he met Guridid. "Small boy, you call your dog back."
nai *ara* *nai* *bau* *nai āmb* *na-nen* *Bād āmb* *inen-gam* (6) *belegedj in-dj*
 "I not I boy, I man I am." The Bād man he laughed. Again he said:
morul *bau* *djo* *Guridid-nem* *narad* *ine-man* *bidur* *djina*. *Bād*
 "Small boy you." Guridid showing he put private parts his. The Bād
āmb in-djen: *wol* *nan-gen-an* (7) *bijoro* *enere-āl* (8) *mogan* *bil* *ēlē*
 man he said: "Sorrow I carry." Therefore they roamed, made fight. The dog
djagur in-djen *amberi in-djen* *marg* *djanin* *djo* *gol* *ēlē* *in-djun* *in-djun*
 back he said. The man asked: "Where your master?" The dog said said:
ē ē *amberi inare-balan* *djana* *buṛa* *djanin in-djanan* *amb* *ginjing-an*
 "Eh. Eh." Men they followed that place. "Where", he said, "man that with?"
iner-ralan *gala in-djimbene* *ginjing* *iner-ralan* *morul āmb* *nimbal inere-njan*
 They saw finish he died. That they saw small man track. They took
derbil āmb iner-man *gand* *badag-on* *iner ralan* *gulje* *nerai* *bijaro* *djagud* *djagud*
 fastened man. They put on top tree on. They found grass hut. Therefore back
iner-elana (9) *amborinj* *amborinjen* *margaregan* (10) *Guridid* *albur-gīdj* (11)
 they walked people forgotten. Guridid all together really
ir-god *nari* *banduridj* *Guridid* *dag* *dag iner-en* *mirai-go* *idano* *iner*
 many truly strong indeed. Guridid sleeping they were hut in night. They
limangan *lanar inar-nanan* (12) *bijaro ineri* *lan* *nur* *lol inere-man*
 heard snoring. They speared. Therefore they gathered, fire into they put
budidj *mirai* *Guridid* *bijaro* *aranowar* *Guridid* *djunge* *djunge* *inare-man*
 big hut Guridid therefore. Some Guridid running they put.
madjer-men *inē* *lerman* *yir* *Guridid* *gala* *djad* *gandi-nan* *gala* *njirad*
 The boss he called them: "Guridid end! towards sky to! End! What?
aler *ir* *gandi-nan* *djerdjer* (13) *djar* *milon-djon* *Guridid iner-*
 In front they! Sky to then!" This to old time belonging Guridid they
ralnen *Galalan-njar* (14) *njēnjē* *gīdjir* *amborinj* *gonde* *bal* *inere-mogarnan*
 lived Galalang with. Clever very people good hair belts they made
goan-njar *werwer*
 shell with quickly.

Free Translation

The Guridid people are now living up in the sky. But a long time ago they lived on earth. They were small, black, and strong. They built big houses out of grass on the other side of the peninsula at a place called "In the Hollow".

We lived with them in the same country. But as we did not like them, we have killed them all.

One day a Bād man went in the bush with his dog and a Guridid man did the same. When the dogs met, they had a fight over a lizard. When the two men met, the Bād said : "Hey boy, call your dog back." "I am not a boy, but a man", answered the Guridid. The Bād laughed and said again : "You are a small boy." When the Guridid had shown him his private parts the Bād was sorry. But nevertheless they started to fight and the Bād was killed.

When the dog returned to the camp, the people asked him : "Where is your master ?" The dog could only say : "Eh, Eh." The men followed the dog until they found the dead man. They bound his body and laid it on a tree platform. After they had discovered the big grass hut of the Guridid, they went home to bring the other Bād men who had remained in the camp.

The Guridid were many and very strong and living in one house.

When the Bād approached the Guridid at night time, the small people were sleeping and snoring. The Bād speared many of them. Then they gathered sticks and burned down the grass house.

Some of the Guridid escaped. But when their headman saw that they were surrounded by the enemy, he called : "They are in front of us. We are finished. Up we go then to the sky !"

This happened a long time ago when they were living together with Galalang. They were very clever people and deft at making good hair belts and shells to hang in front of their bodies.

Commentary to the legend of the Killing of the Dwarfs

- (1) *amb-orinj*, lit., "men-women".
- (2) Dist. past, from *ma-nen*, aux. verb, "to be".
- (3) Past tense, from *ma-nen*.
- (4) The Bād live in small huts covered with paperbark and just large enough for husband, wife and babies. They use them only during the rainy season. Otherwise they stay behind low windscreens. But a large communal house covered with grass is unknown among the present aborigines.
- (5) Negative form.
- (6) Dist. past, from *ma-yaman*, v. tr., "to laugh".
- (7) Pres. tense, from *ma-gan*, v. tr., "to carry".
- (8) Dist. past, from *ma-galan*, v. tr., "to roam".
- (9) Past tense, from *m-ālen*, "to walk".
- (10) "forgotten" = "left behind".
- (11) *albur-gīdj*, lit., "lots-really"; *albur-gīdj ir-god*, superlative, "very many". The whole sentence emphasizes quantity and quality.
- (12) Dist. past, from *m-anan*, v. tr., "to spear".
- (13) *djer djer* is usually used as verb-suffix in subordinate sentences.
- (14) *Galalan*, the attractive old hero of the Bād. Cf. the author's Djamar and his Relation to Other Culture Heroes. *Anthropos* 47. 1952. 545-547.

My second source of information concerning the previous existence of pygmoids in the northwestern part of Australia was Mauri, a member of the Njangomada tribe, who lives 140 miles southwest of Broome. He assured me that small cave dwellers had once lived between the headwaters of the Oakover

River, a tributary of the De Grey, and Lake Disappointment or Winba, in the Great Sandy Desert. They are recalled as the *Gunadarga-djara*, a Mangala word which literally means "ghosts connected with", or "people with strong magic power", or "sorcerers". They have, however, been exterminated by the Bidungo people. Towards the end of 1954 I was on my way to explore this forbidding country, but the approach of a cyclone made me desist from the attempt.

Myth of Central Australia

C. STREHLOW recounts an Aranda myth "*Das Märchen von Tuanjiraka*" which says: "In Rubuntja, einem Ort im Nordosten, lebten einst viele kleine Männer, namens Tuanjiraka." His other myth "*Rukuta ntjara*" gives their dwelling as north of the MacDonnell Ranges³¹.

If this story reflects an historical fact, as such myths often do, then the previous existence of our Giro Giro and Guri would be more fully substantiated, i. e., they would not have merely formed isolated enclaves in North and Northwest Kimberley, but a pygmoid race of dark men would seem to have once occupied the whole northern portion of the continent.

Miniatures in West Arnhem Land

Mrs. A. S. SCHULZ³², who has been working for nearly a year at Winelli near Oenpolli, West Arnhem Land, discovered and copied some "old paintings" which she found rather unusual and surprising for Australia. "My native who can paint well tried to copy them at my request. He told me before he started that he was not able to do that. And indeed they turned out rather clumsy and lifeless. He himself stated: Not good. But he was able to draw good copies of those more recent pictures which are similar to the present style. It is a pity that we do not know the meaning of these running figures which are sometimes more extended and assume almost the form of an S."

In the few copies which the authoress was kind enough to send me, the general features are similar to those which G. HILL and I found near Napier Broome Bay. One figure possesses the large coiffure that is so typical of the miniatures of the King Edward River galleries. The portrayal of ballet-like movements is practically identical. I only hope that Mrs. SCHULZ will soon make all the results of her expedition accessible³³.

Conclusion

I am inclined to draw, not merely on theoretical grounds, but also with the support of evidence albeit incomplete, the following conclusions: Members of a dark, pygmoid race once lived in North and especially in West Kimberley, and probably in North Central Australia. One branch of these, the Giro Giro, produced rock paintings similar to those which A. S. SCHULZ recently

³¹ C. STREHLOW, *Die Aranda- und Loritja Stämme in Zentral-Australien*. (Frankfurt a. Main 1907). 1. Teil. 102, 88.

³² Letter to the author, December 1954.

³³ In 1954 C. P. MOUNTFORD published large chromos of a few rock paintings which he found in West Arnhem Land.

discovered in West Arnhem Land. Therefore we can assume that the same pygmoid race to which the Giro Giro, Guri and Tuanjiraka belonged previously occupied parts of Northern Territory. In other words, there is some probability that in prehistoric times the northern spaces of Australia were filled with a dark race of small stature and of a higher artistic standard than that of the present Australian aborigines.

b) Tasmanoid Migrants

A North American Opinion

In 1950, G. TAYLOR published a short discussion titled "Migration of the Tasmanians" with five instructive maps ³⁴. One of these shows "the common corridor used by all races migrating to the south-east of Asia" which according to the texts was first traversed by Tasmanians "allied with the pygmy negritos (Tapiro) of New Guinea or the Philippines (Aeta) who "may have reached Australia as far back as Riss, Riss-Mindel or even Mindel times" ³⁵.

The above reports of the existence of dwarf-like people in West and North Kimberly, North Central Australia and West Arnhem Land, my re-discovery and study of five living pygmoid tribes in North Queensland ³⁶, and my brief indication of the existence of not a few Tasmanian root words in several parts of the continent ³⁷ all point to the identity of these people with G. TAYLOR's first negrito invaders allied with the Tapiro and Aeta. In fact, he may extend his zone of "Tasmanians" on his maps in Fig. 1 and 3 from the region of Cairns (North Queensland) to the opposite coast of Australia, on the Indian Ocean.

A South American Opinion

In 1952, F. DE POGRANYI-NAGY ³⁸ published an article with six maps on the geological development of the surface of our globe (according to WEGENER), and on the consequent roads of migration of early races, for instance, of the "Lemuridos, Tasmanidos, Canoeros" of the western and eastern coast of South America and of the eastern coast of Australia, including Tasmania (Map 019). The statement of G. TAYLOR and myself in the preceding paragraph, taken together, may suggest to F. DE POGRANJ-NAGY that he extend his topographical references for the "Tasmanidos" from the northeast coast of Australia to its northern and northwesterly provinces. This would visualize the large continental spaces as being occupied by a small dark race, the artists of the preserved miniatures, before the arrival of the "Australoids" or the present Australian aborigines.

³⁴ G. TAYLOR, *Migration of the Tasmanians*. Mankind (Sydney) 4. 1950. Plate J, text to Fig. 1.

³⁵ G. TAYLOR, *l. c.*, 145, 147.

³⁶ H. NEKES and E. A. WORMS, *Australian Languages*. Micro-Bibliotheca Anthropos, 10. Posieux-Switzerland, 1953. Introduction and Part IV.

³⁷ E. A. WORMS, H. NEKES' and E. A. WORMS' *Australian Languages*. Anthropos 48. 1953. 970.

³⁸ F. DE POGRÁNYI-NAGY, *Nuevas Vías en la paleontología americanística*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza-Argentina, 1952. Circular No. II, Temas 001-019.

Eine kabardinische Fassung des Motivs 'Wer ist stärker?' als Textprobe aus Kizburun (Baksan)

Dem Andenken Robert Bleichsteiners, † 10. April 1954

Aufgezeichnet, übersetzt und erklärt von JOHANN KNOBLOCH

Unter den nordwestlichen Kaukasussprachen kann man zwischen einer abchasischen und einer adygeischen Gruppe unterscheiden. Ein durch das Adygeische beeinflusster abchasischer Dialekt ist das Abasinische, während das ausgestorbene Ubychische der adygeischen Gruppe nahesteht, die wiederum in das Niedertscherkessische (Kjachische) und das Obertscherkessische (Kabardinische) zerfällt. Das Sprachgebiet des letzteren erstreckt sich als Große Kabardei nordöstlich des Elbrus bis an die Malka. Im Osten spaltet davon der Terek die Kleine Kabardei ab, während der Baksan die Große Kabardei in zwei ungleiche Hälften teilt.

Einen guten Einblick in die Struktur der kabardinischen Sprache und die Geschichte ihrer Erforschung gewährt die Grammatika kabardinskogo jazyka I¹ von G. TURČANINOV und M. CAGOV, wo auch auf die mangelnde Erforschung der Dialekte hingewiesen wird. Eine wertvolle Bearbeitung der kjachischen Schriftsprache mit kurzer, aber inhaltsreicher grammatischer Skizze liegt vor in G. DUMÉZIL et A. NAMITOK, Fables de Tsey Ibrahim (Paris 1939). Eine ausführliche Grammatik ist die Grammatika adygejskogo literaturnogo jazyka von N. F. JAKOVLEV und D. A. AŠCHAMAF². Alle diese Werke verdanken ihre Entstehung der Zusammenarbeit europäischer Gelehrter mit einheimischen Gebildeten oder auch Mitforschern (Ašchamaf, † 1946).

Was den Namen der Kabardiner betrifft, so finden wir bei HAHN³ die Herleitung von einem Heros Eponymos *Kabàrda Tambiev*, dessen Geschichte J. KLAPROTH⁴ zugleich mit der Überlieferung von der Einwanderung aus

¹ Moskau-Leningrad 1940. Nach freundlicher Mitteilung des Verfassers (Brief v. 29. 3. 52) ist der zweite Teil, der die Syntax enthält, im Manuskript fertiggestellt. Das baldige Erscheinen dürfte von allen Kaukasisten lebhaft begrüßt werden.

² Moskau 1941. Neuerdings erschienen: N. F. JAKOVLEV, Grammatika literaturnogo kabardino-čerkeskogo jazyka (Moskau 1948).

³ K. TH. HAHN, Opyt objasnenija kavkaz. geograf. nazvanij. Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza (Tiflis) Bd. 40 (1909) III 66. Diese Zeitschrift wird im folgenden als SMK abgekürzt.

⁴ Reise in den Kaukasus und nach Georgien I. 1812 p. 563.

dem nordwestlichen Küstenland festhält. Bei J. REINEGGS⁵ wird der Name mit dem Flußnamen *Kabar* (auch *Kobarta*; auf der Krim) zusammengebracht. Das kab. *qebardej* ist eine adjektivische Bildung zu einem aus dieser Sprache undeutbaren *qebard*. Die Kabardiner selbst nennen ihre Sprache ebenso wie die Kjach. *adəyabze*; eine Neubildung ist *qebardejəbze*. Die beiden folgenden Gleichklänge fallen auf, doch kann erst eine nähere Prüfung Klarheit ergeben. Ein alter Name der Tscherkessen in russischen Annalen, der heute noch bei den Osseten als *käsäg* fortlebt, war *Kosog*⁶. Nun nennen die hethitischen Annalen die Völkerschaften, die das Reich vom Nordosten her bedrängen, *Kaškaš*. Ohne diese beiden Namen im größeren Zusammenhang der *Kaş-/Kuš*-Namen⁷ betrachten zu wollen, spricht die relative räumliche Nähe trotz der zeitlichen Differenz für eine Gleichsetzung⁸.

Bei einer bedeutend größeren Entfernung überrascht die weitgehende Übereinstimmung zwischen dem Kabardinernamen und jener *Minerua Medica Cabardiacensis*, deren Heiligtum bei Travi in der Regio Aemilia stand⁹. In

⁵ Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus I (Hildesheim und St. Petersburg 1797) p. 242.

⁶ Cf. L. G. LOPATINSKIJ, SMK 12 (1891) I p. 2.

⁷ B. HROZNÝ, Die älteste Völkerwanderung ... Prag 1939 pp. 7 ff. und ders., Die älteste Geschichte Vorderasiens, Prag 1940 p. 53, 2. Aufl. p. 60, bes. p. 62.

⁸ Man beachte hierzu die neuerdings von P. KRETSCHMER Glotta 32 (1953) 161 ff. behandelten sprachlichen Zusammenhänge zwischen Altkleinasien, dem vorgriechischen Substrat und heutigen Kaukasusvölkern. Ein evidenter Fall eines kaukasischen Wanderwortes bis zur Westküste Kleinasiens ist das bei A. TROMBETTI, Elementi di glottologia (Bologna 1923) p. 115 angeführte *τεγοῦν · Λυδοὶ τὸν ληστὴν* (Hes.). Es zeigt, daß wir mit einer für den Indogermanisten unglaublich scheinenden lautlichen Stabilität des phonologischen Systems unserer Sprachgruppe zu rechnen haben, denn es entspricht genau kjach. *təgo* (*təgu*) 'Dieb'. Ebenso dürfen wir wohl in der Inschrift Nr. 7 bei B. LATYSCHEW, Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini Graecae et Latinae (St. Petersburg 1885) Bd. I. p. 17: ΜΕΣΥΤΗΘΣ ΗΙΑΩΗΙΣ den ersten Namen als tscherkess. *mezətħa* 'Waldgott' (Beschützer aller Tiere, die im Wald sind, und zugleich Schutzherr der Jagd) deuten. Im gleichen Werk Bd. IV (St. Petersburg 1901) enthält die Inschrift 436 (aus der Nähe des heutigen Krasnodar im autonomen Tscherkessengebiet), wie schon LOPATINSKIJ erkannte, tscherkess. Namen. Die Wiedergabe der lautlichen Feinheiten war damals genau so schwierig wie für die modernen Pioniere der Kaukasistik: λ (die laterale Affrikata mit Rekurs) wurde τλ wiedergegeben und tħ, das sich deutlich von t^h unterschied, konnte nicht durch griech. θ ausgedrückt werden. — Es läßt sich vom Namen *käsäg* im Ossetischen, worauf mich Prof. DEETERS aufmerksam macht, ein adjektivisches Suffix *-äg* (dieses nach Vs. MILLER im Grundriß d. iran. Phil. I. (Strassburg 1895) p. 89 'ohne besondere Bedeutung') abtrennen. Doch spricht das nicht gegen eine Gleichsetzung. Da das Suffix auch Adjektiva kennzeichnet, könnten iranische Völkerschaften eine adjektivische *-ko* Ableitung vom Namenselement *kas-* geschaffen haben (cf. etwa *russskie*). Aus einer Namengleichheit läßt sich freilich noch nicht allein auf Identität der anatolischen *Kaška* mit den heutigen Tscherkessen schließen.

⁹ Cf. CIL XI 1301, 1306 und den *fundus Cabardiacensis* CIL XI 1147 und S. E. JOHNSON in The Praeitalic dialects of Italy I. (Cambridge 1933) 382, 386. — Seiner Bildungsweise nach könnte der Name im Keltischen Lehngut aus einem ligurischen Substrat sein. Eine Ableitung auf *-rd-* läßt sich dann weiter bis ins Iberische hinein verfolgen. Der alte Name von Bayonne war *Lapurdum*, heute noch im Landschaftsnamen *Labourd* erhalten. Der Stoffname *Gabardine* erweist sich als Kontami-

Gallia Transpadana gab es eine *gens Cabarsa*, die sich hier leicht anfügen läßt. Einen Zusammenhang mit dem kaukasischen Stammesnamen anzunehmen scheint auf den ersten Blick sehr gewagt, doch darf daran erinnert werden, daß ja Kelten, nämlich die Galater, bis nach Kleinasien verschlagen worden sind.

Die folgende kabardinische Erzählung nahm ich im Herbst 1944 nach dem Diktat des jungen Kriegsgefangenen Murat Želdašev (*žoldašxe*) aus Kizburun am Baksan (Kabardino-Balkarische ASSR) auf. Der witzige Inhalt, vor allem aber der Umstand, daß Textausgaben dieser Sprache seit LOPATINSKIJS Zeiten (mit einer Ausnahme im ‚Maître phonétique‘) nicht mehr erschienen sind, rechtfertigen die Veröffentlichung. Der Kaukasist wird im Hinblick auf die ihm wohlbekannten Schwierigkeiten, die gerade die Nordwestdialekte dem europäischen Ohr bieten, Inkonsequenzen der Transkription entschuldigen, die im Interesse einer getreuen Wiedergabe des Diktats stehen bleiben müssen, und demgegenüber den gebotenen Einblick in dialektische lautliche Erscheinungen, den die uniformierende Schriftsprache verwehrt, zu werten wissen.

Vorbemerkungen: Die Transkription im Wortindex an zweiter Stelle entspricht der üblichen Umschreibung: Labialisierung wird durch (°) ausgedrückt, χ = velarer, x = hinterpalataler Spirant (stimmlos), γ = stimmhafter uvularer Spirant; λ = stimmloser monolateraler (rechts gebildeter) Spirant, vielfach vor Spiranten zu seiner stimmhaften Entsprechung $\text{l}(\text{j})$ dissimiliert; im Text sind homorgane Affrikaten durch zwei Lautzeichen ausgedrückt ($\text{tš} = \text{č}$); ferner ist dort der stimmhafte konsonantische Vokaleinsatz mit hochgestelltem (ʔ) bezeichnet; er wird in der heutigen (kyrillischen) Orthographie vernachlässigt, ebenso wie die Aspiration der stimmlosen Verschußlaute, die hier durch hochgestelltes (ʰ) bezeichnet wird. Die ‚Rekurslaute‘ (Explosivae mit gleichzeitigem Stimmabsatz) werden mit dem Punkt unter dem Buchstaben ausgedrückt; der Akut dient auf Vokalen zur Hervorhebung der Tonsilbe, auf Konsonanten deutet er die Palatalisierung an; auf ʔ bezeichnet er die („i-haltige“) Stimmlosigkeit in der Pausa, die mir auch bei der Aussprache von Armeniern aufgefallen ist und einen ʔ -Laut vortäuscht. Bei h bezeichnet der Punkt nicht den Glottisverschuß, sondern den „heiseren“ Laut des arabischen, ebenso transkribierten ħ . Das häufige Vorkommen des Schwacheichens an Stelle von (e) zeigt, daß es bei der gesprochenen Sprache nicht leicht ist, zwischen den beiden Reduktionsvokalen (e und ə) zu unterscheiden: ersteres unterliegt aus mehreren Gründen dem Wandel zu a (so z. B. in der Umgebung von Kehllauten). Letzteres wird unter gewissen Bedingungen synkopiert und erhält vor labialisierten Konsonanten u-Färbung. In der Interlinearversion

nation eines span. *gabán* ‚Regenmantel‘ (arab.-persischen Ursprungs) mit span.-port. *tabardo* ‚Waffenrock‘. Ob dies nun auf griech. *ταμπάριον* (Niketas) zurückgeht oder bodenständig ist, bliebe zu untersuchen. Jedenfalls kommt -rd- im iberischen Namengut vor: *Osicerda* (Plin. III 24), auf Münzen *usecrth*, ferner *Ilerda* (Fl. N.; hierzu wohl die *Ilergavones* und *Ilergetes* [*il̄tr̄escen*]), dann ein *Boterdi nemus*. Auf Münzen ferner noch *iqr̄dš*, daneben *iqr̄kleš*; mit dem Wechsel -rd-:-rk- läßt sich zu dem Kabardiner-namen auf der iberischen Halbinsel noch das Gegenstück *Cabarci*, *Cabarcus*, *Cibarci* finden (hierher vielleicht auch die *Cabar* ... dea CIL II 403?). Cf. zu diesen Namen AE. HÜBNER, *Monumenta Linguae Ibericae* (Berlin 1893). Schließlich könnte auch noch der ungedeutete Fischname lat. *saperda* auf ein westlich-mediterranes Substrat zurückgehen. — Die Frage, ob hier tatsächlich Zusammenhänge bestehen und wie diese einzuordnen sind oder ob hier der zufällige Gleichklang sein Spiel treibt, muß einstweilen offen bleiben.

wird mit Ziffern und Indices auf die Wiederaufnahme der Satzglieder am Verbum hingedeutet und außerdem zur Verdeutlichung der Struktur folgende morphologische Elemente durch Abkürzungen ersetzt :

A = Aktionsartensuffix	P = Partizipialaffix
G = Gérondifendung	Pl = Pluralsuffix
I = Infinitivendung	Pr = Pronominalinfix
O = Obliquusendung	R = Rektusendung
T = Temporalsuffix oder -zeichen	

Text

qojiždzáḱ^u

Kojižtsyku

1 *qojiždzáḱ^u máḳu-m qí-j- tší- žə-r-t^h* 2 *γóg^u-m z-d-rí- kə- m*
 Kojižtsyku Heu- O her-Pr^o-auskam-A-P-T Weg- O P-P-Pr^o-geh(end)-O
šejtán gorr p^hábžə- m qə-xə- tš- ā- š ž- i- à-uə 3 *húə*
 Teufel-irgendein Gebüsch-O² her-aus²-(ge)komm(en)-P-T sa-[Pr]-ge(nd)-G : Du
qojiždzáḱ^u dḡna ^hú-ḱ^u-a- r-a 4 *máḳ^u-m sə- ḱ^u-ə- tší-ž* 5 *máḳ^u-m sət šə- xəbár*
 Kojižtsyku wo du-geh(st)-P-? Heu- O ich-gehe-A-A Heu- O was dort-Neuigkeit.
 6 *qojiždzáḱ^u šmedž- i- bəγ d- o-x^uə z arγ^uéj qə-d- utš- á-t-ij*
 Kojiždzáḱ^u Schnitter-ihrer-neun wir-T-sind eine Mücke her-wir-erschlug(en)-P-T-G
hā- j- bγ^u-m ji šálá- nuḡa- r ja- x^uə-šx- ā-qəm 7 *ā- xə-r hā-*
 Hund(e)-ihrer-neun-O ihre Leichen-Hälfte-R sie^o-für-aßen-P-nicht. Diese-Pl-R Hund-
mə- lx^uó- s tsáḱ^u hū-n-xa-t 8 *mə- lx^uə- s lx^uə- s-á-m-i uə-*
 nicht-geboren-A klein sein-I-Pl-T. Nicht-geboren-A geboren-A-P-O-G Himmel-
ǰá-g^u-m ji- t^h bγá- xə-m ja dáma š- á- tχə- t^h 9 *ā- xə-r*
 Mitte- O drin^o-steh(end) Adler-Pl-O ihre^o Flügel unter-sie-streif(ten)-T Diese-Pl-R
bγá mə- lat^há- ǰ tsáḱ^u xū- n-xa-t^h 10 *mə- lat^há- ǰ lat^há-*
 Adler nicht-flieg(en)-könn(end) klein sein-I- Pl-T. Nicht-flieg(en)-könn(end) flieg(en)-
ǰ- xa-m-i ^hun- ji- bγ^u-m byám-šhán ja- x^uə-χ^u- xa-r-t^h 11 *a- ^húnə-*
 könn-Pl-P-G Häus(er)-ihrer-neun-O Dach sie^o-für-sein-Pl-P-T Dies(e)-Häuser-
xə-r šálǰə dzáḱ^u-m džəḡ^uə- ra ja- ž- á-uə qə-ža- tší- n-t^h
 Pl-R Kind(er) klein-Pl-O spiel(end)-P sie^o-mach-P-G her-unter-auskommen-I- T.
 12 *ja- ž- á ja-mə- ž- á-m-i zə ^húna-m maχš- i- bγ^u šə-*
 Sie-gemacht-P sie-nicht-gemacht-P-P- G ein Haus-O Kamele-ihrer-neun dort^o-
badzá- ue- r- t^h 13 *á- xə-r máχšə mə- lx^uá- s tsəḱ^u-xa-u qə-žə-*
 Fliegen-schlagen-P-T. Diese-Pl-R Kamel(e) nicht-geboren-A klein-Pl-G her-unter-
ǰt- n-t^h 14 *mə- lx^uá- s lx^ua- s-á-m-i z- a- mə- γá- šə- uə*
 auskommen-I-T. Nicht-geboren-A geboren-A-P-P-G sich-sie-nicht-machen-biegen-G
psə- qúi- n jā- ǰa-r- t^h 15 *a- psə- q^ui- r šálǰa dsáḱ^u-*
 Wasser-Brunnen-O dort-sie-trank(en)-P-T. Dies-Wasser-Brunnen-R Kind(er) kleine-
xa-m t^hop-r- a- šá- s džəḡ^uə- ra qə- r- á- ud- á psə jā- ǰá-
 Pl- O Ball- mit-sie^o-fangen-A spielend-P her-mit-sie^o-schlag-P Wasser dort-trink-
ǰa- u qə-žə- tší- n-t^h 16 *qə- r- a- ud- á qə- r- a- m-*
 Stätte-G her-unter-auskommen-I- T. Her-mit-sie-geschlag-P her-mit-sie-nicht-

ud- á-m-i pšəddžizə-m pag^uinə-r ʃa- b- dz- ā-mə ji- māqə-r
 geschlag(en)-P-P-G Morgen- O Eimer- R entgegen-du-warf-P-wenn sein-Laut- R
 za- xá- p- x- ua žəš x^uə-χú- n-tša je-χ^u- ʃ- t^h 17 ā- r māx^uə-m
 sich-heraus-du-vernimmst-G Nacht für- werden-I- bis es-war-P-T Dies-R Tag- O
 ji tšəšə-γ^uá-ua qə-žə- tší- n-t^h 18 ji tšəžə-γ^ua ji- mə- tšəžə-
 sein^o kurz- Zeit-G her-unter-auskommen-I- T. sein kurz- Zeit sein-nicht-kurz-
 γ^ua-m-i žāmə-m gū- r da-šəγ^ua b- ũtəpš- ā-ma pšəhášha-m štšá- ža- r
 Zeit-P-G Kuh- O Stier-R zusammen du-lieβ(est)-P-wenn Abend- O Kalb-neu-R
 da- šəγ^ua qə- da- há- žə-r- t^h 19 ā- r z- i- mə- lx^uá- ua-γ^ua
 zusammen her-zusammen-geht-A- P-T. Dies-R selbst-sein-nicht-geboren-A- Zeit
 qə- lɣx^u- á škjā- ža tšik^ua qə- žə- tší- n-t^h 20 mə- lx^uá- s lx^ua-
 her-geboren-P Kalb-neu klein her-unter-auskommen-I- T nicht-geboren-A geboren-
 s-á-m-i ā- p- x^ua-da štšə- ži- m šə ʃətsáy qə- γá- zə- r 21 ^hu-
 A-P-P-G diesem-O-ähnlich Kalb-jung-O Erde Schwärze her-mach-wenden-P. Dein-
 i šák^ua- r za- p^ha- γ^ua-n- i- bγ^u- š 22 ts^h- i- bγ^u qə- ša-
 gehörig Burka-R ein-vorn-Löch(er)-ihrer-neun-ist. Haare-ihrer-neun her-darunter-
 x^u- ā-š-i a- r ā-š 23 mə- bə ji- djéžə-m šəjtána-m ji- ri- x^ua-
 fielen-P-T-G dies-R-P-T. Diesem-O seine^o-Nähe- O² Teufel- O³ er³-ihn²-für-
 dzi- n psāla qə- š- i- mə- γ^ua-t^hi-žə-m za- g^ua- ^uud- ā-š
 werfen-I Wort her-dort er³-nicht-finden-A- P sich-auseinander-schlug-P-T.

Übersetzung

Bei der Wiedergabe der ergativischen Konstruktion habe ich mich ohne Rücksicht auf die passivische Form allein an die aus der russischen Erläuterung sich ergebende Fügung gehalten, um auf diese Weise die heutige Sprachauffassung festzuhalten¹⁰. Auch die russische Übersetzung, die bei charakteristischen Stellen beigelegt wird, ist in Lautschrift wiedergegeben.

Kojižtsyku¹¹.

1 Kojižtsyku kam vom Heu (machen) wieder zurück. 2 Als er auf dem Weg ging, kam irgendein Teufel aus dem Gebüsch heraus und sagte: 3 „Du, Kojižtsyku, wohin gehst du?“ 4 „Vom Heu(machen) komme ich wieder zurück.“ 5 „Was (gibt es) dort beim Heu(machen für) Neuigkeit(en)?“ 6 Kojižtsyku: „Neun Mäher sind wir, eine Mücke hatten wir erschlagen: neun Hunde hätten ihrer Leiche Hälfte nicht gegessen.“ 7 „Diese dürften wohl unzeitig geborene kleine Hunde sein.“ 8 „Ob unzeitig geboren oder zeitig geboren: mitten am Himmel stehenden Adlern (hätten) sie ihre Flügel unten gestreift.“ 9 „Diese dürften unflügge kleine Adler sein.“ 10 „Ob unflügge oder flügge: für neun Häuser hätten sie das Dach sein können.“ 11 „Diese Häuser wurden von kleinen Kindern spielend gemacht, dürfte sich

¹⁰ Cf. den von G. DEETERS, *Caucasica* 9 (1931) 135 f. hervorgehobenen Gegensatz zwischen grammatischem und (aus der Wortstellung erschlossenem) psychologischem Subjekt im Kjachischen.

¹¹ Ein *qujicyk* („kleiner Krätzkopf“) wird als Narte, der im Würfelspiel Ašemez, den bekannten Nartensohn, besiegt, in SMK 12 (1891) II 39 genannt.

herausstellen (*r.*: *vychodit*, hier aber mit *navjerno* übersetzt).“ 12 „Ob gemacht oder nicht gemacht: in einem Haus könnten neun Kamele (mit dem Schwanz) Fliegen wedeln (*r.*: — ungenau — *maylib nachaditjsa*).“ 13 „Diese dürften sich als kleine unzeitig geborene Kamele erweisen.“ 14 „Ob unzeitig oder zeitig geboren: ohne sich zu beugen hätten sie aus einem Brunnen getrunken.“ 15 „Dieser Brunnen dürfte sich als eine von kleinen Kindern beim Ballfangenspiel geschlagene Wassertrinkstätte herausstellen (übersetzt wurde: *etot kolódjets navjerno byl atkryt udárom nagój pri igry djetjej*).“ 16 „Ob von ihnen geschlagen oder nicht von ihnen geschlagen: wenn man am Morgen einen Eimer hinabgeworfen hat, würde es Nacht werden, (bevor) man seinen Lärm hört.“ 17 „Dieser dürfte sich als der kürzeste Zeitpunkt des Tages ergeben.“ 18 Ob die kürzeste Zeit oder nicht die kürzeste Zeit: wenn du mit der Kuh den Stier zusammengelassen hast, ist am Abend schon das neue Kalb mit herausgekommen.“ 19 „Dieses dürfte sich als ein zur unrechten Geburtszeit geborenes neues kleines Kalb herausstellen.“ 20 „Ob unzeitig geboren oder zeitig geboren: ein solches junges Kalb macht die ganze Erde schwarz (*r.*: *pakrytj tšernatóju vsju zimnúju pavjerchnost*).“ 21 „Deine Burka ist eine mit neun Löchern.“ 22 „Da neun Haare ausgefallen sind, darum war es.“ 23 Bei diesen (Worten), als der Teufel kein Wort ihm zu entgegnen fand, zersprang er.

Glossar

<i>ā</i>	dieser: substantivisch 7, 9, 13, 17, 19; adjektivisch 11, 15; konjugiert 22.
<i>ʼa</i>	in <i>žəʼa</i> sagen: durch die häufige Gérondif-Form <i>žiʼaue</i> (= <i>kjach. ʼəʼuij</i>) wohl aus <i>*žəʼue</i> dissimiliert.
<i>a</i>	Form des Pronominalements <i>ja-</i> (3. Pl.) nach Präverbien 8, 15, 16.
<i>ā</i>	Auslaut des Perfektpartizips, Tempuscharakter 2, 6, 8, 11, 14, 15, 16, 18, 20, 22; cf. <i>ā</i> ‚dieser‘.
<i>a < e</i>	in der Komposition, nach Laryngal oder durch <i>a</i> -Umlaut.
<i>aryʼéj (aryʼej)</i>	Mücke. 6
<i>b</i>	außerpräsentische Form des obliquen Personalaffixes der 2. Pers. Sg. (= <i>u</i> , assimiliert an stimmhafte Konsonanten, auch stimmh. Vokaleinsatz 16, 18).
<i>bə</i>	Pronominales Obliquuszeichen 23.
<i>bɣʷə, bəɣ (bɣʷə)</i>	neun 6, 10, 12, 21, 22.
<i>badze (baze)</i>	Fliege 12.
<i>bɣa (bɣe)</i>	Adler 8, 9.
<i>bɣám-šhán</i>	(sonst <i>bɣanəsha</i>) Dach 10. (Auslaut < <i>m</i> durch Sandhi).
<i>d-</i>	wir (Personalpräfix 1. P. Pl.) 6.
<i>da (de)</i>	Komitativpräfix 18; hierher auch <i>da</i> in <i>xʷa-da</i> ‚ähnlich‘ 20.
<i>dáma (dame)</i>	Flügel 8.
<i>dqna (dene)</i>	wo(hin) 3.
<i>dz- (zə)</i>	werfen 16, 23.

<i>dzə́kʷ, dsə́kʰʷ</i>	(dies aus * <i>čə́kʰo-xe</i> mit Pluralsuffix durch rasche Sprechweise zu einer Silbe verschliffen) klein 1, 11, 15 ; cf. u. <i>tsə́kʰʷ</i> : Rekurslaute zeigen die Neigung, in Medien überzugehen, was durch Sandhi erleichtert wird. Durch Stimmtonassimilation immer <i>qojizdzə́kʰʷ</i> , s. d.
<i>džə́gʷ (žegʷ)</i>	spielen 11, 15.
<i>dježə́ (dej-ž)</i>	Nähe ; mit Possessivpräfix ‚bei‘ 23.
<i>-f</i>	Modalsuffix : drückt Fähigkeit aus 9, 10.
<i>fa (fe)</i>	trinken 14, 15.
<i>fa (fe)</i>	Haut (> Oberfläche) 8.
<i>·fa (·fe)</i>	Verbalpräfix : gegen das Interesse jemandes, an der Spitze von 16.
<i>fə́ts (·fə́ce)</i>	schwarz 20.
<i>gorr (gʷer)</i>	irgendein 2.
<i>gū</i>	Stier 18.
<i>gʷa (gʷə)</i>	Lokalpräverb ‚in der Mitte auseinander‘ 23 ; cf. <i>gʷə</i> .
<i>gʷə (gʷe)</i>	Herz (> Mitte) 8.
<i>γá (γe)</i>	Kausativpräfix 14, 20.
<i>-γ (-γe/-γə)</i>	Abstraktsuffix 20.
<i>γógʷ (γʷegʷ)</i>	Weg 2.
<i>γʷa (γʷe)</i>	Höhle : <i>γʷane</i> Loch 21.
<i>γʷatʰ (γʷatə)</i>	finden 23.
<i>hə́</i>	gehen 18.
<i>hā (he)</i>	Hund 6, 7.
<i>hu</i>	s. <i>χʷə</i> ‚sein‘.
<i>χə́bár</i>	Nachricht, Neuigkeit 5.
<i>χʷe, χu (χʷə)</i>	sein (sonst ‚werden‘) – Verbum substantivum 6, 9, 10, 16.
<i>xə́ (xe)</i>	(Grundbedeutung : Masse) 1. Lokalpräfix : aus einer Masse heraus 2, 16. 2. Pluralsuffix, am Demonstrativpronomen 7, 9 ; am Substantiv 8, 11 ; am Verbum 7, 9, 10 (bezieht sich auf den Rektus) ; gruppenflektierend 11, 13, 15.
<i>xʷa (xʷe)</i>	fallen 22.
<i>xʷə (xʷe)</i>	Verbalpräfix : im Interesse von 6, 10, 16, 20, 23.
<i>i < ə</i>	(Bindevokal, Wurzelauslaut) Umfärbung in palataler Umgebung : <i>qojizdzə́kʰʷ, qijitšizertʰ</i> 1.
<i>i</i>	Zugehörigkeitspartikel. Verbindet Gezähltes mit dem suffigierten Zahlwort 6, 10, 12, 21, 22. Form des Possesivums zusammen mit reflexivem <i>z</i> : 19. Ebenso werden Possessivpronomina der 1. u. 2. Person gebildet : 21. Form des Personalpräfixes 3. P. Sg. nach Präverbien 23.
<i>i</i>	Gérondif-Endung mit modalem Nebensinn : 1. konsekutivisch 6 ; 2. ausschließend (‚oder‘) 8, 10, 12, 14, 16, 18. 3. kausal 22.
<i>ij</i>	Gérondif-Endung, s. <i>i</i> .
<i>j</i>	postvokalische Form der Zugehörigkeitspartikel 6.
<i>j (jə́)</i>	Pronominalelement 3. Sg. mit Bezug auf den Obliquus 1, 23.

<i>ja</i>	Pronominalement 3. Pl. 1. Verbalpräfix mit Bezug auf den Obliquus 6, 11. 2. Possessivpronomen 3. Pl. 8.
<i>jä, je</i>	betonte Form des Pronominalement 3. P. Sg. 14, 16.
<i>ji</i>	sein (Possessivpronomen 3. Sg.) 6; 16, 17, 18, 23.
<i>ji</i>	Lokalpräverb ‚in (engen Räumen)‘ 8.
<i>kə</i>	(?) gehen (<i>k^oe</i>) 2.
<i>kī (čə)</i>	herauskommen (unpalatalisierte Form) 13.
<i>k^ua (k^oe)</i>	gehen 3, 4.
<i>q(ə)</i>	Richtungspräfix: her 1. bei Verben der Fortbewegung 1, 2, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 22; 2. in der Erzählung 6, 16, 23.
<i>qəm</i>	Negationssuffix (indikativisch); immer an Partizipialsuffixe angefügt 6.
<i>qoj (q^oəj)</i>	kahl: <i>qojizdžək^u</i> (1, 3, 6) wurde übersetzt mit ‚čelovek-zolotucha‘ (Grindkopf).
<i>quī (q^oiĵ)</i>	Brunnen 14, 15.
<i>-lĵə (-le)</i>	Ableitungssilbe, bildet Substantive aus Adjektiven, indem es deren Bedeutung konkretisiert: <i>še</i> ‚neu‘, <i>šalĵə</i> 11 (‚Neuling‘) Kind.
<i>lx^uo (lx^oe)</i>	gebären; (im Text dissimiliert) 7, 8, 13, 14, 19, 20.
<i>λ (ə)</i>	liegen 6, wenn <i>šəla</i> so zerlegt werden kann.
<i>lat^h (late)</i>	fliegen 9, 10.
<i>-m</i>	(alte Form <i>-me</i> ; cf. TURČANINOV-CAGOV Gramm. p. 57 f.). A. Obliquusendung. Funktion: 1. ablativisch 1, 2; 2. adlativisch 18, dessen temporale Bedeutung 18; 3. lokativisch 2, 8, 12, dessen temporale Bedeutung 16; 4. Besitzerkasus 8, 17; 5. Kasus des Agens 6, 10, 15. B. Partizipialendung. 1. temporale Bedeutung 2, mit <i>še</i> eingeleitet als Vertretung eines Temporalsatzes 23; 2. konditionale Bedeutung (im Auslaut als <i>-me</i>) 8, 10, 12, 14, 16.
<i>maχše</i>	Kamel 12, 13.
<i>māx^uə (māx^oe)</i>	Tag, Zeit 17.
<i>māq^u (meq^o)</i>	Heu 1, 4, 5.
<i>māq^x</i>	(postvelare Affrikata) ‚Laut‘ 16.
<i>mə</i>	Demonstrativpronomen ‚jener‘ 23.
<i>m(ə)</i>	außerindikativisches Negationspräfix 7, 8, 9, 10, 11, 14, 16, 19, 20, 23.
<i>-n</i>	Infinitivendung 7, 9, 11, 13, 15, 17, 19.
<i>-n</i>	Obliquusendung, folgendem j- aus -m assimiliert: 14; 10.
<i>nuqā (nəq^o)</i>	Hälfte 6.
<i>-o-</i>	Präsenszeichen, zwischen Personalpräfix und Stamm (nur kabard.) 6.
<i>p-</i>	außerpräsentische Form des obliquen Personalpräfixes 2. P. Sg. (= <i>u</i> , assimiliert an stimmlose Kons.) 16.
<i>-p</i>	pronominales Obliquussuffix, aus <i>-bə</i> (s. d.) assimiliert an folgende Tenuis 20.
<i>p^ha (pe)</i>	Lokalpräfix ‚vorn‘ (eig. ‚Nase‘) 21.

- pʰábžə* (*pabže*) Gebüsch (übersetzt wurde burjan ‚Steppengras‘) 2.
- pagʷinə* (*pegʷən*) Eimer. Da die Tscherkessen reindentales *n* sprechen, stellt sich nach Hinterzungenartikulation ein dem Pathach fur-tivum des Hebräischen analoger Übergangsvokal *i* ein, der auch bei *ʰu(i)ne* ‚Haus‘ beobachtet werden kann. 16.
- psāla* (*psale*) Wort 23.
- psə* Wasser 14, 15.
- pšeddžiz* (*pšedžəz*) Morgen 16.
- pšəhášha* (*pšəhašha*) Abend 18.
- pə* ‚Bett‘; als Wortbildungssuffix ‚Stätte‘ 15.
- r* A. Rektusendung. Funktion: 1. Subjekt des intransitiven Verbums 2, 7, 9, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 22; 2. Kasus des Patiens 6, 16, 20. B. Partizipialendung. 1. durativisches Präsens 20; 2. Bildung der Möglichkeitsform mit Temporal-suffix *tʰ*: 10, 12, 16, 18; 3. Die gleiche Form als durati-visches Präteritum verwendet: 1.; cf. *-ra*.
- r(i) = *rə + j*: Form des Personalelements vor singularischem *i* (*ra* vor pluralischem *a*): in Partizipien 2, 15, 16; im Nominalkompositum 15. Hier behelfsweise als ‚mit‘ wiedergegeben.
- ra* Endung des Präsenspartizips (durativisch) 3, 11, 15.
- s* Verbalsuffix ‚zusammen‘ (örtlich); vielleicht mit Bezug auf irgendeinen Ort hin (dann cf. als Verbalwurzel *ne-sə-n* ‚er-reichen‘) 15; zeitl.: *məlxʷəs* ‚nicht zum richtigen Zeitpunkt geboren‘ 7, 8, 13, 14, 20.
- sə-* Personalpräfix 1. P. Sg. 4.
- sət* Interrogativpronomen für Sachen: ‚was‘ 5.
- ś* ‚sein‘ (Kopula) 21; nach Partizipialendung *a* des Präteri-tums verwendet zur Bildung des Perfektums (abgeschlossene Handlung der Vergangenheit) 2, 22, 23.
- śa* (*śe*) fangen 15. (Palatale Qualität als bedeutungsdifferenzierend erhalten).
- ś* (*ś*) ‚sein‘ (Kopula), s. *ś*.
- šəjtan* Teufel 2, 23.
- šəmedž* (*šemež*) Mäher, sonst ‚Sense‘ 6.
- šə* gebogen sein 14.
- š(ə) = (śə)* Lokalpräfix ‚dort‘ 6, 23. *śəla* kennt LOPATINSKIJ Slovar p. 180 nur in der Bedeutung ‚altbacken‘ (< * abgelegen).
- štšā* (*ščē*) Kalb 18. Der Verschlußlaut erhalten in *škjā* 19.
- šxə* essen 6.
- š-* (*śə*) Lokalpräfix ‚unter, unten‘ 8, 22.
- šakʷa* (*śakʷe*) Burka (Filzmantel, ärmelloser Überwurf) 21.
- še* (*śe*) neu 11, 15; vgl. unter *lje*.
- šəjʷa* (*-šəjʷe*): *dešəjʷe* ‚zusammen‘ 18.
- tʰ* (*tə*) stehen 8.
- tʰ* (*-t*) Präteritalsuffix; bildet nach *-r* ein durativisches Präteri-tum 1, mit Möglichkeitsbedeutung 10, 12, 14, 16, 18; nach

- a das Plusquamperfektum 6 ; nach -n die Bedingungsform (cf. in Bildung und Verwendung den frz. Conditionnel) 7, 9, 11, 13, 14, 15, 17, 19 ; nach Verbalstamm die einmalige Vergangenheit (8).
- tχə* (*tχe*) streifen, kratzen 8.
- t^hop* (*top*) Ball 15.
- tsⁿ(ə)* = (*cə*) Haar 22.
- tsəḱⁿ*, *tsəḱu*, *dzaḱⁿ* (*cəḱ^o*) klein 7, 9, 13.
- tša* (*če*) sekundäres Kasussuffix, meist der Obliquusendung angefügt entspricht es in der Verwendung unseren nichtörtlichen Präpositionalausdrücken ; temporal ‚bis‘ 16 (nach Infinitivendung -n ; Etymon : ‚Schwanz, Ende‘).
- tšəš* (*čəš*) kurz 17, 18 (dort Stimmtondissimilation).
- tši* (*či*) A herauskommen ; durch Umfärbung des Bindevokals in palataler Umgebung 1 ; Dissimilation des Rekurses 1 ; durch Palatalisierung entstanden (2, 19) aus *ki*, s. d. ; *qəžətšint^h* 11, 13, 15, 17, ‚navjerno‘ : LOPATINSKIJ hat p. 50 *qəšəkəns* = verojatno.
- uə* (*ua*) schlagen 12. (cf. *utš*, *ud* ?).
- ^hu-* (*u-*) Personalpräfix 2. P. Sg. 3.
- ^ha* (*^oe*) Verbalsuffix ‚zuviel, übermäßig‘ 19.
- uə* (*ue*) Himmel (Luft) 8.
- ud* schlagen 15, 16.
- u(ə)* = (*ue*) Gérondif-Endung ; Bedeutung ‚seiend‘ 2, 11, 13, 14, 15, 16.
- ^huə* (*ue*) ‚du‘ ; Personalpronomen 2. P. Sg. 3.
- ^hunə* (*une*) Haus 10, 11, 12.
- utš* (*uč*) erschlagen 6.
- uṭəpš* (*uṭəpš*) lassen ; u- ist altes Kausativpräfix, cf. G. DUMÉZIL — A. NAMITOK BSL 39 (1939) 67-87, *tə-* altes Lokalpräfix ‚oben darauf‘ ; 18. Präfix der Partizipien ; bildet reflexive Verba 14, 16, 19, 23 ; cf. eins. Zahlwort und unbestimmter Artikel ein : 6, 12, 21. Zusammen mit -*d-* verwendet in intransitiven Partizipien 2.
- zə* wenden 20.
- z(ə)*
- zə*
- ž-* s. *’a*
- ž* (*še*) 2.
- ž* (*-ž*) machen 11.
- ž* (*še*) alt 1.
- žə*, *žə* (*še*) darunter her ; durch Stimmtondissimilation aus *še* 11, 13, 15, 17.
- žə*, *žə* (*še*) neu 18, 19.
- žäm* (*žem*) Kuh 18.
- žə* (*žə*) iterativisch-reparativisches Suffix 1, 4 ; negiert : ‚nicht mehr‘ 23.
- žəš* (*žeš*) Nacht 16.
- žī* (*žəṭ*) jung 20.
- ž* = *š* machen 12.

Traces of Human Sacrifice in Kanara

By SEVERINE SILVA

Contents :

1. Outline
2. Geographical and Historical Background
3. Human Sacrifices in Patrilineal Communities
4. Survival of the *Dusserah* Sacrifice
5. Human Sacrifices in Matrilineal Communities
6. Human Sacrifices to Increase Fertility
7. Human Sacrifices in Other Communities
8. Human Sacrifices for Other Reasons
9. Conclusion

1. Outline

The offering of human sacrifice was formerly quite prevalent in Kanara, on the west coast of India. Ample material is at hand to prove this, both in the form of tradition and of circumstantial evidence¹.

I have here attempted to collect some of the traditions bearing on the question, after consulting many old people who were in a position to know about them. As for circumstantial evidence, I have tried to assemble and point out as many facts as I could find in support of the above statement, after making inquiries among the people of the localities in question.

Both tradition and circumstantial evidence are fast disappearing, however. The memory of events so long gone is rapidly fading from men's minds, and sites and stones associated with this ancient custom are vanishing with the spread of knowledge and education.

As the whole Kanara district was too large an area for such a study, I have restricted myself to the region of the Gangavli River, which is by far the most historic part of the district and anthropologically the most interesting as well. Yet I feel that what I have attempted is all too little. If the entire district were studied with greater thoroughness and at greater leisure, many noteworthy things could be unearthed which, I am sure, will be forever lost within another decade.

¹ The author is most grateful to J. E. MERTZ for revising the English form of the article.

In this difficult task I have been helped by a number of my friends. I must mention here the names of Nagappa Paulu Gouda of Binge, Ram Lingappa of Arge, Laxuman Upendra Shenvi of Belekeri, and G. B. Pai of Ankola.

2. Geographical and Historical Background

The river Gangavli flows from the Sahyadris and empties into the sea at Manjuguni, a village five miles to the south of the town of Ankola in the district of North Kanara. Thus it flows right through the breadth of the district.

The Gangavli has been from the most ancient times a very historic river, and every village on both its banks along its entire length has a history to narrate and a tale or legend to adorn. At its mouth is the temple dedicated to the deity GANGA DEVI. For this reason, and because the river has many branches, it is called *Gangavli* (*avli* = many branches). It has been the dividing line of empires, e. g., the Bednore and the Sonda Empires (1500-1762).

The Gangavli is of special interest to the anthropologist, for it is the dividing line between matriliney and patriliney. The matriliney that existed in Kerala Patti ² extends as far north as the Gangavli and no farther, while the patriliney existing in the northern section of the west coast of India reaches down to this river but not beyond it. Such has been the anthropological division of the west coast of India from ancient times, and traces of it may be found to this day.

The name *Gangavli* appears to have been coined by patrilineal communities. These communities, which migrated to the southwestern coastal tracts from the north of India, had the greatest veneration for the River Ganges in the north. As a mark of this respect, and as a reminder of the mother river of Northern India, the river that marked their farthest penetration to the south was named the *Ganga* also. Thus the name is a relic of patriliney and a reminder to them of their own culture.

To the two cultures already mentioned we must add a third, namely, totemism. It has left deep imprints upon this whole Gangavli region and still plays an important part in the social and economic structure of its society.

This Gangavli River region is therefore a meeting place of various cultures, and is for that reason one of the most important areas, anthropologically, in the whole of India. Evidence for the existence of the several cultures is found in the manners and customs of the different communities that inhabit the area. There are communities even at this day that cling to either matriliney or patriliney, each with all the characteristics of its particular culture. There are temples representing each of these cultures, and above all there are linguistic features still to be found in different localities by which one can trace individual communities to a particular culture, or sometimes to a particular region.

² Kerala Patti consists of Kerala (Malabar and Travancore), Tuluva (South Kanara) and Haiva (North Kanara). These comprise the southern section of the west coast which is sometimes referred to as Saptakonkana or Parashram Srashti.

Moreover, traces of the practice of human sacrifice are also to be found in this region. These human sacrifices were performed both by patrilineal and matrilineal communities. As the Gangavli region is a meeting place of these two cultures, the cultural difference in the sacrifices is brought out at its best.

Human sacrifices were finally prohibited with the advent of British rule in Kanara, in the year 1799. It is now about 150 years, therefore, since these customs died out completely, but their memory has not yet faded away. Stories are still current about them. In some places, though human sacrifices are not actually offered, the ritual is still observed in one form or another.

3. Human Sacrifices in Patrilineal Communities.

Dusserah Sacrifices

The most solemn festival in patrilineal communities is that known as the *Dusserah*. This is generally celebrated towards the close of the monsoon and just preceding the advent of the fair season, i. e., about the month of September. It is preceded by prayers for nine consecutive nights (*nava ratri*), and the festival is held on the tenth day. Money is spent lavishly. Women are adorned with their brightest jewels, and all is gaiety and mirth.

On the day after the *Dusserah*, all the beacon lights³ were lit and burned all night. This was the signal for the warriors to start from home for the military camps. They were away from home for the whole of the fair season.

The chief feature of this great festival was the offering of *nava bali* (human sacrifice). One human being was always sacrificed on this day. With blood splattered round about him the warrior marched out of his house to slaughter the enemies of his people.

The person selected as the victim was generally some poor, uncared-for man. He may have been kidnapped or cajoled into coming and then seized.

The sacrifice took place outside the temple. There, on a stone located at a prominent place, the victim's neck was cut with a sword and the blood gushed forth. All the warriors stood around watching the ceremony, and when the blood poured out each took a drop of it and applied it to his forehead.

The fire of *homa*⁴ was then lit and the body of the victim was cut into pieces and each piece consumed in the fire.

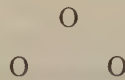
³ It was a custom in olden days to have at some elevated place in every village a bright oil lamp that would burn all night. These lights were lit after the *Dusserah*. It was the signal for the warriors to leave their homes and take up military duty. In the village of Sirve, about sixteen miles from Karwar, one can still see a large depression hollowed out of the granite rock high on a granite hill. Oil was put into this together with a large wick, and it burned all night. It was visible for more than twenty miles.

⁴ *Homa* is the sacrificial fire. A hole is made in the ground, two feet square and two feet deep, and various articles are put into it. If it is a *Nava Chandī homa*, nine varieties of each article are put in, but generally there are five of each. *Ghee* (melted butter) is the main item. Then *hadis*, i. e., three leaves of the *ashwatha*, *athi*, *yekka*, *hongala* and *holsu* trees. Then five varieties of food, viz., coconut, *udid* (*phaseolus* Roxb.,

This is the general conception that has survived about the *Dusserah* Sacrifice. *Dusserah* was the great festival of patrilineal communities, and on the day of this festival at least one human being was sacrificed on a stone outside the temple of the patrilineal community. The goddess of this temple was invariably female.

Though this idea has survived to the present, actual stories about such events are rare. There are, however, a few stories still current in different parts of the region.

The following story is still told in Hiregutti, a village fifteen miles south of Ankola. Human beings were sacrificed on the stone by cutting through their necks and separating the head from the body. The bodies were kept together at one place, but the three heads were picked up and arranged in the form of a hearth, thus :



Food was cooked on this hearth. Later the heads were picked up again and reunited with the bodies to which they belonged, while an oblation (*arthi*) was made. This oblation and offering was of the food that had been cooked over the three heads. It seems that on one occasion the men were unable to rejoin two of the heads to their respective bodies as the heads had been interchanged. From this time the sacrifice was given up.

Another story is current in Avarsa, a village six miles north of Ankola. In ancient times human beings were slaughtered in sacrifice on the last day of the *Dusserah* festival, held in the precincts of *Kodi Bir* temple. Three human heads were arranged as hearthstones. Over this a copper pot was placed and coconut oil put into it. A fire was made underneath the pot, and *vades* (a rice preparation) were boiled in the coconut oil. One of these boiling *vades* was picked out by hand and taken to the *Katyayani* deity. Near the deity a *tulshi*⁵ leaf was placed over the *vades* and water was poured on it. This was the consummation of the sacrifice.

Though the offering of human sacrifices has been abandoned, the ceremony of taking *vades* from the boiling oil is still retained. The day is different, however, as the ceremony is now performed on the tenth day after the *Dusserah* festival.

In addition to stories such as these, particular spots or stones are also still pointed out where human sacrifices were offered or where these

ordo leguminosae), paddy, *jola* (maize, Indian corn), and gram ; five varieties of fuel ; five varieties of *gandha* ; five varieties of thread ; five varieties of flowers, etc. All this is burnt in ceremonial fashion.

⁵ Tulasi (ordo labiatae). "The *Ocimum Sanctum* or sacred Basil venerated by the Hindus as a type of *Vishnu*, said, in modern legend, to have been a nymph beloved by him in the character of *Krishna*. It was used in the administration of oaths by Hindus" (WILSON : Glossary of Indian Terms, London 1855). The Sanscrit names of this plant are : *tulasi*, *bharati*, *bhuthaka*, *divya*, *krishnamula*.

accompanying practices took place. Also worthy of note are the customs observed in certain localities at the present day.

In Canacona, a village in Salcette in Goa, about sixteen miles north of Karwar, the following custom is still observed. On *Dusserah* day three men lie down in such a way that their heads forms as it were the three stones of a hearth :



The heads of the three men are stiffly bandaged with cloths soaked in water. A copper pot is placed over their heads, rice and water are put in the pot, and a fire is made beneath it. When the rice has begun to boil the pot is removed. A man with a clean shaven head steps forward. The *pujari* (officiating priest) makes a cut on the man's head with a sword so that blood oozes from the cut. Some of the boiled rice is applied to his head and mixed with the blood. This mixture is put into the rest of the rice and distributed among the people as *prasada* (sacrificial food). This ceremony is performed once every three years before the celebrated temple of Malikarjun by the Desais of the Konkan Mahratta community, a proud patrilineal Kshatriya community of Goa. The whole ceremony is called *shisha ranni* ⁶.

In Poingini, a village in Goa, there is a temple where the *pujari* is a Karadha Brahmin. Here the custom exists even to this day that a man comes forward and the Karadha strikes his head with a sword and takes out blood. This blood is then poured on a stone, which is said to be the very stone on which human beings were once sacrificed.

The existence of this practice in some form or other at the present day indicates that at one time human beings were sacrificed, and now that actual human sacrifice has disappeared the ceremony is still performed under another form.

Precisely what ceremonies were performed for such human sacrifices, and what decorations were placed upon the sacrificial victim cannot now be ascertained. At least there is no tradition about this. But some of these things may be deduced from what is nowadays done to the animals intended for sacrifice.

The outward signs of the sacrifice of an animal at the present time are the following :

- 1) The animal is decorated with a garland of red *pitkuli* ⁷ flowers.

⁶ *Shisha* is *sissum* wood. The fuel that is used in boiling the rice is of *sissum* (black-wood). *Ranni* is a Konkani word for hearth or oven. Hence, *shisha ranni* means hearth on which *sissum* wood is used as fuel. Why such a precious wood as *sissum* is used is not known.

⁷ *Pitkuli* (Konkani), *pātāli* (Sanskrit); *ixora coccinea*, Lin. — *I. grandiflora*, Dec. — *I. obovata*, Heyne. — *I. propinqua*, R. Br. (ordo rubiaceae).

Sometimes there is more than one garland, and at times the garlands are also put crosswise.

2) Red *cumcum*⁸ is touched to the forehead of the animal along with the garland of *pitkuli* flowers.

These are the two outward signs that show that the animal is to be sacrificed. When an animal so decorated is led along the streets, the people by the roadside adorn it with more garlands and *cumcum*, because they realize that it is being led to sacrifice.

These customs may well have existed in ancient times in connection with human sacrifices. Human beings may likewise have been garlanded with red *pitkuli* flowers and their forehead adorned with a large dot of red *cumcum* before they were offered in sacrifice.

4. Survival of the Dusserah Sacrifice

After human sacrifices were abolished, two new forms developed. One of these was the cutting of the gourd⁹, which was substituted for the human being.

In the patrilineal (Shenvi) temple of Arya Durga at Ankola, on the day previous to the *Dusserah* festival, a gourd is now cut in two on the stone outside the temple. Tradition has it that this is the very stone on which human beings were formerly sacrificed, and when that was prohibited the present custom was introduced. The cutting is done by the Karadha Brahmin who has been the officiating priest (*pujari*) of the temple from time immemorial¹⁰.

Upon each of these halves is placed a lamp with five lighted wicks. The two halves are again cut into smaller pieces, and water mixed with red powder is sprinkled over the whole so that all the small pieces take on a red colour. The pieces are then distributed as *prasada* to the assembled devotees¹¹.

Arya Durga, the deity to whom the temple is dedicated, was formerly in Angediva, but was removed to Ankola after the Portuguese occupied the island of Angediva, sometime after 1500. If this is true then it may be said that human sacrifices were offered up to the 16th century. It is not known, however, in exactly what year the ceremony of cutting the gourd was introduced in this temple at Ankola. But it is certain that it was not long after the occupation of this region by the English in 1799.

This ceremony of cutting the gourd on *Dusserah* day is also kept up among the Konkan Mahratta, a Kshatriya people. In Halga, nine miles from Karwar, Niloba Narayan Naik¹², a leading member of the Konkan Mahratta

⁸ *Cumcum* is saffron powder.

⁹ The Sanscrit word for gourd is *kushmanda*. The Konkani word is *kuvalo*. *Cucurbita Pepo*, Dec. -- Beninkasa cerifera (ordo cucurbitaceae). It is an antidote for poison, and also one of the ingredients used in the preparation of a medicine for tuberculosis.

¹⁰ In Goa the gourd is cut, not with the knife or the sword, but with the twig of a *tepla* tree (Yepal-Konkani) *xanthoxylum rhetsa* Dec. — *Fagara rhetsa*, Roxb. (ordo rutaceae).

¹¹ Cf. S. FUCHS. *The Children of Hari* (Vienna 1950). pp. 321-326. Balfour III. p. 473; Bhattacharya, p. 410.

¹² This man died about twenty years ago.

community, used to cut the gourd on *Dusserah* day while mounted on a horse. The horse was fully decorated, and Niloba would sit upon it in full dress, clad in an old military uniform. He would take the gourd in his hand and cut it with a sword ¹³.

The second form that developed as a substitute after human sacrifice was abolished was the sacrifice of the cock. Sometimes a wild boar is sacrificed in place of a cock.

In families where the god *Khetri* ¹⁴ is kept in the house, a cock is slaughtered on every *Dusserah* day and its blood is put on some rice which is boiled. This mixture is eaten by a boy, generally one called in from a neighbouring family.

This deity, *Khetri*, is found in all patrilineal communities. In Kanara it is found among the Shenvis, Konkani Mahrattas, Komarpaiks, and others. It is also found in some of the matrilineal communities in Kanara, e. g., the Halepaiks. These communities had devoted themselves to war as their primary occupation, and for that reason they also began to keep *Khetri* in their homes.

Near Canacona in Goa there is a family of Shenvis whose members go out into the neighbouring forest on every *Dusserah* day to hunt for wild boar. After the boar is killed it is brought home and sacrificed and a drop of its blood is touched to the forehead ¹⁵.

In the village of Aversa this sacrifice has survived in yet another form. On *Dusserah* day, the officiating priest, known as *gunga*, takes a strong needle (*daban*) and pierces the skin of the palm of a man's left hand. He leaves the needle in for some time before taking it out. This ceremony is called *kelshyak daban topchen* (piercing the barber with a needle). Why a barber is chosen in particular cannot be ascertained. The barber is a Konkani-speaking man and therefore patrilineal.

A similar ceremony takes place in the temple of *Bhagawati* at Ankola on *Dusserah* day. A strong needle is forced perpendicularly into the middle of the palm of a man's right hand and blood is taken out. The blood is poured on the stone outside the temple. Tradition says that human beings were formerly sacrificed on this stone.

¹³ The gourd and another vegetable called *phaglan* (ordo cucurbitaceae), have a peculiar significance for the Hindu in Kanara. The tradition is that no family should plant the seeds of these two vegetables, for that would be a sign that the family will become extinct. Even nowadays, the vines of these two vegetables are cut down immediately if they grow profusely, for this is an indication that there will surely be a death in the house. If according to tradition *kuvalo* (the gourd) is the sign of extinction, then it is correct to assume that this vegetable was chosen to represent the survival of human sacrifice. Though one may not sow the seeds of these two vegetables, a stray plant that one happens to find somewhere may be brought home and planted in the garden. If it grows profusely, however, it is cut down and thrown away.

¹⁴ *Khetri* literally means *Kshatri*, a warrior class. Thus, *Khetri* means "god of war".

¹⁵ So much importance is attached to the sacrifice in this family that if they do not succeed in killing a wild boar to offer in sacrifice, the whole succeeding year until the next *Dusserah* day will be an unfortunate one for the family.

These are some of the traces of ancient human sacrifices that have survived down to our own day. They are mostly found in temples that are used exclusively by patrilineal communities, both in Kanara and in Goa.

5. Human Sacrifices in Matrilineal Communities

In the region of the Gangavli River, possibly throughout the entire coastal tract of Kanara, human sacrifices also existed in matrilineal communities. They were not, however, *Dusserah* sacrifices.

The coastal tract of Kanara is a special type of land, in that it is ground from which the sea has receded. On this reclaimed land, called *Parashram Srasti*¹⁶, agricultural crops are grown. As the cultivated lands stood in the immediate vicinity of the sea, they were liable to be inundated by sea water. Moreover, many rivers and rivulets cross the district of Kanara, and owing to the heavy rainfall that is characteristic of this region, the rivers were also liable to overflow their banks during the rainy season.

To prevent such inundations, either from the sea or from the rivers, the lands on which crops were grown were protected by strong, elevated *bunds*¹⁷. This is a very peculiar characteristic of Kanara lands, one that can be observed even to this day. There are still vast stretches along the coast, called *gazni*¹⁸ lands, that are protected by large *bunds*. Despite this the sea does penetrate inland sometimes by breaking through the *bunds*.

These *bunds* exist along the entire coastal tract adjacent to the sea, in almost every village from Majali to Bhatkal.

Extreme care had to be taken in constructing these *bunds* to make them safe against the onslaught of sea water. They extend for great distances, and to preserve the whole *bund* intact along its entire length required a tremendous effort on the part of the villagers.

Where human efforts failed, the only course open to the villagers was to invoke the gods to protect the *bunds* and maintain them intact. This was done by offering human sacrifices¹⁹. Why human sacrifices in particular were offered for the preservation of the lands is difficult to say. Nor do we know whether human sacrifices were resorted to only after all other measures, such as prayer, etc., had failed. Tradition says only that human sacrifices were offered to the gods for the preservation of the *bunds*, and that it was only after the offering of such sacrifices that they were preserved intact.

There were different ways in which the sacrifices were conducted.

¹⁶ The legend of *Parasram* is that he ordered the sea to withdraw by sending an arrow from his bow. Thus the whole west coast of India between the Sahyadris and the sea is known as the *Parashram Srasti*, i. e., the land created by *Parasram*. *Sarashti* means creation.

¹⁷ A *bund* is a raised embankment, a strong wall raised by building up the soil so as to prevent the water from entering.

¹⁸ A *gazni* land is a land subject to inundations of salt water.

¹⁹ Cf. E. THURSTON, *Omens and Superstitions of Southern India* (London 1912). pp. 214-215.

In each village one or the other of the inhabitants voluntarily offered himself as the victim. He gave himself up for the good of all the villagers. This meritorious act entitled him to be known henceforth as *Bir* or *Vir* (hero). It also ensured that a stone be erected in his memory at the opening of the sea, or at some point where the *bund* was liable to give way.

One of these memorial stones, likewise called *Birs*, may be seen in the town of Karwar, by the side of the hill near the seashore. It is known as *Kodi Bir*. There is a clear passage, now built up by the municipality, which indicates where the sea water rushed through to the interior. At the very point where this passage opens out upon the sea stands *Kodi Bir* ²⁰, protecting the land against the encroachment of the waters. Although the passage is built up, sea water still inundates the area to some extent several times a year.

There are *Kodi Birs* in the villages of Binge, Arge, Chendiye, Amdalli, and Aversa. These villages are situated in that order as one goes south from Karwar along the coast.

In Belikeri, by the side of the hill, there are five such *Birs* overlooking the sea and protecting the vast cultivated plain which extends for several miles along the shore. The place where the water came in was by the side of this hill, and large *bunds* were probably erected here to protect the lands from the inundations of the sea. The *Birs* (the men in whose memory the stones were erected), by sacrificing themselves, preserved these *bunds* and made cultivation possible. They are held in great veneration even to this day ²¹.

Cocks are still sacrificed near these stones as a mark of veneration, and the *Birs* are still invoked to protect the *bunds* or to prevent any devastation by sea water. This is because there is still a belief that if the *Birs* are not properly venerated, there is likelihood of the sea encroaching upon the land by breaking through the *bunds* and inundating the whole tract.

The person who voluntarily offered himself as the victim was sacrificed in one of two different ways.

One method consisted in cutting his throat, pouring the blood out upon the *bund*, and burying the remains, body and head, right there on the *bund*.

The second method consisted in the following. A scale was erected near the head of the *bund*. A big stone was put on one side of the scale, and on the other the person intended for the sacrifice. That on which the human being stood was gradually let down into the water till it reached the bottom

²⁰ *Kodi* means opening. This *Bir*, standing at the opening of the sea, protects the *bund*. Cocks are still sacrificed to this *Bir*.

²¹ The following story is told about the *Birs* in this locality. Early in the Middle Ages some Maplahs came by sea to plunder the village. (A Maplah is an offspring of an Arab and a Hindu woman.) As the invaders were returning to their ships after looting the entire village, they noticed these five *Birs*. One of the *Birs* had a human face. The Maplahs threw stones at it and chipped off some pieces from it giving it an ugly appearance. But the *Bir* took revenge on these people, for when they reached their ship they found that everything, including men and ship, was turned into a black rock. This black rock is still visible in the sea, and both the disfigured *Bir* and the rock are still pointed out to visitors by the Belikeri people.

of the sea with its human burden. The man disappeared and never came up again, possibly because the weight of the stone held him down.

If no one volunteered for this noble task, instances are related of boys or older men being kidnapped and taken in the dead of night to be sacrificed on the *bunds*.

Some traditions about this practice are available.

In Hegde, in Kumta Taluka, there is a vast *gazni* land called *Mani-Katte* ²². This land was made fit for cultivation by constructing a large *bund*. To prevail upon the gods to preserve this land, a Havik Brahmin boy was kidnapped and brought to the *bund*, where he was sacrificed and buried in the *bund*. From that time the *bund* stood firm, and the land was cultivated without danger of inundation. Hence the whole tract is called *Mani-Katte* to this day.

Instances are also still narrated of little boys being kidnapped and sacrificed on the *bunds* in Honawar Taluka ²³.

Just when all this began cannot be stated with any degree of accuracy. Nor can it be definitely stated which communities were responsible for the work of constructing the *bunds*. This coastal tract was from the most ancient times known as *Haiva*. Attempts have been made by various writers ²⁴ to trace the derivation of this word, but the most probable view traces it back to *poiye*, the Tulu word for sand. *Poiye* became *Havye*, and later *Haive* or *Haiva*. If this interpretation is accepted, the logical inference is that the first communities that immigrated into this area were from Tuluva (South Kanara), and when they found that the habitable portion was only sandy seashore, they called it *Poiye*, or sandy land. It is on this assumption that the matrilineal communities may be said to have done all the gigantic work of reclaiming these lands from the sea by constructing the *bunds* ²⁵.

The names of the five *Birs* found at Belikeri are: Jadaru, Bedaru, Hire Honnappa, Holveattar, and Chali. These names are significant. *Hire Honnappa* means elder Honnappa (*hire* = elder). The name would appear to come from the Tulu. *Jadaru* may possibly mean one of the Jadas. Similarly *Bedaru* means one of the Bedas. Who these Jadas and Bedas are is unknown, but they must either have been the original inhabitants or the first settlers from Tuluva. The monuments must, therefore, date back to prehistoric times.

²² A young boy in a Havik Brahmin family is called *mani*. *Katte* means embankment, dike.

²³ Mr. B. S. Mavinkurve, a lawyer in Karwar, narrated the following incident to me. When he was a little boy he was taken to Honawar, the home of his parents. There he was invited to a dinner given in connection with a funeral ceremony. It was said that a young Shenvi boy had been kidnapped and offered in sacrifice on a *bund*. It is the custom in the community that each year, when memorial rites are conducted for the soul of the deceased, little boys of the age of the deceased are called in on the day of the ceremony and serve a dinner. He was invited for two years, after which, of course, he had grown older and was no longer of a suitable age.

²⁴ Cf. GOVIND PAI's *Haiva*. This is a Kanarese pamphlet giving some mythological anecdotes about *Haiva*. The word *Haiva* is first found in inscriptions in 990 A. D.

²⁵ Tuluva (South Kanara) is a land of matriliney.

The legend of *Parashram* does not go back beyond the 10th century A. D. It is, moreover, an invention of patrilineal communities, and probably originated at Sopara in Thana District. It is a northern legend and has gradually made its way down to Kanara. Accordingly, the patrilineal communities are definitely of a later age in Kanara and have nothing to do with the origin of the *bunds*. The latter were already in existence when these communities made their entrance into Kanara.

6. Human Sacrifices to Increase Fertility

After seeing to the preservation of the *bunds*, the next concern was the invocation of the gods for the granting of good crops. In Kanara, crops always depended on the monsoon. The better the monsoon, the better was the crop ; in fact, since the soil of Parashram Srasti was so sandy, it always required more than an ordinary monsoon.

In the Gangavli region this invocation of the gods for a good crop was from ancient times accomplished by celebrating a festival known as the *Bhandi* festival²⁶. It marks the inauguration of the agricultural season.

Just as human sacrifices were offered to beseech the gods to preserve the *bunds*, so likewise human sacrifices were offered on the *Bhandi* festival to implore the gods for good crops.

Tradition still has it that human beings were offered as sacrifices at the stones outside the temples of the goddess *Bhumi Devata*²⁷, where the *Bhandi* festivals were held. A survival of this human sacrifice of the *Bhandi* festival is found at the present day in what is known as *bali makkalu*²⁸. Certain persons are garlanded with red *pitkuli* flowers and their foreheads adorned with *cumcum*. The garlands are also put crosswise. They wear a small *dhoti* (loincloth) below the waist. These people are called *bali makkalu*, but they are not actually children ; they are aged men who belong to various matrilineal communities round about the Gangavli region.

The person so decorated fasts the whole day. He leaves his house with only some *palahar* (refreshments). Then he puts on his garments. When he is dressed he walks in front of the *kalas* to the accompaniment of some odd and frightful noises.

²⁶ This great festival immediately preceding the agricultural season is celebrated all through the Gangavli region. In some localities it is celebrated for twelve days. Rice is put in a brass pot and the top of the pot is richly decorated. This is called the *kalas*. At the *Bhandi* festival the *kalas* is worshipped by all the agriculturists. This is the most solemn festival of the year for the farming population. — If *Bhandi* is taken to be a Kannada word it means a cart. In Konkani the festival is called *Bhand*. The original meaning of the word, or what is implied by it, is a merry-go-round. On the last day of the festival the man who carries the *kalas* sits down on the merry-go-round with the *kalas* on his lap, and the whole merry-go-round makes one turn. This turning of the merry-go-round is the climax of the festival.

²⁷ Literally *bhumi* = earth ; *devata* = goddess. Hence, goddess of the earth.

²⁸ Literally *bali* = sacrifice ; *makkalu* = children. The term means children for sacrifice.

In Aversa, these people dress early in the morning, near the temple of *Bidi Bir*, then they run in all directions making strange noises. After running about like this, they take their station near the *kalas*, and when the *kalas* begins to move they run in front of it. In Ankola, they start out from the *Devti* temple²⁹ in front of the *kalas*, then they run about in all directions, appearing again in front of the *kalas* when it halts at the *Bandhi katta*³⁰. After the *kalas* has been taken on its course of the merry-go-round the people disperse to their homes.

On the following day of the *Bhandi* festival, the cock sacrifice is performed. The heads of the cocks that are sacrificed on this occasion are given to the *bali makkalu*.

In olden times these persons may have been intended as sacrificial victims for the purpose of obtaining good crops during the ensuing rainy season. The very name *bali makkalu* suggests that this was the intent, and the sacrifice was to be carried out on the day of the principal agricultural festival immediately preceding the agricultural season. Even now, as they bear their garlands of *pitkuli* flowers, they appear terror-stricken and as though waiting to be sacrificed.

The *Bandhi* festival is the greatest solemnity of the matrilineal communities, and all these communities observe it in the most magnificent style throughout the Gangavli region. The Nadore, the Halepaik, the Ager, the Mahar, and the Halakki vie with one another to make it a success.

Besides the matrilineal peoples, certain patrilineal communities that took to agriculture after abandoning war also offered human sacrifices on the day of the *Bhandi* festival. This can be seen from what is done in the Komarpant community.

In Binge, a village near Karwar, there is a Komarpant family known as Patdars. There is a tradition in the family that one member of it was offered in sacrifice each year at the *Bhandi* festival. How long this practice continued cannot be said. But even at the present day, one member draws seven drops of blood from seven cuts made with a razor on his own body and delivers this at the stone of sacrifice known as *kambe nas*. The tradition is that after a number of years only one male member survived in the family. When his turn came to be sacrificed, he made his escape into the nearby jungle and disappeared from view. He was found later, but the time for the sacrifice had already passed, so from that year on only a little blood was scattered instead of offering a human sacrifice.

In Amdalli, a Komarpant family used to offer one member each year as a human sacrifice, at the stone of *Bali Bir*.

It is clear, therefore, that human sacrifices were in vogue among matrilineal communities all along the coastal tract of Kanara. They were

²⁹ The temple of *Bhumi Devata*. *Devti* is a shortened form of the name of the goddess.

³⁰ This is the stone platform on which the person who carries the *kalas* halts, with the *kalas* on his head.

offered for two purposes, namely, to preserve the *bunds* or embankments, and to invoke the gods for a good crop in the coming season. The agricultural lands of Kanara are mainly reclaimed from the sea, and in this process of reclamation human sacrifices played an important part. The reclamation was principally the work of matrilineal communities that emigrated into Haiva (North Kanara) from Tuluva (South Kanara).

The totemists were not involved in these sacrifices. Nor is there any tradition connecting the totemists with human sacrifices. The reason is clear. The totemists were residents of jungle and hill regions, where they cultivated *ragi*³¹. They did not reside along the coastal strip where paddy is grown. Hence they were not concerned with the construction of *bunds* or other embankments.

7. Human Sacrifices in Other Communities

In this region there are two other communities which are said to be addicted to the practice of human sacrifices. Both these communities are immigrants into Kanara. The sacrifices are performed, not by cutting off the head, but by administering poison. These people believe that they must poison and kill at least one person each year.

The first of these is a Karadha Brahmin community³². These are Brahmins who came from outside Kanara and became the first *pujaris* in Kanara. They are still *pujaris* in some of the oldest temples that ascribe their origin to Goa. This may suggest that they emigrated from Goa for the purpose of being *pujaris* in such temples.

There is a saying in this community that goes: *Kela thus zala mas* (I intended it for you but it came back on me.) The story goes thus: These Karadhas have a practice of poisoning the son-in-law. (I cannot say what the purpose is; possibly to enrich the daughter.) The poison is administered in the food, which is served on the ground. The son-in-law will be somehow induced, without his knowledge, to sit at a prearranged place. The food that is placed before him has already been poisoned. Now, one day it happened that the place intended for the son-in-law was occupied by the son himself. The one who served the meal was aghast; he could not openly ask the son to sit elsewhere. Finally, the woman who had put poison in the food exclaimed: I intended it for you, viz., my son-in-law, but it came back on me, i. e., on my own son.

It is said that the son-in-law is poisoned so that his ghost may protect the daughter after his death.

The other community in question are the Havik Brahmins³³. The poison-

³¹ *Ragi* = *Eusine coracana*, Roxb. — *Cynosurus coracanus*, Lin. (ordo gramineae).

³² Cf. E. BALFOUR, *The Cyclopedia of India and of Eastern and Southern Asia*, 3rd edition, 1885. Vol. 3, p. 480. — W. CROOKE, *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India* (Allahabad, 1894), p. 296. — J. M. BATTACHARYA, *Hindu Castes and Sects* (Calcutta, 1896), pp. 86-87.

³³ The existence of human sacrifice in this community is a subject which has been treated in printed literature before. The latest work that speaks of such practices was

ing of human beings was prevalent over a larger part of this area in ancient times, but it is gradually dying out and is now found only among a limited number of families in a few localities. The custom consists in poisoning one person each year. If this is not done annually, tradition says that the family will not prosper.

The poison is generally extracted from bloodsuckers and lizards, and is kept in the house ³⁴. When an opportunity arises it is administered in the food. Such food is served only by widows.

In some places the poison is applied to one side of a knife and administered in a jack fruit. The fruit is cut with the knife that has been poisoned on one side, and that part of the fruit which came in contact with the poison is given to the intended victim.

Two instances of such poisoning were related to me by my informants. They were traders from Karwar who deal in *pan* and *supari* and generally go to Kumta for their purchases. One of them told me of the following two incidents.

A Havik husband and his wife set out from their house with a group of labourers to work in the garden. While they were away, their daughter and son-in-law arrived at the house and found it vacant. The daughter naturally opened the door and entered the house; she found some liquid prepared and standing there which she took to be tea. Seeing that her husband was tired and needed refreshment, she took a quantity of the liquid and gave it to him to drink. After a time the parents returned to the house, only to find that a quantity of the poison had been administered. They were greatly distressed at this, and tried to find a cure for the poison. But though they spent a total of Rs. 2000, the man finally succumbed.

The other incident is sadder still. A beautiful young Havik girl, about ten years old, visited the house of a neighbouring Havik. The girl was somehow given a heavy dose of poison and immediately began to have an attack of vertigo. Her parents were sent for and suspected poisoning as soon as they saw her. They consulted their god and were assured that the girl had been poisoned. Antidotes were administered at once, but what the outcome was I never learned.

Death does not follow immediately after taking Havik poison. The poison acts slowly and it sometimes takes as long as six months for a person to die. The death is a lingering one, and the person suffers much ³⁵.

The custom of administering poison to one person once each year is so deep-rooted and is followed so strictly, that if no outsider is available the son-in-law is made the victim as a last resort.

written by Mr. V. G. BHAT, M. A., and is titled *Jeevana Chitragalu*. It is written in Kannada in story form, and was published by PUI NAKUTI GRANTHA MALE, Gokarn. This book first appeared in 1948, and went through three editions in three years.

³⁴ I am told that it is kept in small vials in the house, and just a few drops are removed from this when an opportunity arises.

³⁵ Instances have come to my attention in which various people who were themselves the victims of such poisoning have told about it. Many have also recovered, after a long drawn-out illness.

The prevalence of this custom and the fact that most other communities know about it puts visitors on their guard. They have also discovered the remedies to counteract it. When the poison is administered, no salt is put in the food. But the visitor who eats there always takes along a little salt and sprinkles it on his food before eating. If the food is poisoned it turns yellow, a sure indication that it must not be eaten.

Whatever the tradition or belief that the custom is for the well-being of the family, the fact is that there has been no prosperity at all in those families that are addicted to it. Most such families are dying out ³⁶ and only a few can now be found in the entire community. But the custom is still there.

It may be said here that both these communities, Haviks and Karadhas, are not indigenous to Kanara. The Haviks can be traced to the east coast ; the Karadhas are from the Deccan.

The question naturally arises : Why do these communities resort to poisoning ? The answer may be that they are afraid of the detection and prosecution that would ensue from overt killing. Or it may be that as Brahmins they are averse to slaughtering anyone. They are also averse to shedding blood of any kind ³⁷.

8. Human Sacrifices for Other Reasons

There is yet another kind of human sacrifice in Kanara, and traces of it can still be found. Human beings were sacrificed for the success of various human enterprises.

The origin of the famous Alya Santana law of South Kanara (Tuluva) can be traced to an incident involving human sacrifice. A Tulu navigator fitted out an overseas expedition, but when it was time to leave, the vessels would not move out to sea. When the gods were consulted, they revealed that a human sacrifice, preferably the son of the man who owned the vessels, must be offered before the vessels could move. When the owner asked his wife for the boy, she refused to give him up. But his sister then presented her own son, and the boy was taken off to be sacrificed. The god was satisfied, however, that only two of the boy's fingers be cut off and the blood shed. The boy was then sent back to his mother and the vessels moved out to sea. The owner transferred the inheritance of his property from his own son to his sister's son. That is why, according to the Alya Santana law, the inheritance goes to the sister's son.

Though this is said to be the origin of the law, there are many other legends in North and South Kanara that human sacrifices were offered for the success of naval and commercial expeditions.

³⁶ It is significant that of all the communities of Kanara, the only one that decreases in numbers, census after census, according to the records of the past fifty years, is the Havik community. It is a very industrious community, perhaps the most industrious in the district, yet its numbers are consistently on the decline.

³⁷ Cf. R. HEINE-GELDERN, *Kopffjagd und Menschenopfer in Assam und Burma. Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien* (Wien) 47. 1917. p. 55.

When long bridges were built, if some span did not stand rigid, human sacrifices were offered so that the gods would order the span to hold fast and give no further trouble³⁸.

The most curious of all is the report that human sacrifices were offered in order that a family who had no male children might obtain one.

9. Conclusion

In the historic region of the Gangavli River, various types of human sacrifices once existed. Though these sacrifices are not in existence at the present day, the lively tradition still extant in different localities, as well as the *Birs* and stones that are still pointed out, strongly indicate the one-time existence of human sacrifices in this region.

These sacrifices were performed in both patrilineal and matrilineal communities. The earliest cultivators of the lands along the coast of North Kanara (Haiva) were evidently immigrants from Tuluva (South Kanara). This has been proved on both historical and anthropological grounds. Therefore it can be said with a fair amount of certainty that the earliest cultivators were matrilineal communities, and that these communities resorted to human sacrifices. Even at the present day it is only the matrilineal communities that venerate the *Kodi Birs* and put on such performances as the *bali makkalu* at the *Bhandi* festival.

The *Dusserah* sacrifice was introduced by the patrilineal communities, after their advent in Kanara, probably about the 10th century A. D. War was their birthright. They fought their way into the distant parts of India, and finally settled in Kanara. It may be that after settling down, the fire and lust for war cooled off and consequently human sacrifices gradually gave way to the cutting of the gourd.

The only question that remains is : What was the idea in back of these human sacrifices ? Was man sacrificed because he was a being superior to the animal ? Or were the gods believed to demand a human sacrifice for that reason rather than something of lesser value ?

³⁸ I have heard of instances of such human sacrifices at the bridges. The best known story is that of the Shidlgunji bridge in Yellapur. It is said that certain spans were always being washed away by the river in spite of the greatest care being taken in their construction. After a man was sacrificed at one of the spans, the bridge withstood the floods from that time on.

Os ritos fúnebres entre as tribos do Uaupés (Amazonas)

Por Pe. ALCIONILIO BRÜZZI ALVES DA SILVA, Salesiano

Sumário :

- I. Chôro-elegia
- II. Sepultamento
- III. Festa fúnebre

As tribos que habitam as margens do grande rio Uaupés (com 850 Km de comprimento e até 3 Km de largura) e seus dois principais afluentes o Tiquié e o Papuri, pertencem a duas famílias linguísticas diversas que designamos pelo nome da tribo principal de cada grupo, a saber :

1º A Família Linguística tucano — compreende as seguintes tribos : 1º Tucano, 2º Pirá-tapúia, 3º Dessana, 4º Suriana, 5º Jurití, 6º Cubeuana, 7º Uanana, 8º Arapaço, 9º Mirití, 10º Tuiuca, 11º Bará, 12º Carapanã, 13º Iepá-maxsã, 14º Hanenã (ou Panenuá), 15º Edúria, 16º Páboa (ou Tatú-tapúia), residindo estas quatro últimas propriamente nos igarapés ou pequenos afluentes das cabeceiras do Papuri e Tiquié.

2º A Família tariana — compreende as tribos. 1º Tariana e 2º Cuman-dene, que são os dois únicos representantes do grupo Aruaque no trecho brasileiro do Uaupés.

Admitem essas tribos que o homem é composto de dois elementos : o corpo (*uaxpö*) et alma (*héripõra*). *uaxpö* e *héripõra* são termos, como outros que aparecerão neste estudo, da Língua Tucano, que é o idioma da tribo principal e que vai suplantando os outros idiomas, de sorte que as tribos Mirití, Arapaço e Cumandene hoje falam exclusivamente o Tucano.

Todo homem é, por natureza, imortal, pensam os indígenas dessas tribos. Porém, por ação maléfica de algum inimigo, sobrevém a morte, *uerinsé*, ou separação dos dois elementos. O corpo será sepultado e aos poucos se reduzirá ao nada. Nem admitem uma futura ressurreição. Quanto à alma, essa continuará, no além, outra vida semelhante a que se leva aqui na terra. Continua a caçar, pescar, comer, beber, e até, afirmam alguns, pode ter filhos na outra vida, embora não saibam explicar como, nem de qual natureza sejam esses filhos.

Há um culto social com grande força vinculativa dos elementos da tribo. São três os elementos desse culto público social : o rito do *poosé* (ou oferta dos frutos ou do peixe), o rito pubertário e o rito fúnebre.

O Rito fúnebre consta, por sua vez, de três elementos, a saber : o choro-elegia, o sepultamento e a festa fúnebre.

I. Choro-elegia

Como era de esperar-se, é bem fraca a vida sentimental desses indígenas. Não há particulares manifestações de amor, de amizade, e muito menos, de ciúmes. No caso dos filhinhos pequenos percebe-se na mãe um pesar pela doença e ansiosa preocupação pela cura. Quanto aos outros, é impressionante a indiferença com que o índio vê outro índio sofrer, seja embora seu irmão, pai ou mãe.

Talvez num canto da maloca (a grande habitação coletiva) jaz um pobre doente em estado grave, e sem se preocupar com ele os habitantes da maloca continuam sua vida ordinária, ou se entregam a grandes orgias que talvez venham aumentar os sofrimentos do doente. Talvez nem se dêem cuidado de providenciar-lhe remédio, ou sequer a alimentação. Quiçá o pajé (feiticeiro-curandeiro) se pronunciou sobre o caso, dizendo-o fatal. Nessa hipótese, os parentes se julgam dispensados de dar ao doente comida ou bebida « porque vai morrer mesmo ».

O próprio doente, num raro exemplo de estoicismo, sofrendo quiçá as dores mais cruciantes, e o rumor da maloca, sem um gemido, sem uma queixa, talvez seja ele mesmo quem recusará a alimentação, se alguém pensar em trazer-lha.

No entanto, quando os habitantes da maloca se derem conta da morte do doente, prorrompem em clamoroso pranto. É a lamentação da tribo pelo membro que desapareceu. Pode dar-se que, no entusiasmo de uma festa, não perceberam o falecimento ; então o choro virá com algumas horas de atraso. Ou, vice-versa, houve engano, ainda não faleceu, e o choro antecipa (e acelera ?) o falecimento.

Cumprе distinguir no choro-elegiaco os elementos espontâneos, os esconjuros e a elegia propriamente dita.

1º Como elementos espontâneos, recordamos as lágrimas que correm abundantes, os gritos, as invocações frequentes do defunto : *iö-paxcö* (meu pai), repetirá muitas vezes o filho ; uma mãe dirá : *iö-maxcön* (meu filho) ; uma viuva : *iö-pörá paxcö* (pai dos meus filhos).

Como já se pode prever, as mulheres são mais expansivas e abundantes em lágrimas e gritos. Muitas vezes abaixam a cabeça, de sorte que os cabelos caem-lhe pelo rosto e com freqüência os impelem para trás e com o dedo indicador direito recolhem as lágrimas e as sacodem para o lado.

2º Como sempre supõem que a morte foi provocada por algum inimigo, não faltam as maldições e esconjuros contre esse inimigo. Temos visto também acompanhar essas maldições com gestos longos, da cabeça ao longo do corpo do defunto, como indicando que o *dohassé* (malefício) que causou a que a morte saía do corpo e recaía sobre o causador da morte.

Essas lamentações muitas vezes são desordenadas, cada pessoa por sua conta. Postam-se elas sentadas em banquinhos ou de cócoras ao lado do cadáver; ou estarão espalhadas pelos cantos da maloca. Alguns, enquanto executam essas lamentações ou esconjuros, vão com um pauzinho ou mesmo com o dedo riscando traços paralelos, como se estivessem distraíndo-se. Temos visto uma mãe que, ao prantear o finado *tuxáua* (*viógö* como se diz em Tucano ou *tuxáua* é o chefe local) de Parí-cachoeira (no Rio Papurí, aos 5 de julho de 1954) procurava distrair a sua criancinha de meses, cedendo-lhe depois o pauzinho com o qual a criança pôs-se também a traçar no chão riscos paralelos, como vira sua mãe fazer.

Às vezes a alentação se dá coletiva e ordenadamente; um grupo de mulheres (e parece que é uma pratica exclusiva das mulheres, as quais, por isso se denominam *uxtiná*, i. e. carpideiras, choradeiras) de pé ou mesmo de cócoras dispõem-se em círculo e avizinham as cabeças até se tocarem, enquanto uma delas procura abraçar as outras pelas nucas. A principal carpideira dirige o choro, proferindo rapidamente seus esconjuros e pragas, num tom característico, com a participação das outras que vão repetindo as palavras finais, e por fim tôdas se desabafam em ruidoso pranto.

3º Um elemento importante da lamentação do morto, é a elegia, de caráter panegírico. É essencialmente um elogio do defunto, recordando suas boas qualidades, seus trabalhos e suas façanhas. Esse elogio póstumo será como o pranto, intercalado de freqüentes e numerosas invocações do findo. É um recitativo com uma melodia característica, a saber modulação constante da voz que passa de notas bem graves às mais agudas, num ritmo seu tanto livre.

A elegia é um gênero literário em que a fantasia do panegirista tem campo para seu talento. Podem aparecer composições belas e até com apreciável lirismo, como a que daremos abaixo. Muitas vezes, porém, são « frases feitas » que a carpideira terá repetida em tantas outras ocasiões. Ouvem-se dessas elegias, quer quando as carpideiras choram por sua conta, quer quando o fazem em grupo. Neste caso o grupo todo canta também a elegia, ou repetirá apenas frases, como estribilhos entremeados aos versos que vai cantando a carpideira principal.

Em certos momentos não só as lágrimas abundantes, mas também a entoação da voz e a expressão do rosto revelam uma emoção viva de quem chora. Em outros momentos, ao invés, aquela mesma pessoa dá-nos a impressão de quem declama algo de cor, sem lhe atender o sentido, sem se emocionar.

O pranto pode durar longas horas, não só porque se sucedem os lamentantes, como, numa prova de admirável resistência, a mesma pessoa prossegue, com pequenos intervalos de descanso, para retomar em seguida as lamentações, até que por fim emitirá apenas roucas invocações do morto.

Pode, outrossim, durar poucos minutos, para, numa passagem chocante, voltar tudo ao normal, como se nada houvesse acontecido. Talvez o desenlace se deu no princípio da noite. Então as circunstâncias, após o choro rumoroso, passarão as horas restantes da noite em alegre conversação, talvez mesmo com descompostas gargalhadas. Pois um traço característico da psique indígena e o bom-humor, a alegria e a facilidade de soltar sonoras e típicas gargalhadas.

A viúva do Tuxaua de Pari-cachoeira, de pois de prantear por uns 20 minutos o marido, com evidentes sinais de mágoa, recolheu três pauzinhos roliços (que tomara na mão ao iniciar seu choro, e mais tarde depusera junto do cadáver) e foi atender ao *mingau* (sopa rala de farinha de mandioca) que deixara esquentando num pequeno fogo a uns três metros de distância. Aí com imcompreensível calma, ou mesmo indiferença, pôs-se a ativar o fogo, a conversar com outra mulher e por fim a tomar o seu *mingau*.

Quiçá se renovem ainda depois de meses, cenas do pranto. Quando, por exemplo, um parente que morava distante vem visitar a viúva, ao se encontrarem, põe-lhe esta as mãos nos ombros e prorrompe em lágrimas, gritos, imprecações e elogios do finado, como por ocasião da morte. E o visitante simultaneamente participa com ela da lamentação. Dura, porém, êste desabafo poucos minutos, e entregam-se logo a animada e alegre conversa.

Eis um belo exemplo de uma elegia que nos foi fornecida pelo Missionário Pe. João Marchesi, da Missão Salesiana de Iauareté, sobre o rio Uaupés :

Paxcó uxtigo

a mãe que chora

Iö-maxcön, iö-maxcön, iö-maxcön!

ó meu filho, meu filho, meu filho!

Deroégo iöö döxporó uerintítohati mλλλλ ?

porque eu antes não morri de ti ?

Mλλλλ añubuxtiágö, tuxtuágö nintohapö

tu muito belo (bom), forte eras

Mλλλλ iö-iúkese, iö-ecatisé, iö-maisémena

tu minha esperança, minha alegria, meu amor (eras).

Mλλλλ diapoá-ré, iöö ñansomé, mλλλλ buhiséré

teu rosto, eu não verei, teu sorriso

Mλλλλ böxsésé-ré töosomé!

tua voz não ouvirei !

Deró Mλλλλ-marisémëra até nλλxkλm-pö, até diá-pö ?

como sem ti (viverei) nestas matas nestes rios ?

Até uii-pö ñambuxtiasémëra caxti maxsínsari ?

nesta casa tão triste (como) poderéi viver ?

Mλλλλ maigö oxcó-ré, pexcáme-re iöö-ré axpoiügö.

tu carinhoso agua, fogo para mim aprontavas.

Mλλλλ-paxcó uerinsé-ré nλxcantisé-re darétohapa.

de teu pai a morte bem leve tornaste-me.

Mλλλλ iöö- re uai-ré diá-pöré oögö,

tu para mim peixe do rio trazias,

Mλλλλ nλλxkλm-pö iuxkediká-ré oögö.

tu da mata fruto trazias.

Mλλλλ-marisémëra ñeené ueébosari ?

sem ti que cousa farei eu (agora) ?

amancori-nanxkam uxtigo, möön-mëra maxsampé-pö sooséré
 cada dia chorar, contigo no sepulcro cedo descansar
iö-maxcön, iö-maxcön, iö-maxcön!
 ó meu filho, meu filho, meu filho!

II. Sepultamento

Nota-se certa ansiedade em sepultar o defunto.

Todo cadáver constitui uma vista desagradável, porque lembra a morte ; por isso, talvez, procurem logo desembaraçar-se dêle, mesmo quando não há outros motivos para tal (decomposição, perigo de contágio, etc.). Nenhum medo, porém, manifestam do defunto, como não há ritos de purificação.

Não são raros os casos em que o doente, ainda vivo, ouve a notícia que lhe vão preparar uma cova. Ou mesmo que assista a sua preparação, porque conforme os costumes antigos, o sepultamento se realiza dentro da maloca.

As colunas que sustentam o travamento e a cobertura da grande habitação coletiva, quase sempre a dividem internamente em cinco naves. Nas duas laterais, ao longo do beiral, estão os apartamentos de cada família, onde armam suas redes e guardam suas alfaias. As três naves centrais constituem espaço livre para os trabalhos, as conversas, as visitas e as festas. Nessa parte central da maloca é que também enterram os cadáveres.

Naturalmente não dispondo de enxadas nem enxadões, a cova se fazia com pau em ponta, e êste instrumento não lhes permitia senão abrir uma cova muito superficial.

Foi vista uma mãe forrar uma pequena cova com folhas de bananeira, e depois de aí depositar o cadaverzinho de sua criança, recobrir com outras folhas de bananeira e pequena camada de terra, pisando logo por cima, afim de comprimir bem, porque a cova era demasiado rasa.

O sepultamento é sempre definitivo.

Afirma ALFREDO RUSSEL WALLACE que « Os Tarianos e Tucanos, bem como algumas outras tribos, cerca de um mês após o funeral desenterram o cadáver que já está em adiantadíssimo estado de decomposição e põem-no em uma grande panela ou forno sôbre o fogo, até que se lhe extingam as partes moles, o que se faz com o fétido mais horrível, ficando, por fim, apenas os ossos carbonizados, que são imediatamente triturados e reduzidos a pó. Êste pó em seguida, é colocado em vários cochos (cubas ou tinas, feitos de madeira) enormes, cheios de *caxiri*. O grupo presente, então bebe o *caxiri*, até acabar-se a última gota. Eles crêem, assim procedendo, que as virtudes do morte se transmitem a todos os que ingeriram esta bebida » (Viagens pelo Amazonas e Rio Negro — Coleção Brasileira — p. 638). É costume que se encontra entre outras tribos da América e mesmo do Amazonas, conforme as informações dos antigos exploradores, por exemplo os Uarequena do Issana e Xié, os Xomana do Japurá (Cf. « Roteiro » do Pe. JOSÉ MONTEIRO DE NORONHA, Nº 122). Entre as tribos Tucano e Tariana, porém, menhum vestígio encontramos dêsses costumes.

Os índios do Uaupés são possuidores dos segredos de uma cerâmica bem perfeita. Fabricam grandes talhas para a preparação de suas bebidas (*pêru*, em língua tucano). Não usam, no entanto, vasos fúnebres ou *igassabas* para o sepultamento, nem há indícios que jamais o tenham usado.

O processo tradicional é o *iuxcösö-coró*, ou canoa-esqui. Cumpre relevar que nessa região amazônica, os cursos d'água são os únicos meios de comunicação, e o peixe um alimento principal. Fácil é de compreender-se que o índio passa grande parte da vida dentro da sua canoa, entretendo-se na pescaria ou em longas e freqüentes viagens de passeio. É certo que, de

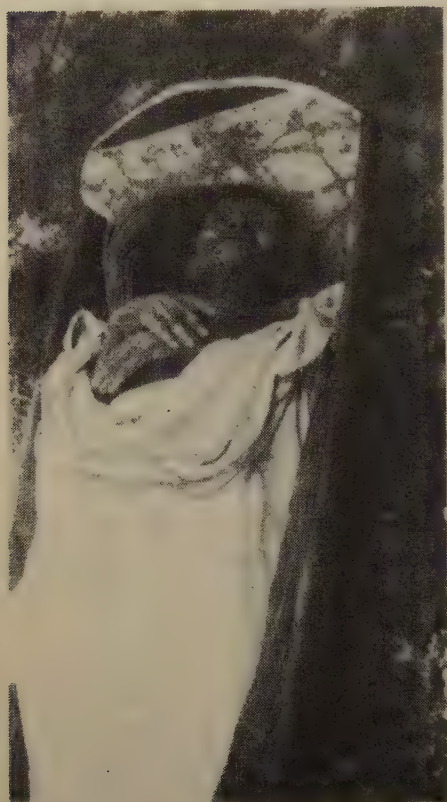
regra, todos os dias e durante muitas horas por dia ele estará na sua canoa. Talvez esta sua velha canoa será o seu último leito; ou alguma outra arranjada para essa finalidade.

Serra-se a canoa em duas partes. Sobre a primeira repousará o cadáver, junto ao qual se deposita o arco, flexa, rede e parte dos objetos de uso pessoal do morto. O restante da sua alfaia ficará qual herança à família, como a simbolizar e entreter as relações entre o morto e os seus sobreviventes. Não se esquecem de pôr ao lado do cadáver uma cúia com um pouco de farinha, e um pedaço de panela com algumas brasas acesas (hoje alguns palitos de fósforo). É uma manifestação da crença de que a alma, *héripōra*, levará, no além, uma vida semelhante à presente, onde se diverte na caça, pesca, toma alimentos, sente frio, etc. Declaram positivamente que ela vai para uma região fria.

A segunda metade servirá para recobrir o cadáver, amarrando-se com apertadas cordas as duas partes.

A cova não obedece a nenhuma orientação obrigatória. Será sempre naquela parte central e livre da maloca onde passou longas horas ocupado a tecer suas redes ou cestos de pescas, a preparar enfeites de danças, as alegres horas de amena conversa com seus irmãos de tribo ou com visitantes estranhos, as rumorosas horas das suas freqüentes festas, as noitadas de orgia.

Ao depôr o esqui na rasa excavação que servirá de cova, renova-se o clamoroso choro. Todos os presentes lançarão seus punhados de terra até que se encha a cavidade. O pisar indiferente dos transeuntes acabará em breve, por nivelar o terreno e nada indicará que ali foi sepultado alguém. Não só não se observa, mas nem sequer é verossímil o que informa WALLACE (Viagens pelo Amazonas e Rio Negro, p. 637): « Em algumas das maiores



casas há, às vezes, mais de cem sepulturas, e quando as casas se tornam pequenas, e já estão cheias, fazem-se então as sepulturas foras ». Não é verossímil repetimos. Trata-se de péquenos grupos humanos que muito raramente superam uma centena de pessoas, portanto não haverá regularmente nem meia duzia de óbitos por ano. Além disso o clima e a umidade provocarão rápido desfazer-se dos restos mortais. E, ademais, não fica sinal algum denunciador das sepulturas.

III. Festa fúnebre

Pouco tempo depois do sepultamento realiza-se na maloca uma festa fúnebre. Será talvez em a noite imediata à morte, ou dentro de um mês conforme o tempo necessário para os preparativos, convite e fabrico das bebidas.

Talvez o costume desta festa tenha induzido WALLACE a atribuir aos Tucano e Tariana a prática da cremação de os ossos e a haustão das cinzas com a bebida, pois, como todas as festas indígenas, são também estas entre-meadas e acompanhadas de abundantes beberragens.

As danças e cantos são, porém, os tradicionais, nem consta que haja especial recordação do morto. Como também não há sinal nenhum exterior de luto, passageiro ou duradouro, nem de pinturas, nem de enfeites.

Talvez entre os participantes da festa esteja a pessoa que o pajé, por meio de suas praticas mágicas, descobriu e denunciou como causador da morte. Convidam-no com o propósito de, na exaltação alcoólica (é a ocasião ordinária das « vindictas ») vingarem-se da morte do « irmão ».

Em berrante contradição com tão grande união do grupo em vida, verificam-se dois fatos: não se notam vestígios de comemoração coletiva dos mortos; apenas esta festa, logo após a morte, na qual não há, como dissemos acenos ao morto.

O segundo fato é a crença de que a alma, pode transformar-se em *uaxtím*, i. e. em espírito isolado da matéria, e que pode assustá-los e até prejudicá-los.

Havia há 30 ou 40 anos atrás na tribo Tariana, um costume que hoje só vigora entre os Uanana e Cubeuana do alto Uaupés, a dança das máscaras nesta festa fúnebre. Pelo exclusivo emprego da máscara em tal circunstância, denomina-se *iacocó suti*, isto é veste de lágrimas. Um informante Tariana que sabia o português o denominou o « chôro grande ».

A máscara assemelha-se a uma túnica feita com o liber ou entrecasca da árvore denominada *tururi* (família das esterculiáceas.) Escolhido o tronco que lhes parece conveniente, vão com grande paciência e habilidade, batendo com um macete de madeira toda a casca. A parte lenhosa da casca vai saltando fora e desprendendo-se do tronco a embira ou liber de côr branco. Retira-se assim um envoltório, como uma manga de roupa, porém muito mais larga. A túnica cobrirá o dançante da cabeça até a altura dos joelhos. A parte inferior será esgarçada como uma larga franja de seus 30 ou 40 cm. A parte superior se amarra de diversas maneiras, conforme o simbolismo da máscara. Representará a borboleta, uma ave, ou um animal; donde também a diversidade de nomes que terá, e de pinturas. Estas são feitas ordinariamente com um pó

vermelho obtido do arbusto dito *carajurú* (em tucano *önoñá*) família das bignoniáceas.

Adaptam-se a essa túnica duas mangas por onde o dançante enfia os braços, e aplicam-lhe dois pequenos orifícios na altura dos olhos, a fim de possibilitar-lhe a visão.

É sem dúvida um costume totêmico, do qual, porém, hoje ignoram o verdadeiro sentido.

Parece oportuno, neste ponto, transcrever o funeral de um tuxaua que o primeiro Superior da Missão Salesiana pôde assistir entre os Tariana de Lauareté (rio Uaupés) aos 14 de novembro de 1918:

« Uma cena pitoresca. Todos os homens armados de lanças e bastões. Em grupo cerrado dirigiram-se à pequena praça da maloca (isto é daquela grande barraca principal) e após diversas evoluções, a passo ou de corrida, entraram na maloca. Numerosa falange de mulheres já aí ocupavam a parte central. Tinham os cabelos soltos, choravam e gritavam. Os guerreiros alinharam-se em longa fila, estando a princípio de pé, em seguida sentados sôbre os calcanhares, começaram também êles seu pranto e lamentos.

De chofre levantam-se todos e começam a falar em voz alta, cada qual no próprio dialeto, dirigindo a palavra a si mesmos num solilóquio teatral. Descantam o valor do herói extinto, dirigem graves queixas pela sua perda inesperada e lançam impropérios e ameaças contra aquêles que foram causa da sua morte...

As suas palavras de dor, de indignação e ameaça eram acompanhadas de gesticulação nervosa e de contínuas mudanças de fisionomia: ora nobres, ora lacrimosos, ora ameaçadores. Terminou a primeira cena com assobios e bater de mãos.

Neste ínterim avançaram muitas personagens vestidas bizzaramente, como mascarados. Eram homens que trajavam uma espécie de túnica ou camisolão feito com a casca do *tururí*. Do tronco porosíssimo desta árvore, depois de bem banhado e batido, extraem o cortex inteiro. Cozendo-o dão-lhe forma de uma túnica ou camisolão, ultrapassando de muito a cabeça, na parte superior, e alargando-se em forma arredondada na parte inferior, com o auxílio de um aro circular. Pintam-se de variadas côres, imitando, na parte correspondente ao rosto a figura ou bico de uma ave, por exemplo, a de um urubú de uma coruja, gavião, tucano, etc.

Os que vestiam essas túnicas, caminhando sozinhos, ou dois a dois, emitem sons e gritos, procurando imitar a ave que representam. O urubú por exemplo, grita: *uaiuré, uaiuré*; a coruja, *cucúreua, cucúreua*, etc.

Quem representa a borboleta corre um pouca à direita e depois à esquerda para imitá-la no vôo.

E que vem fazer estas aves? Vêm participar do luto geral pela morte do tuxáua das suas florestas.

As mulheres e demais parentes do defunto repetem, entre outros, estes lamentos: « *paí, paí, paí, cané mandé, munquetá*? ó pai, ó pai, ó pai! onde encontraremos outro pai? »

Estas cenas lacrimosas, estas declamações, êstes movimentos, êstes gritos

sucedem-se com poucas e breves interrupções, de sorte a não permitir silêncio ou descanso. Os que não tomam parte ativa na cerimônia, permanecem sentados ou de pé aos lados, silenciosos ou soluçando, os homens de um lado e as mulheres do outro, de modo que a maloca apresenta uma cena semelhante à descrita pelo nosso Alighieri :

Parole di dolore, accenti d'ira,
Voci alte e fiocche e suon de man con elle,
Facevan um tumulto, in qual s'aggira
Sempre in quell'aria tenebrosa...

Ninguém pode provar comida durante êsse tempo, porém a todos é servido com superabundância o *caxiri* e o *caxpi* (*caxiri* é termo da lingua geral ou nheengatú para indicar as bebidas indígenas em geral; *caxpi* é palavra da lingua tucano e indica uma bebida violentamente excitante).

Esta cerimônia fúnebre começou às 10 horas da manhã e continuou todo o dia e a noite inteira. Ao surgir da aurora foram queimadas as armas e tudo o que pertencera ao defunto. Depois retiraram-se todos, deixando sozinho na maloca o primogênito, que se torna, por direito de sucessão, o novo tuxáua do lugar.

E a 29, desse mesmo mês e ano, encontrou na maloca dos Uanana, em Tainha (alto Uaupés), mais de 400 índios reudinos para uma função fúnebre. Notou dois particulares mais do que em Lauareté: « os representantes dos pássaros em vez de dar simplesmente passos à frente e para trás, subiam, cantando, por duas grossas cordas presas às traves da maloca. A imitação era mais perfeita. Além das aves, vi representados aqui também outros animais, como a onça e o chamado « bicho-preguiça ».

The Economic Life of the Dorobo

By G. W. B. HUNTINGFORD, B. Sc.

Contents :

1. The Economic Framework
2. Economic Activities
 - a) Bee-keeping
 - b) Hunting
 - c) Agriculture
 - d) Cattle
3. The Economic Division of the S. W. Corner of the Forest

1. The Economic Framework ¹

The country inhabited by the Dorobo consists of the northern part of the Tindiret Forest, and lies just north of the equator, extending northwards to about lat. 0°12', the western and eastern boundaries being long. 35°17' and 35°32' respectively. This area is mostly covered by dense forest of the deciduous type, and has an average altitude of about 8300 feet above sea-level, the northern block being in effect a table-land formed by the 8000 ft. contour. From it on the north and west a series of parallel ridges or spurs runs down towards the Nandi Land Unit ², which is five miles distant from the nearest Dorobo settlement and below 7000 ft. in altitude, that part of south-east Nandi with which the Dorobo have contacts ranging from 6300 to 6800 ft. On the south there is a more precipitous slope to the Kipkurere valley, whence there is a rise to be crossed before the river Meteitei is reached. The only river of any size in the forest is the Kipkurere, "the hollow river", in allusion to its deep valley, which in wet weather rises from Lake Narasha near Timboroa. It crosses the southern part of the Dorobo forest through a valley nearly 1000 ft. deep, and with its numerous small tributaries forms the water supply of this part of the forest.

¹ Cf. The Social Institutions of the Dorobo, *Anthropos* 44. 1951. pp. 1-48, and The Political Organization of the Dorobo, *Anthropos* 49. 1954. pp. 123-148.

² Native Land Unit is the term now used officially in place of the old Native Reserve ; but for the sake of clearness I shall continue to refer to the Nandi Land Unit as the Nandi Reserve or the Reserve.

This area is a gazetted Forest Reserve, and the official boundary, marked by a broad line where the bush and trees have been cut, runs some distance outside the actual area of trees ; this boundary line is kept clear by the Forest Department, for it acts in some measure as a firebreak. It is also the upper boundary of a block of European farms which occupy the land between the forest and the Nandi Reserve. On this strip of open ground between the trees and the farms most of the Dorobo now live, and it is on these farms that some of them work ³.

The forest itself is bordered in many places by a narrow belt of acacia thorn (acacia robusta, the flat-topped thorn-tree), as is often the case in western Kenya. Between the thorn and the forest are glades (*tereita*) affording open spaces concealed from the outside world. The forest is evergreen "high forest", the trees, many of them 100 ft. and more in height, growing close together so that the branches and foliage which are mostly at the top form a crown or canopy that shades the ground from the sun. At ground level the space between the trees is largely covered with thick, tough undergrowth and giant thistles, up to a height of more than six feet, which make it impossible to travel except along a path. The rainfall is heavy and mists are frequent ; in the dry weather there is occasional hoar-frost in open ground. As a result of the dense tree cover, the forest is always wet during the rains and in the dry weather some weeks elapse before the damp disappears.

From our commercial point of view the forest is perhaps not of outstanding value, but it is first class natural cover and an ideal home for the Dorobo who do not judge trees by their value as marketable timber. Of the many kinds of tree in the forest, the following have been identified :

<i>Coruet</i> , ficus sp.	— <i>Rerendet</i> , euphorbia candelabrum.
<i>Keliot</i> , acocanthera Schimperii.	<i>Saptet</i> , podocarpus sp.
<i>Kipsepuet</i> , tilia sp.	<i>Sasuriet</i> , musa ensete.
<i>Lemeiyuet</i> , ximenia americana.	<i>Senetuet</i> , cassia didymobotrya.
<i>Mindeiyuet</i> , polygonum senegalense.	<i>Sestuet</i> , acacia robusta.
<i>Mukupcot</i> , dracaena sp.	<i>Sopoitit</i> , ficus sp.
<i>Oltamiyoit</i> , olea chrysophylla.	<i>Sosoiyat</i> , arundinaria alpina.
<i>Ororuet</i> , ficus sp.	<i>Teet</i> , juniperus procera.
<i>Poroet</i> , Dombeya sp.	

When the Dorobo lived in the forest, their homesteads were reached by narrow and hardly discernable paths through the undergrowth ; nowadays some of these paths are still used as approaches to honey-barrels and game traps. The forest can be traversed by two tracks only, one running from Kipkorom to Sosoiyo, the other parallel to it from Kipukua to Sosoiyo. These being the only through tracks, people going to Timboroa have to go along either the northern or the southern edge of the forest.

³ The farms are extensive, and only their lower parts are actually occupied and worked, so that in actual fact there is an interval of 1-2 miles between the Dorobo and all signs of European activity.

The Dorobo divide the year into two parts, *Muainonik*, the dry season, when they used to go hunting the bigger game with bow and arrow; and *Iuot*, the wet season, when they set traps. Each season covers roughly half the year, the rain beginning to tail off in September and getting less and less till January, and then starting to work up again in March, reaching its peak about May; so that *Muainonik* comprises our months of October to March, and *Iuot*, April to September. The Dorobo have twelve months, all but two having the same names as the Nandi months, but they do not synchronize ⁴:

Dorobo names :	Nandi names :		
<i>Kipiriruo</i>	<i>Kipsundet</i>	October	} Muainonik
<i>Kipsundet</i>	<i>Kipsundet oien</i>	November	
<i>Kipsundet ake</i>	<i>Mulkul</i>	December	
<i>Mulkul</i>	<i>Ngotiotet *</i>	January	
<i>Ngotiotet *</i>	<i>Kiptamo</i>	February	
<i>Kiptamo</i>	<i>Iwat kut</i>	March	} Iuot
<i>Iwat kut</i>	<i>Waket</i>	April	
<i>Waket</i>	<i>Ngei *</i>	May	
<i>Mamut</i>	<i>Rop tui</i>	June	
<i>Rop tui</i>	<i>Puret</i>	July	
<i>Pureto</i>	<i>Epeso</i>	August	
<i>Yepeset</i>	<i>Mulkul oien</i>	September	

The average rainfall at Kapchorua Farm, about two miles below the edge of the forest for the years 1929 to 1937 was 54.09 inches, the maximum being 66.17, the minimum 28.61. Details are given in the Appendix. In the forest itself I think the rainfall is undoubtedly a little higher, perhaps amounting to another 2-3 ins. in the course of an average year.

The Dorobo seem to have a better weather sense than the Nandi, and I found that they were generally accurate when making a forecast, whereas the Nandi are usually wrong when they try to foretell the weather. This weather sense is perhaps one of the reasons for their reputation among other tribes as rainmakers; for these Dorobo not only say that they have no rainmakers, but I could find no trace whatever of rainmaking activities, nor any hint that they ever had any. Climatic conditions are such, however, that in a hunting economy rainmaking is not a necessity.

The environment of the Dorobo provides them with food, skins, wood, and other vegetable materials. Iron they had not, and they still have no knowledge of ironworking, though they use iron implements. Their activities comprised hunting, trapping, food-gathering, hut-building, the production of honey, and the making of objects of wood, leather, and grass, such as traps, arrow-shafts, bows, honey-barrels, clothing, caps, baskets, and handles for tools. Objects of iron they have got for as far back as they can remember from the Nandi by exchange for such things as they can make or produce themselves.

⁴ Throughout this paper I have written the velar nasal by the sign *n*, representing the "long-tailed *n*". In words marked * the first consonant is the velar nasal.

The economic unit is the family, of whatever kind, elementary or domestic, living alone or within a group. The unit formed of a man, his wife, and their children can actually provide itself, under normal conditions, with most of its necessary subsistence, with a certain amount of help from those to whom they are entitled to turn for it. The first necessity is of course food. This is of two kinds, meat and vegetable, and the second sort is now both wild and cultivated, though formerly the Dorobo ate but little in the way of cereals; restrictions on hunting have now forced them to do so. In the old days meat and honey were the principal foods, vegetables being eaten as a relish. The foods now eaten may be classed under the following heads in order of traditional importance :

1. Meat : got by hunting and trapping.
2. Honey : from their honey-barrels.
3. Wild plants : collected.
4. Salt : made or bought.
5. Drink : made from honey.
6. Cereals : eleusine and maize, grown ; maize, bought.
7. Milk : for those who have cows.

Almost any kind of meat, except that of scavengers like jackal, hyaena, mongoose, etc., was and still is eaten, including antelopes, monkeys, and bigger game. Of antelopes they eat the following :

Ngemwuyot *, the common duiker (*Cephalophus Grimmi*).

Kipsekeset, the blue duiker (*C. aequatorialis*).

Mindet, the red duiker (*C. igna-issaci*).

Keremaiit, the bushbuck (*Tragelaphus scriptus*).

Irukutet, the reedbuck (*Cervicapra arundinum*).

Kenyelet, the oribi (*Ourebia montana*).

Kipsomeret, the waterbuck (*Cobus ellipsiprymnus*).

Of monkeys they eat :

Saiet, the colobus (*Colobus guereza*).

Tisiet, Sykes' monkey (*Cercopithecus albogularis*).

Cereret, grey monkey (*C. griseo-viridis*).

Konokcot, the baboon (*Papio cynocephalus*).

And of other animals they eat :

Toraet, the wild pig or wart-hog (*Phacochoerus aethiopicus*).

Tumta, the giant pig (*Hylochoerus Meinertzhageni*).

Melilto, the leopard.

Sombit, the lion.

Soiet, the buffalo.

Peliot, the elephant.

There are, however, no elephant in the Dorobo country to-day, nor have there been within living Dorobo memory ; but buffalo still occur in the

eastern part of the area and towards Londiani. Monkeys and pigs are found both in and outside the forest ; leopards live on the edge, and lions are still occasionally met with in the open country near the forest. Antelopes are still found, but they are not so plentiful as they used to be.

Honey is produced in honey-barrels. This constitutes a special department of Dorobo life, and will be described in § 2 below.

Wild vegetable foods which grow in and round the forest are eaten both cooked and raw as relishes or additions to the staple diet of meat and cereals ; the task of collecting vegetable food is usually performed by the women. Recorded wild foods eaten are :

Fruit of the *sitotik*, which are something like white currants, dried in the sun and eaten raw.

Fruit of the plant *momonyat*, *rubus rigidus*.

Fruit of the *lemeiyuet*, *ximenia americana*.

Fruit of the *sasuriet*, *Musa ensete*, the wild banana.

Leaves of the *siuot*, *girardinia condensata*, nettle.

Sap of the wild banana, eaten in place of what the Nandi call *kimiet* or 'porridge'.

Banana sap is collected by sticking a flat piece of wood into an incision made in the stem of the tree ; a receptacle is hung on the end of the wood and left there for the sap to drip into it. The fruit of the wild banana (a very poor substitute for the cultivated kind) is placed on the drying tray (*sainet*) over the fire till it is roasted by the heat, and is then broken up with two stones and chewed ; it is very hard. Tobacco is bought from the Nandi.

Before trade salt was obtainable through the Nandi, the Dorobo made a substitute from the leaves of the *tepenguët* bush (*aemilia integrifolia*), or of the *serenguët* tree. Leaves were burned, and the ashes collected in a suitable receptacle, a little water was poured on them and mixed, and the resulting liquid was added to food as needed. Some of the Bantu Kavirondo used to make a similar substitute for salt.

Intoxicating drink is chiefly made of honey, though now a little eleusine beer is made in the Nandi manner. The Dorobo method of making *kipketinik* or *kumik ap lo*, "honey-wine", is as follows. As a fermenting agent, the seed-pods of the *rotinuet* tree (*kigelia aethiopica* or the sausage tree), which may be as much as a foot long and four inches thick, are boiled till quite soft when they are cut into strips and put into the honey to make it ferment. A Dorobo description of the process of making the drink is this :

<i>Kenam</i>	<i>rotik,</i>	<i>kepele</i>	<i>mat</i>	<i>si</i>	<i>kokerer ;</i>
They-are-taken	the-seed-pods,	they-are-boiled-on	the-fire	that	they-may-be-split ;
<i>kiune</i>	<i>ilosto</i>	<i>si</i>	<i>kipete</i>	<i>tukuk</i>	<i>ce</i> <i>somisec kut</i>
they-are-washed-in	the-river	that	they-may-be-lost	the-things	which-are dirty till
<i>kepumbunit.</i>	<i>Kema</i>	<i>si</i>	<i>keyomio.</i>	<i>Kiinde</i>	<i>teret</i>
they-become-soft.	They-are-put-in-the-sun	that	they-may-dry.	They-are-put-into	the-pot
<i>ole</i>	<i>mii</i>	<i>kumiat</i>	<i>puc, si</i>	<i>komuanit,</i>	<i>kiinde</i> <i>engaret</i>
where	there-is	the-honey	only,	that	it-may-become-bitter, there-is-put the-water

kopotok. Kiinde tapot kut korurio. Peni-e ekosiek ce can si korurio
 as-well. It-is-put-in the-loft till it-ripens. It-remains the-days many that it-may-
kut koiék maiyek. Kiie.

ripen till it-becomes the-drink. (Then) we-drink.

(Some seed-pods are boiled so that they can be split; they are washed in the river to remove any dirt sticking to them, and then when they have become quite soft, they are put in the sun to dry. The dried strips are next put into a pot containing honey and nothing else, to make it bitter, i. e. to ferment it, and some water is added. The mixture is put in the loft to ferment. It is left for several days till it is ready and can be drunk. Then we drink it.) Another drink called *lokomek*, or honey-and-water, is also a favourite of the Dorobo; it is not intoxicating and is much simpler to prepare than honey-wine, being simply honey and water mixed together, without the addition of seed-pods, and drunk the same day without any fermentation.

In the old days, the Dorobo say, they were seldom absolutely without food, for meat could generally be got with either bow or trap, and unless a man was ill or away, when someone would help his family with food, he could usually get enough to feed them. This is probably true, for in those days game was plentiful enough, and there were no Europeans to restrict their hunting activities. Nowadays, when hunting is curtailed, and reduced to little more than trapping, there is an uncertainty about the food supply which even the introduction of agriculture and the nearness of European farms does not altogether remove. A man may be just unlucky with his trapping: European influence, as "harmful magic", is blamed for this; and his crop may be a small one, or much damaged by vermin. And although one member of a family may even be a wage-earner on a neighbouring farm and get a daily ration of 2 lbs. of maize meal when he works, he has to feed not only himself but his own family and perhaps others. For instance, a man of my acquaintance named Arap Keter had to feed his wife, his child, his sister, and his mother, as well as himself. Arap Ruto, one of his neighbours, who also worked on a farm, had at times to feed his brother Arap Miniñ, his wife, his four children, and his mother. Two pounds of meal a day do not go far to eke out a small crop and the produce of the traps and honey-barrels when divided among eight people in a bad season. Shortages are remedied as far as possible by the principle of sharing, and a man who has food left over after feeding his own family must, and does, help to feed certain others if need be. Arap Ruto, as we have just seen, has had to feed seven people besides himself at times; but in the past the normal rule of food distribution was that a man provided meat for his wife and children, for his parents, and sometimes his wife's parents, since the old people, as always, depend on what their sons and sons-in-law can give them. A successful hunter also shared his kill with those who went with him and were unlucky. The distribution of meat was thus as follows:

- | | | |
|--------|---|---|
| Hunter | { | <ol style="list-style-type: none"> 1. Own family. 2. Own parents. 3. Wife's parents. 4. Fellow hunters. |
|--------|---|---|

In a settlement or clearing inhabited by several people, meat would be shared in a definite way :

I	Or	II	Or	III
A a man		A a man		A a man
B his father		B his brother		B a clansman
C his brother		C a clansman		C a clansman

A supplies B first, then C if C has no food ; but before anybody else is given meat, A must give some to his father or father-in-law if they are within reach. Vegetable food, being accessible to all, is not shared.

There is a clear division of essential work between the sexes. Everything connected with hunting, bees, and weapons is done by men ; women do the domestic work and other things of that nature. The more important normal occupations are divided thus :

Men :	Women :
1. Making fire.	Building houses.
2. Hunting.	Collecting vegetable food.
3. Trapping.	Getting water and firewood.
4. Putting meat on to cook.	Looking after meat cooking.
5. Making honey-barrels.	Collecting other foods.
6. Collecting honey.	Milking (if cattle are owned).
7. Making weapons.	Making baskets.
8. Exchange with the Nandi.	Preparing skins.
9. Getting coloured earth.	Making clothes, etc.
10. Cutting wood for uses other than firewood and building.	Care of the children.
11. Making fences.	Sweeping huts, etc.
12. Preliminary heavy work in the shamba ⁵ .	Cultivation — all stages.

Children of both sexes help in weeding and herding livestock ; girls help with the housework and milking cows ; boys milk till they are circumcised.

In the list above, the sex-division is followed strictly with regard to the first nine items of men's work ; in the last three there is a certain amount of overlapping. Of women's work, basket-making, the preparation of skins, and making clothes are strictly confined to women, but the essential household work of preparing and cooking food, sweeping, and cultivation is often done by men, especially when they live alone in the state of monosis ; such men get baskets and suchlike from women in exchange for meat and food. House-building, including cutting and carrying the wood and roof-material, is all done by women, unless a man is living alone, or has to build a new hut at a time when his wife is for some reason away ; Arap Minin, for instance, had to build a new hut when his wife was ill, and in consequence had to do

⁵ Swahili for a piece of cultivated ground, and widely used by Europeans.

it himself ; but this was regarded as unusual in the case of a married man with a comparatively young wife (his wife Cepkumuren was at that time about 25).

While the sexes within the horde are interdependent, the horde as a whole is dependent on the outside world as represented by the Nandi. Not only do some Dorobo now actually live with Nandi, but they depend on them entirely for all their articles of iron, without which they cannot hunt. Socially, however, symbiosis is increasing. Sometimes unattached old men like Arap Cepsuku, who was about 70 at the time of my visit, live in huts occupied by Nandi : Arap Cepsuku himself was then living with an old woman at Kipkorom, sharing her hut, and growing a little eleusine at one end of her shamba, but merely as a lodger, having no sexual relations with her, for which both were too old. As he was a poor old man, she fed him and looked after him for nothing. This is true symbiosis, as the late Dr. SELIGMAN called it, and the principle is greatly extended by the Dorobo. For, whatever may be the collective attitude of Nandi to Dorobo, and of Dorobo to Nandi, the Dorobo depend on the Nandi for certain essentials, and the Nandi look to the Dorobo for certain things which they can get most easily from them. To the Dorobo, the Nandi, in the shape of the Nandi blacksmith, is indispensable, and the good will of the Nandi people is equally essential if they are to make use of his services.

The Dorobo do not specialize. Every man learns to make all the things he needs for bee-keeping and hunting (except those made of iron) ; every woman learns to make baskets and prepare skins. The raw materials exist close at hand, and may be grouped under 5 heads :

- (A) Wood : used for huts, implements, honey-barrels, traps, fuel.
- (B) Plant material : used for food, medicine, salt, baskets, and tinder.
- (C) Skins and other animal products : used for clothing, bags, roofs, etc. ; dung, used to a limited extent for plastering walls.
- (D) Earth and stone : coloured earth for painting ; granite for grindstones ; earth for plastering walls.

- (A) Wood. The following trees are used for making weapons, utensils, etc. :

Kuriot (teclea sp.) : bows ; house-building ; honey-barrels.

Masaita : arrow-shafts ; firewood.

Koromandet : arrow-shafts.

Sosoiyat (bamboo) : arrow-shafts ; internodes used as water jars.

Ketuyuwet : traps.

Kimoluet (*vangueria edulis*) : traps.

Keliot (*acocanthera Schimperii*) : arrow-poison.

Lepekuet (*dracaena* sp.) : house-building ; honey-barrels.

Kipsepuet (*tilia* sp.) : house-building ; honey-barrels.

Marorta : house-building ; honey-barrels ; fire-wood.

Sasuriet (wild banana, *musa ensete*) : house-building ; honey-barrels.

Tenetuet : honey-barrels ; fire-wood.

Poroet (liana) : traps ; honey-barrels ; house-building ; any purpose for which rope is required.

Rerendet (euphorbia candelabrum) : honey-barrels.

Mocet : honey-barrels.

Oltamiyoit or *Yemdit* (olive, olea chrysophylla) : fire-wood.

Enyasiek : fire-wood.

Coruet (ficus sp.) : fire-sticks.

Teet (cedar, juniperus procera) : fire-sticks.

- (B) Plant material. The following trees and plants provide material for food, salt, medicines, and utensils⁶ :

Sasiat (dry grass) : tinder for making fire with fire-sticks.

† *Taparariet* : fibre for baskets.

Sosiot (phoenix reclinata palm) : fibre for baskets.

† *Tiinet* : medicine.

† *Opeito* : medicine.

Rerendet : medicine.

Lepuyuwet : medicine.

Sitotuet : medicine.

Seketet : medicine.

Usuet (ardisia sp.) : medicine.

Tepenguet (aemilia integrifolia) : salt.

Serenguet : salt.

Rotinuet or *Rotiot* (kigelia aethiopica) : making honey-wine.

- (C) Skins and animal products. These include :

† Monkey : food ; clothing.

† Antelope : food ; clothing ; bags ; quivers.

Pig-gut : bow-strings.

Feathers : arrows.

† Honey : food ; wine ; ritual purposes.

Ram's fat : ritual purposes.

Goats : bride-payment ; ritual purposes.

Cattle : bride-payment ; milk ; dung ; hides.

Bush-buck : tails for brooms.

The basket most commonly made by the Dorobo is the small *kerepet*, about 6 inches deep and 6 ½ inches wide at the top. This kind of basket is used a good deal by the Dorobo themselves, and is also a frequent article of sale or exchange to the Nandi : *kinapci kereponik Nandi*, "we make baskets for the Nandi", as an old woman said. Dorobo women make baskets when they have nothing particular to do, just as European women knit. The materials used are fibre from the midrib of the *sosiot* palm, which is split into thin strips, and bast from a plant called *taparariet* which is used for sewing the coils of fibre with the aid of a small needle (Fig. 1). The basket maker starts by splitting the *sosiot* fibre, preparing a certain length and biting it off as she

⁶ Things marked with a dagger † are used in the preparation of objects given to the Nandi in exchange for their products.

wants it, i. e. as the loose end gets thin, a new end is shoved under the binding; the bast is kept handy in a bundle. The technique is a spiral foundation with a flat, then gradually ascending coil, of the simple over-sewn type, and bee-skep variety, the stitches being spaced out and not close together. The base of the basket is formed of six fibre coils, sewn together with bast. A hole is made with the needle, and the bast is pushed through it. At frequent intervals the fibre and the bast are moistened with the lips. After the first six coils, a slight rise is made: as each coil makes a complete circle it is slightly raised in order to make the bend between the base and the sides. When a new piece of bast is needed it is shoved right through the hole, leaving about $\frac{1}{2}$ to 1 inch on the other side, and is sewn through as before. The basket maker works with lengths of bast of 6 to 12 inches. The fibre coil is of about the thickness of a pencil, and this must be maintained. When the length of fibre is reduced to about 2 ft. it begins to get thin, and some new strips must be added by chewing off a further length. The structure of the basket is thus, in effect, a continuous coil of compressed fibre, each line of coil tied to the next by stitches of bast. Sometimes the base is made of a circular piece of leather, to which the first coil is sewn, the rest of the procedure being the same as for the all-fibre basket.

The dressing of skins, including those used for exchange, is a simple process, for no chemical agent is applied. The newly flayed skin is tightly pegged out on the ground while it is still wet and left to dry in the sun. When dry, it becomes stiff, and in this state it is rubbed with an axe-blade held at an angle of about 20° , the blade being rubbed backwards and forwards till the skin is soft and supple. If it is to be used for a woman's garment or other object in which fur is not needed, both sides are rubbed. Skins are dressed by women. Apart from clothing, the chief objects made of skin are bags, quivers, and parts of tobacco-boxes. The material used for sewing is generally pig-gut. The needle of coursé has no eye, and the method of sewing is therefore to make a hole with the needle and then push the gut through it. Bags, *motoket*, are used for many purposes, including the carrying of honey and coloured earth. They are generally made of antelope skin (e. g. blue duiker), and unless intended for honey the fur is left on the outside. They are provided with a flap, a strap for fastening and a sling for carrying them from the shoulder. A common size is 7 ins. by 6 $\frac{1}{2}$ ins., but I have seen them as big as 18 ins. by 16 ins. Tobacco-boxes are made from internodes of bamboo, but they have leather covers at each end, and a thin leather strap is sewn to the covers so that the owner can sling the box round his neck.

The nature of Dorobo life demands exchange of products with the Nandi. The most important of the products they get by exchange is ironwork: other things are pottery, beads, tobacco, cereal seeds, and cattle, and a fairly definite, though possibly fluctuating, scale of exchange values has come into existence. In 1939 some of these values were:

1 axe for 1 bagful of honey.

1 arrowhead for a gourd full of honey.

2 knives for 1 day's weeding in the blacksmith's shamba.

- 1 bundle of tobacco (about 1 lb.) for 1 bagful of honey.
- 1 large earthenware pot for 1 large prepared antelope skin.
- 1 small earthenware pot for 1 small prepared antelope skin.
- 2 baskets of cereal seed for 1 basket (*kerepet*).
- 1/- worth of trade beads for 1 gourd full of honey.

The bag used as a measure for honey is the smaller size of *kerepet*, measuring 7 or 8 ins. by 6 ½ or 7 ins. The gourd is about 10 ins. long. The large pot stands about 20 ins. high, the small, about 10 ins., and the large antelope skin is usually a bushbuck, the small one a duiker.

There are no special market places or places of exchange. The Dorobo go to the nearest smith or potter and make a bargain, returning later with the exchange equivalent to collect the goods. There is no language difficulty in these transactions, for the Dorobo language is no more than an easily understood dialect of Nandi. Getting iron or pottery means going into the Reserve, but to get seeds, tobacco or beads they need only go to the nearest friendly Nandi who has what they want and is willing to make the exchange. Sometimes plant material of medicinal value (i. e. what they think is medicinal value) is substituted for some of the regular exchange articles, but the above list represents the ordinary practice. When Dorobo have money with which to buy what they want instead of exchanging goods, they have the choice of going to the shops at either Songhor in the south, or else at Aruos in the Nandi Reserve, where there is a collection of Indian shops. The men do not like their womenfolk to go to these places unescorted, but occasionally some of the bolder ones try to slip away unobserved to Aruos; they seldom go to Songhor, as it is in the European area.

No human group can exist without some form of co-operation, and even when a man lives alone, as he may have to among the Dorobo, he is not because of that cut off from or unable to share in the activities of his horde. Within the family people are interdependent, and in the settlement they help each other. The main activities in which people normally co-operate are four in number: 1. House-building; 2. Hunting; 3. Digging earth; 4. Cultivation. (1) Building huts is women's work, which a man will do if he has no wife, and for which he will get help from a relative or clansfellow. (2) When people hunted game they usually went out in parties, and the kill was shared among them. (3) Digging earth means a journey of anything up to 16 miles round the edge of the forest and into country where nowadays there are strangers, so people find it both safer and more convenient to go in parties, for though they are in no danger of being attacked, their unconquerable shyness demands numbers to give confidence. (4) In a family or clan group, though each individual has his own shamba, he will expect both to help and to be helped by the other members.

Together with the spirit of co-operation is the rule of joint consumption. We have already seen how meat is shared according to definite rules; and among the Dorobo certain other things which are hard to come by must also be shared. The chief of these is tobacco, of which when a man has acquired even a small supply, he is supposed to give some to his father, to his wife's

father (if he lives nearby), to his brothers, and lastly, if there is any over, to his clansmen in the settlement ; so that a man who gets a pound or so of Nandi tobacco does not keep much of it for himself.

Drink, mainly in the form of honey-wine, is prepared not so much for private consumption as for social gatherings. It is used in various magico-religious performances, and as part of the bride-payment. When a man is visited by a friend or two, he gives them honey-wine ; when there is a clan council, honey-wine is drunk ; and when men and women meet for a wedding or a naming they drink honey-wine. It is thus an indispensable part of Dorobo social life. When a man wants to relax, he lies down and goes to sleep; but his amusement is composed of social gatherings. Visiting, ceremonials, and clan councils in fact provide him with his entertainment, and conversation and gossip seem to take the place of games and dances. I saw no sign whatever of the game called *kecuiek* by the Nandi, which is played with seeds or pebbles in holes in the ground or in a board, and never heard it mentioned. I neither saw nor heard of a dance, and I never once heard a Dorobo of either sex singing.

The principal standard of wealth is really a man's skill as trapper, hunter, and bee-keeper. But the products of this skill are perishable, and formerly the only way in which tangible wealth could be accumulated was in the form of weapons, honey-barrels, and dogs. Now that the old hunting conditions have gone, it is becoming possible for a man to accumulate wealth to a very limited extent in cattle or goats, which he can get by purchase, gift-exchange, or through bride-payment. The use of money has just become familiar, and a certain number of Dorobo earn wages ; but except for one or two who have joined the Police, wages are not high, and the average in 1939 was 7 to 10 shillings a month. So far the Dorobo have had little inducement to work for wages, except that by signing on as squatters for a small wage they can acquire a temporary right to live on what was their own land. Beyond the fact that money enables them to buy a little extra food, our idea of wealth means little or nothing to them, and they have not yet advanced far enough into the transitional stage for it to be anything more than a small supplement to their traditional way of living. It is all that they can do to maintain themselves, let alone accumulate reserves or surplus wealth.

The transitional stage which the Dorobo had reached by 1939 is that from hunting to agriculture, with at the same time a strong desire to acquire cattle. It is sometime suggested that hunting peoples like the Dorobo are really agriculturalists or pastoralists who have had to give up their agricultural or pastoral way of life and take to hunting. This may be true of some, such as the 'false Dorobo' in parts of Kenya who are merely outlaws and fugitives from various tribes. But it is quite clearly not true of the real Dorobo⁷, like those who form the subject of this paper, who are unmistakably non-pastoral and non-agricultural. Their basic hunting tendency is shown by their character and behaviour, by their hunting techniques and skill, by

⁷ Cf. my remarks in JRAI 59. 1929. p. 378.

the absence of pastoral and agricultural techniques and vocabulary, by their myths, and in fact by everything about them. To-day it is true that they are becoming agriculturalists, as the following analysis of their economic activities will show :

	Fact :	→	Fact :	→	Ideal :
					(in most cases)
Family	Men :	Trapping game in the forest	Cultivation of shambas	Stock	
		Making weapons, honey-barrels, etc.			
		Some : working for wages			
	Women :	Preparing the results of trapping	Cultivation of shambas		
		Making baskets, skin clothes, etc.			
		Housework and food collecting			
	Children :	Weeding	Cultivation of shambas		
		Herding			
		Housework			
	Men Living Alone :	Trapping	Cultivation of shambas		
Making things					
Preparing the results of trapping					
Cooking, housework					

Dorobo life therefore converges on cultivation, with a hunting background, and stock in view as the ultimate achievement. For though the hunting instinct is still very much alive, and though a great deal of time is now spent on cultivation, there is no doubt that the Dorobo (in 1939 at least) had a livestock economy in their minds as the ultimate goal.

2. Economic Activities

a) Bee-keeping

Honey is to the Dorobo what milk is to the Nandi. It is semi-sacred and has a high ritual value, in consequence of which certain rules must be observed lest the supply fail. A person must not eat fruit or blood on the same day that he has eaten honey, though he or she may eat meat. After eating honey, bits of the comb must not be left lying on the ground, but must be hidden in the undergrowth. Arap Minin said, somewhat unconvincingly, that the reason for this was "that other people shall not see them and so be led to your honey-barrel". But this is probably not the true reason, which may be either simply respect to the honey, from a fear that if treated disrespectfully the supply will fail ; or else fear of a witch putting a spell on the bees or honey

through the piece of comb. After eating honey a Dorobo wipes his hands in the earth to clean them ; whereas a Nandi uses leaves.

One of the accusations often made against the Dorobo as forest dwellers is that by burning grass and firing trees when taking honey they cause forest fires. Apart from the fact that there is no evidence to support this allegation, for the Dorobo do not burn trees, a very good reason why they do not destroy them was given by a Dorobo who said, with reference to some people in his settlement,

Kopel lakok ap Kapkolelac susuek aptimdannyon. Makicome
 They-burn the-children of Kolelac-family the-grass of forest-our. We-do-not-like (it)
amu mepele Okiek timdo ne tinye tukuk ce kiome,
 for they-do-not-burn the-Dorobo the-forest which it-contains the-things which we-eat,
ngut ne mii pasanet ap sekemik:ngut kololio taptet ne
 also where there-is the-honey-barrel of the-bees ; also it-is-burned the-flower which
ome sekemik.
 they-eat the-bees.

(The children of the Kolelac family are in the habit of burning the grass beside our forest. We disapprove of this, for the Dorobo do not burn the forest which contains the things they eat, and where they keep their honey-barrels ; moreover, grass-burning destroys the flowers from which the bees get their honey.) The Dorobo in fact love their trees, and with these very practical reasons for not destroying them, it is absurd to accuse them of what amounts to an anti-social practice among themselves. Nor did the forest itself either in 1927 or in 1939 show signs of the alleged wanton destruction by fire attributed by some to the Dorobo.

Although wild honey is to be found in hollow trees and holes in rocks, the Dorobo do not rely on such chance finds for their supply, though they will eat it if necessary. They rely on the honey which they get from their own honey-barrels.

They recognize four varieties of bee :

Sekemik, social bees, *Apis mellifera*, the honey-producing bees which live in hollow trees and honey-barrels.

Imeiik, solitary bees, *Osmia*, which live in trees and hollow stems of shrubs and make honey.

Kosomek, earth bees, *Halictus*, slightly larger bees which live in holes in the ground and make honey.

Kiptulonik, mason bees, *Chalicodoma*, which live in cells made of a sort of cement formed of earth, minute stones, and their own saliva. These are very small bees, which make only a small amount of honey, and are not found in the forest, but in Soiin below the escarpment.

The Nandi word *kulumbenik* meaning another variety of bee, is used by the Dorobo, not of bees, but of small stinging insects like mosquitoes.

The bees that provide the Dorobo with their honey are the *sekemik*, of which there are, they say, three kinds : the queen, the workers, and the drones. The queen, *kamet ap sekemik* or "the mother of the bees", is

described as *cemnnensuwet*, i. e. narrow-waisted; she is bigger than the others, with a large head and body and no sting. The workers, called simply *sekemik*, "bees", are considered to be males⁸, and the Dorobo say that all the male bees in a swarm fertilize the queen. The queen lives inside the swarm surrounded by the bees, and never goes outside it, being fed by the workers with the honey they make, and she lays her eggs in the fresh combs before any honey has been deposited in them. The workers make honey, according to the Dorobo, by eating the 'water' (*pek*) of the flowers, which they vomit into the empty combs when they return to the swarm⁹. A comb is made (or built, *tec mpokiet* = build the comb) by the mouths of the bees with the help of another substance which they get also from flowers; and from the same source they get wax (*temeniet*) which they bring in on their feet, and use to close up openings in the hive¹⁰. This is what the Dorobo say. The drone, on the other hand is considered to be a female which does no work and has no sting. The drones just fly about "playing", and as far as the Dorobo can see perform no useful work. They just eat up the honey and after a time the workers kill them, *kotil k̄atit*, "they cut their necks", so that they shall not eat the whole supply of honey¹¹. Terms used to describe bees are:

Kamet = queen (lit. mother).

Sekemik = workers (sing. *sekemiat*).

Kapurenik = drones (sing. *kapuriot*).

Uarek = young bees, grubs (sing. *uaruwet*).

Ololoiyet = swarm.

Mpokiet }
Wanasiet } = Empty comb, either new and unused, or old.

Kipiriritiet = comb full of honey.

The Dorobo seem to have no idea of the length of a bee's life, which in Europe may amount to some seven months in the case of bees born in the autumn.

Honey-barrels or hives, *pasanet*, are made of slats or of hollowed-out logs and placed in trees for the bees to swarm in. Once a swarm has entered it is considered to belong to the owner to the barrel. If it stays for a long time (the Dorobo say) it may be inherited by the owner's son; but if it should go from one man's barrel into another's, nothing is done, for though the Dorobo say that their bees get to know them, they do not claim to be able to control their movements. And if a swarm deserts a barrel, the owner just waits till another swarm comes to it. The commoner type of honey-barrel is

⁸ The workers are really females whose ovaries have become modified so that they do not normally produce eggs.

⁹ This is not very far short of the truth, for bees take into their crops a substance called nectar from the flowers and deposit it in the comb. By the action of their saliva, which produces a chemical change, the nectar becomes honey, and is regurgitated into the cells for storage or for feeding the grubs. (Cf. article Bee in the Encyclopaedia Britannica, ed. 11, by Prof. G. H. CARPENTER.)

¹⁰ Wax is really secreted by special cells in the abdomen of the worker bees.

¹¹ Drones are in reality the males which mate with the queen. When the mating season is over and food is getting scarce, they are killed and thrown out by the workers.

that made of hollowed-out logs. A suitable log is cut of such a length as to allow for a length of about 3 ft. 6 ins. in the finished article. Trees specially favoured for making honey-barrels are the *mocet* and *rerendet*, on account of the ease with which they can be worked ; others used are the *tenetuet*, *silipcet*, *lepekuet*, *kipsepuet*, and *marorto*. The entire work of shaping and cutting is done with the axe. The log is first split into two equal halves longitudinally, which are then hollowed out, leaving sides about an inch thick. In the bottom of one half an oblong hole is cut, through which the bees can enter and the owner put his hand to take honey. Four holes are bored in the sides of each half with a red-hot boring-needle (Fig. 1), and when the two halves are put together, liana is threaded through the holes to hold them in place.

The slat barrel, not so common as the dug-out because of the difficulty of making the end-pieces, is made of strips or slats of strong bark, the *mocet* and *rerendet* trees being favourites for this purpose. The ends are formed

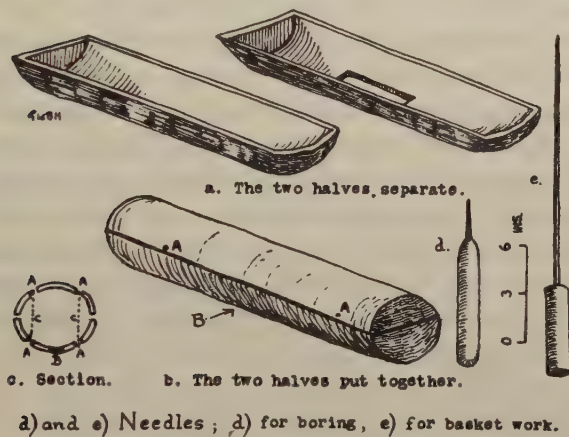


Fig. 1. Dug-out Honey-barrel.

of two solid circles of wood which have to be cut laboriously from a log and trimmed to shape. The bark slats are then put in position round the endpieces and bound together with liana, a tricky piece of work, as anyone who has had to do a similar job will realize ; and to get the barrel into place in the tree also requires great care, since it easily collapses if roughly handled. A hand-hole is made in the under side, as in the dug-out type (Fig. 1, 2).

When a man puts up a new honey-barrel, he calls out to the bees to come and settle in it ¹². The invocation to bees has a set form, and is uttered in a rather unnatural, high-pitched tone :

Sekem, sekem, ce mii en emotinuecu tukul, wa pusi ¹³ *anyun, ocololion,*
Bees, bees, who are in countries-these all, come here now, pour-in-(honey),
ocololion ¹⁴.
pour-in-(honey).

Bees do not get ill, they say, but are liable to be killed by heavy rain if they are caught in a storm while getting honey. They have also a number

¹² New swarms take off from a bee colony when it becomes congested. Young queens are allowed to develop, and the old queen leads off a swarm to find a new home.

¹³ This obscure expression is said to be equivalent to *Onyon yu*, "come here".

¹⁴ The Nandi have borrowed this formula, and altered it to *Opua ocololion temenai kot ne lalan*, "come ye, pour wax into the warm hut".



Fig. 2.
Slat Honey-barrel.

of enemies, which eat either them or their eggs. Three birds in particular are said to be fond of eating bees, a small brown bird called *cepkuraskon*, a small green bird called *listet*, and a small blackish-grey bird called *mutuktet*. The *keceiat* bird (*cuculus indicator*) cries 'ten-ten-ten', and when it says that near a tree people know that bees are there; this is the bird which many Africans follow when they are looking for wild honey. The Dorobo regard it as an enemy of the bees because it gives away their natural hiding-places. Soldier ants (*pirecik*) eat the eggs and grubs

(*uarek*) in the barrels. But no steps, either practical or magical, seem to be taken to protect the bees beyond the observance of certain rules regarding the eating of honey and the disposal of the comb.

The Dorobo say that bees know their owners by the smell of their bodies, and that for this reason people are stung but little when they take honey from their own barrels. But if a stranger tries to steal honey he is not recognized and gets stung badly. People claim also to be able to recognize their own bees; for if, as they say does happen, other bees settle in the barrel along with the original swarm, they can distinguish the original bees by their colour and the part of the barrel from which they come. Whether or not this is true, does not matter very much; but there seems to be some truth in the statement that bees know their owners, for I have seen Dorobo take honey without the paraphernalia put on by a European for the purpose, and get stung but little and with no ill effects from the few stings they did receive.

When a barrel is put in a tree in the forest, it often has to be high above the ground, since many of the trees have no branches near the ground, and to help the owner climb a sort of ladder made of a number of thin poles lashed together is tied loosely to the tree trunk with liana (Fig. 3). To put his barrel in the tree, and to take honey from it, the Dorobo has to climb this crazy ladder which looks as if it would slip or break with each movement, but somehow does not, and lasts, rather surprisingly, for quite a long time. To take honey, the Dorobo makes fire in a loose bundle of tinder. When he has got it smouldering, he takes a bunch of leaves (preferably of *kipsepuet*, *tilia* sp.) and putting them and the tinder inside his garment, he climbs up to the barrel. He blows the tinder till it gives out a good smoke and then holds it under the

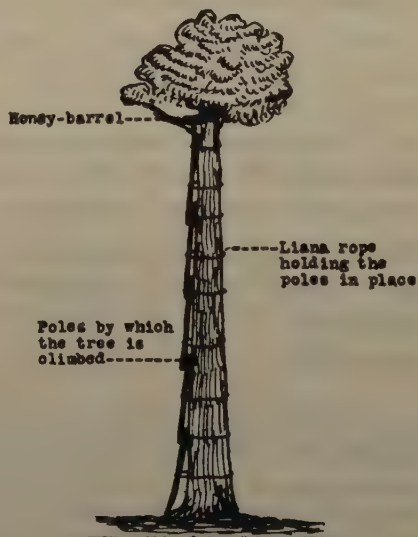


Fig. 3.
Diagram to show the Construction
of a Ladder on a 50 ft. Tree.

barrel so that the smoke goes inside and the bees come out. He then takes out what honey he wants, wraps it in the leaves he has brought, and descends, carefully extinguishing the tinder when he has reached the ground. Though sometimes the barrels are not more than a few feet from the ground, very often the process of taking honey means a climb of eighty feet or so with no help but the unsteady ladder already described.

Although honey has great ritual and social value, like milk to the Nandi, it cannot be said that bees take the place of cattle in the daily life of the people, for they require and receive no care beyond the provision of barrels and the due observance of the taboos concerning honey, and there is really no need to know very much about them. But as producers of honey, bees provide material for food, drink, and ritual, and they are thus of some importance. Honey, too, is a much-used medium of exchange. Without honey, Dorobo life would be vain and empty.

b) Hunting

In the past, hunting was the chief occupation of Dorobo men, and though they hunt but little now, confining their activities to trapping, they have still a "hunting outlook". The conversation of Dorobo walking through the forest sooner or later turns on the animal life around them, for as we have already noted, they have what the Nandi call *comiet*, which one might almost render 'affinity', with the beasts of the forest. The sort of talk that goes on in the forest is something like this sample, which I took down after hearing it :

A. *Keliek ap tionik.*

The-feet of the-animals.

B. *Iro, ni poinet, punu yo, wendi yo.*

Look, this-one (is) the-bushbuck, it-comes-from over-there, it-goes over-there.

Minin, a md minin misin, tinye lakuennyi kitekin.

Small, but not small very, it-has its-child small.

A. *Cecok cuto tionik, mii samaktannyon; acome*

(They are) ours these animals, they-are-in our-forest; I-like (the things)

cepo samak.

which-are-of forest.

B. *Ingesuwen ulinto timin, apēre mii tiond ake. Ne*

Let-us-look over-there (in) that-forest, perhaps there-is the-animal another. What

ni ne kuikuioti orit?

(is) this that creeps-about inside ?

A. *Apēre tumta.*

Perhaps the-giant-pig.

B. *Weiis, asuweni metit. Inguatinye kuyanda apāre no. A mamii*

Yes, I-see the-head. If-I-had the-bow I-kill that-one. But there-is-

kuyanda.

not-here the-bow.

A. *Ingesuwen ole mwe.*

Let-us-see where it-escapes-(to).

The year was divided, from the hunting point of view, into the dry season and the wet season. In the wet season people did not generally go out hunting, but stayed at home and set traps to catch antelopes and the like. In the dry season they hunted all sorts of game with bow and arrow in the forest and far afield. Thus, Arap Minin told of how soon after he had been circumcised he was one of a hunting party that went into North Nandi, as far as the hills Kaptepe and Tapsakoi¹⁵ near the modern Turbo, some forty miles from the forest, in the days when there were no Europeans there; and another Dorobo spoke of hunting monkeys as far from home as Kapiyet in North Nandi. Leopard, monkey, and pig are still plentiful. Buffalo still exist to the east, in the direction of Timboroa and Londiani, but they have not been hunted by the Dorobo in recent years, in fact, they say, not since about 1900 when the Kaplelac age were warriors. Elephant are no more, but they were found in this area, according to some old men, when the Sawe and Kipkoimet were warriors about 60 to 70 years ago. There are no lion in the forest, but the Dorobo occasionally shot them in the plains. Leopard used to be hunted by organized parties, but this practice has been discontinued for some years, though they are still attacked and killed by individuals if they get aggressive, as in February 1939, when Arap Singira got his lip torn in a leopard hunt at Sosoio. Sometimes traps are made for them, of wire which is picked up on the farms. But trapping leopard is not common, and the trap made by Arap Menati which caught a leopard in July 1938 was said to be exceptional. Generally they prefer to hunt a leopard with dogs, as in the old days, when if one was put up by a dog and climbed a tree, the hunter came and shot it.

There is really no close season, as we understand the expression. The trapping season, which did in fact give the game a respite, was not intended for that purpose, but was for the convenience of the hunters themselves, because when it is wet, the forest is difficult to go through, the undergrowth thick, and the ground muddy and slippery; though some have been known to hunt pig there in wet weather.

Dorobo hunting equipment consisted of a bow, poisoned arrows, quiver, knife, and dogs. Spears have never been used by the Kipkurerek, and the spear trap reported to be found among some Dorobo does not appear ever to have been one of their methods of killing big game. For trapping, a man needs only something to cut the materials with, and, of course, his skill; if he is to make a pit-trap, he needs something to dig with.

Bows are made mainly from the *kuriot* tree (*teclea* sp.) and are about 5 ft. in length. A suitable piece of wood is cut and scraped with a knife-blade till it is smooth and of the right thickness. The bow-string, *inet*, is made of gut from the giant pig, *tumta*; the gut is stretched, greased and twisted till it becomes sufficiently strong and pliable for use. It is knotted to the ends of the bow an inch or so from each end: no notch is cut in the wood to receive it. Arrow-shafts are made from the *koromandet* and *masaita* trees, as well as from split bamboo; they are smoothed with a knife-blade in the same way as

¹⁵ Better known to Europeans as Kiboloss and Kapsagoi.

the bow. Quivers are made of ox-hide. Arrow-poison is made from the bush called *keliot* (*acocanthera Schimperii*), the use of which the Nandi say was discovered by the Dorobo¹⁶. It is made in this way: leaves and branches are broken off and boiled in a pot for several hours. The resulting liquid is strained and boiled again till it becomes thick and tar-like. When cool it is placed on a sheet of bark, covered with another piece of bark and put in a tree out of the reach of children, together with the pot in which it was boiled. After making poison a man must purify himself by bathing in a river. *Keliot* poison acts very quickly, but does not make the whole of the animal killed by it unfit to eat. The flesh round the site of entry is cut away and destroyed, and the rest is eaten with safety.

The Dorobo used to have hunting dogs (*nokto*, pl. *nokik*) which at one time were the only animals they kept. They still have dogs, but the hunting breed which I saw in the Kelpui-Kipkorom area in 1927, seems to have died out, for though I saw a few dogs there in 1939, they were nothing more than the ordinary native type, the thin-nosed cur so common in Native Reserves and on farms wherever Africans are found. The original breed, as I saw it in 1927, had, it is true, a tightly curled tail, but was a much better looking animal, of a different shape, and much fiercer, resembling the so-called '*basenji*' dog of the Belgian Congo¹⁷ more than anything else, especially in its prick ears, tail, and carriage, though it could bark. When in the forest, the Dorobo put leather collars on their dogs, with a small bell under the throat so that they could tell where the animals were when they put up game. It was noticeable both in 1927 and 1939 that the Dorobo treated their dogs better than Africans usually do — they paid more attention to them, played with them, and fondled them.

The traps used by the Kipkurerek are of two kinds: the pit-trap, and the springe. The pit-trap, *nguret*, is simply an oblong pit about 6 to 8 ft. long, 3 ft. wide, and 6 ft. deep, dug with digging-sticks, and the earth removed in bags or baskets. Wooden spikes, *kipuaiyeinat*, were often set in the bottom, and the whole was covered with thin sticks concealed by a layer of grass and leaves. The trap was dug across a path known to be used by buffalo, the animal it was chiefly intended to catch. This type is no longer used. The springe is the only trap used to-day. It is called *poroet*, and can be made in a very short time by almost any Dorobo. It is used chiefly to catch smaller game like antelope. The materials required to make a springe are wood, liana, and grass, and the only tool used is an axe or *panga* (the long-bladed knife or cutlass common in Africa, and now often used by Dorobo). The trap about to be described was made for me on the edge of the forest at Kipkorom by Coimin arap Katam on 9 July 1938. It took him about 12 minutes from start to finish, and did all that was claimed for it; it should be noted that he was somewhat out of practice, and probably took a little longer than a man who was constantly making traps.

¹⁶ Cf. HOLLIS, *The Nandi*. Oxford 1909. p. 108.

¹⁷ Cf. Capt. G. DOLLMAN in *Journ. Roy. African Soc.* 36. 1937. 148.

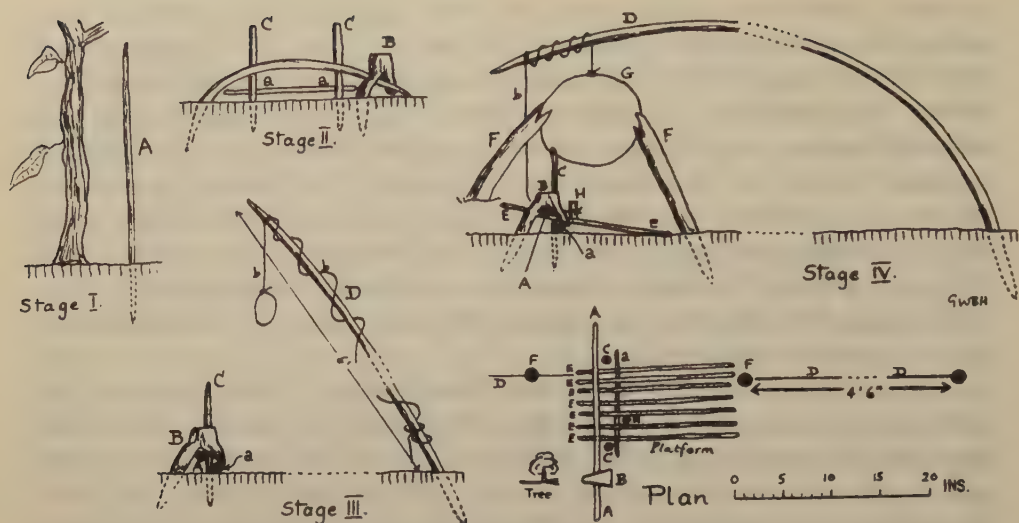


Fig. 4. Stages in the Making of a Springe.

The first step is to cut a stick, A in Fig. 4, about 21 ins. long, chop the thick end to a point, and plant it firmly in the ground in a suitable position where it is more or less concealed by bushes. The second stage is to cut a peg B, bend over the stick A and fasten it down with the peg. Two short sticks CC are then placed 8 inches apart up against A, and another stick *a* is laid on the ground beside them to form the base of the platform. A pliable stick D about 6 ft. long is then planted in the ground 5 ft. away from *a* and a piece of liana *bb* is tied to it. Next, a number of sticks, EE, about 12 ins. long, is laid at right angles to *a* resting on *a* and underneath A to form the platform. Two split sticks FF are fixed on each side of the platform to hold the noose. Stick D is bent over, the noose G is slipped into the cleft sticks, and a length of liana from the end of D is tied to peg H which is placed against A and *a*. Finally, *a* is raised off the ground, and the platform, now set for action, is covered lightly with grass and leaves to conceal it. When an animal treads on the platform, the pressure on it pushes *a* to the ground, and the lower end of peg H is thereby released, with the result that the bent end of stick D is allowed to spring up. The animal as it treads on the platform simultaneously puts its head within the noose which quickly tightens round its neck as D springs upright, and the animal is thus suspended and unable to escape. Frail as such a trap may seem, it is strong enough to catch animals and hold them till the trapper comes to see what has been caught.

The wood used for making such traps is cut from one or more of the following trees: *kimoluet* (*vangueria edulis*), *ceptuiyet*, *ketuyuwet* (Nandi, *martit*); the liana is taken from the *ndorokiat* tree when possible. A simpler form of the same trap is shown in Fig. 5, in which there is no "trigger-peg" like H in the preceding example, but instead a short upright stick to which is attached the end of the liana; the stick is pressed back by the platform

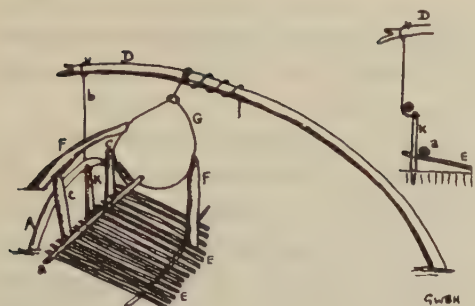


Fig. 5. A Simpler Kind of Spring. This trap has no "trigger-peg". The animal treads on the platform and by so doing presses it against the upright K to which liana *b* is attached, thus releasing the liana and allowing the bent stick D to spring upright and tighten the noose round the neck of the quarry.

when an animal treads on it, allowing the liana to slip over the top and thus release the bent stick D.

Hunting parties might be made up by as many as eight men, though I think that probably four or five was a more usual number. A common practice was for half the party to work along one bank of a stream and the rest along the other bank, so that if there was nothing on one side, those on the other side might be more successful; or if the quarry got across the stream, the men on the other side would be able to deal with it. When a kill was made, all the hunters assembled. The animal was skinned, the meat cut up, and some of it eaten on the spot, either raw, or partly cooked by laying it across a rough wooden framework over a fire. The rest of the meat was divided among them and taken home. In the best days, when meat was plentiful, what was left over was dried and kept either as a reserve or else exchanged with the Nandi for eleusine and millet. A stack of dried meat (*sirikeniot*) about 2 ft. square, was sold for about 25 lbs. of grain. Meat is cut into strips (*sir*, whence *sirikeniot*) which are laid out on the drying tray or loft over the fire to be smoke-cured after being dried on the roof of a hut or in the fork of a tree.

c) Agriculture

Since they can no longer hunt, and present conditions are¹⁸ not favourable for the acquisition of cattle on a large scale (even if the Dorobo had the means of so doing), the adoption of agriculture has become an economic necessity, and methods, implements, and seed have been obtained from the Nandi. This change from hunting to agriculture has taken place virtually between the years 1927 and 1938. In the first of these years the area cultivated by them was so small as to be negligible; but by the latter year their lives were, as we have seen, to a great deal centered on agriculture. And as with hunting in the old days, so with agriculture to-day, the growing of crops is naturally regulated by the wet and dry seasons and the main divisions of the agricultural year are:

January to April:	preparation of the land.
April-May:	planting.
September:	reaping.

¹⁸ This refers to the years 1938-39.

The planting and reaping periods vary according as the rains are early or late. Between them there is a time when the crops have to be weeded, and after that for two or three months a time when little need be done to the crops but guard them against animal depredations.

The Dorobo grow two main crops, *pék* or *paiek*, eleusine coracana (commonly known in Kenya as *wimbi*), a short gramineous plant bearing a head composed of small grains; and *ipandek*, maize. Millet had not been adopted by 1939 as a cultivated crop, and when wanted had to be bought from the Nandi. As a subsidiary crop, sweet potatoes, *roponik*, are grown to a small extent.

Implements are confined to the hoe (*mokombet*), axe (*ndolut*), and ordinary knife (*camboluet* or *rotuet*), though the use of the *panga* or cutlass is spreading. Hoe-blades (made by Nandi smiths) and *pangas* (sold by traders) are got from the Nandi in exchange for baskets, honey, or skins. The bill-hook, though used by the Nandi had not been adopted by the Dorobo in 1939.

The ground is prepared in the same way as by the Nandi. The top soil is dug with the hoe, collected into small heaps, and fired; it is left smouldering for several days and the burnt earth and vegetable ash are then spread over the plot and dug in with the hoe. Seed of maize and eleusine is bought from any Nandi who is willing to sell it, usually one of the numerous squatters on the nearby farms¹⁹. The Dorobo get two basketfuls in exchange for one basket. Potatoes (when not got in the same way) are generally grown by themselves, but maize and eleusine are planted together in the same plot so that the eleusine grows up between the maize plants. Maize has thus to be sown wider than is really economic, but it is a Nandi habit, and in favour of it one may say that the intervening spaces are partially covered and thus there is a chance of preventing some erosion in the early stage when the ground is clean, for when the crop is a few inches high, people turn out to weed, a process repeated if the land gets very dirty.

Each shamba is surrounded by a fence made of thorns and bushes, with occasional posts to strengthen it where necessary, and trees or stumps are included in the fence when they occur in suitable positions. Sometimes there is a gate formed of movable upright poles, like the gate of a Nandi cattle enclosure, but usually the line of fence is unbroken, and access is by way of a rough stile of logs laid across the thorns.

Eleusine is reaped in the Nandi fashion by cutting off the heads with a knife, the straw being left to be trampled down and eventually dug in — that is, if the shamba is to be planted again. Maize is picked by hand, but in 1939 it was largely eaten on the field as the cobs developed, so that by the time it was fully ripe there was not much left to reap. By 1938, however, some Dorobo at Kipukua, noticing the European practice of stooking maize in rows before it is ripe, cut and stooked their own in the same way, though they did not understand why it was done by the Europeans, whose object

¹⁹ A Squatter is a "resident native labourer" living on a farm under contract with the employer.

is to get as much as possible of the crop out of the way so that ploughing can start at once without having to wait till the crop is ripe. But the Dorobo had, all the same, made a step forward, for a solid, compact stook is less likely to be devastated by animals than plants standing scattered over a field.

By 25 November, 1938 the Kipukua people had reaped their crops. The shamba here was about an acre in extent, and was divided into four approximately equal-sized plots. There was little maize, for some had been eaten on the field and some had been destroyed by vermin; what was left had been stooked, and anything like an accurate estimate was impossible, though there might have been two or perhaps three bags in the stooks. If we estimate that the equivalent of two bags might have been eaten, and two more destroyed by vermin, we have about 6 or 7 bags, a somewhat high estimate for a crop grown mixed with eleusine, but not impossible²⁰. Of eleusine, one plot yielded 3 bags, and another 2 bags (that is 5 bags from half an acre), not a great deal, certainly, but a fair yield under such conditions, and most useful as food, for the Dorobo eat most of their eleusine, and turn very little of it into beer. Maize and eleusine are ground by crushing on slabs of granite (*liteito*), and the resulting meal is made into gruel (*musarek*) for the children, and stiff porridge (*kimiet*) for the older people; it is generally eaten with a mess of vegetable food (*inguek*) prepared separately.

Storage of crops is not yet a very difficult problem. A few of the Dorobo, it is true, have built granaries of Nandi type, hidden just inside the forest to prevent thefts by the Nandi, for anyone can lift up the roof of such a granary in the night. But since so much of the maize is eaten on the field, what is left at harvest time can be stored in the loft; and the same applies to eleusine, for it does not yield a large amount of grain. I saw no millet growing, and the Dorobo said they bought it from the Nandi.

As we have already noted, agricultural labour is divided to a certain extent between the sexes, but the distinction is not very sharp, and it was found to work out in the following way:

Men :	Both :	Women :
Heavy preliminary work	Digging	
Planting	Weeding	Collecting and burning weeds
	Reaping	

The heavy work includes lopping off branches in the Nandi manner, clearing bushes, and breaking up the ground when hard. Women may also plant, but the tendency seems to be for men to do it, though there is no absolute rule against women planting. Children help with the weeding, and herd the goats when there are any; old men herd cattle, and women also sometimes herd goats.

The Dorobo had not by 1939 acquired the Nandi belief that each eleusine crop requires new land, which in the circumstances is just as well; but they do not hesitate to give up using land which is unproductive. Thus,

²⁰ The bag is the standard 2 ½ lb. gunny bag used in East Africa, holding 200 lbs. of maize.

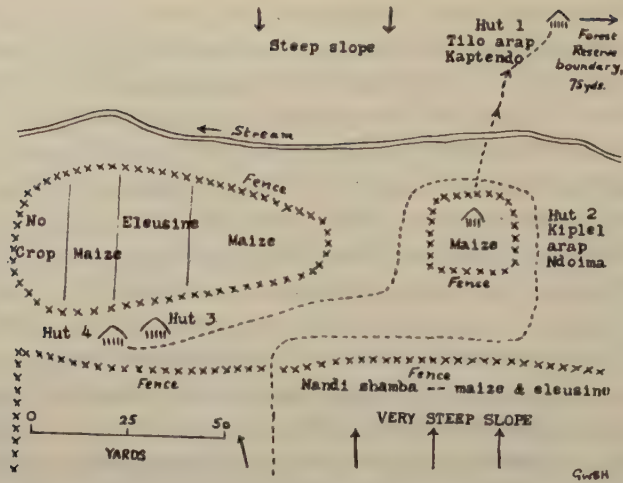


Fig. 6. Plan of a Dorobo Shamba at Kelpui alongside a Nandi Shamba.

at Kipukua in 1938 the crop was so much damaged by monkeys, pigs, and a sort of mole called *keseñiat*, that the original shamba had to be given up, and the occupiers took up new and separate plots elsewhere. Sometimes a Dorobo has a shamba all to himself; more often, however, several people divide the area inside a fence, each contributing to the labour of making it; and in some cases Dorobo share part of a fenced shamba with Nandi (Fig. 6).

Though not connected with cultivation, we may mention here the subject of earth digging, because it is concerned with the ground. Red and white earth is found near Timboroa (or *Tambarua*, as the Dorobo call it), and men go in parties of four or five to dig it. They use nothing but a digging stick, *kamet*, made of a sharpened stake, and the earth is carried home in large leather bags. In former days, when other Dorobo lived in the earth-producing area, a digging party would ask leave to dig from the man who hunted over that tract of land, and though no fee seems to have been paid, it is said that if a man should refuse his consent, the party would go home without digging. But as no Dorobo now live there, this could not be verified. To-day the Dorobo sell coloured earth to the Nandi, who pay them at the rate of 2 shillings for a large bag of earth. Red earth, *erokoit*, is used mixed with fat (or sometimes *simsim* oil) for rubbing on the head; white earth, *euoriot*, is used as a magical remedy in cases of homicide.

d) Cattle

If the Dorobo had not been in such close contact with a people whose primary interest in life was cattle, it is possible that they would have contented themselves with agriculture and no live stock. But their relations with the Nandi have inevitably led them to take an interest in cattle, and to think that the possession of cattle is a desirable thing. Therefore they are slowly trying to acquire cattle, and are in process of making them their ultimate objective. But

they have been stock-owners for too short a time, and on too small a scale to have formulated or developed any cattle customs of their own ; they do not think (like the Nandi) in terms of cattle ; and their main efforts are at present concentrated on trying to acquire cattle. For the last, three ways are open to them, all slow and laborious : bride-payment, gift exchange, and purchase.

Bride-payment. A Dorobo whose daughter is married to a Nandi receives for her the number of stock that a Nandi would give for a girl of his own tribe, i. e. 1 cow and 1 ox or bull, together with a variable number of goats ; and when a Dorobo marries a Nandi woman he has to pay at the same rate. Arap Keter acquired his cattle from the marriages of his three sisters : the eldest, Kapotikuany, was married while his father was still alive, and on the old man's death he inherited the cattle paid for her ; the other two, Cesum and Taprandic were married after their father's death, and the cattle for them (amounting in the case of Taprandic to 1 bull, 1 cow, and 5 goats) was paid to Arap Keter.

Gift exchange. Nandi from time to time make friends with Dorobo, chiefly for the purpose of getting honey. The first move after two men have come to regard each other as friends, *coruet*, is for the Dorobo to give the Nandi some honey, without expectation of any immediate return. After a time, the Nandi gives the Dorobo a goat, and thus the way is prepared for the handing over of cattle. Arap Minin became the friend of a Nandi at Ollesos called Kapkile, and eventually got from him an ox in exchange for a fur cloak ; and on another occasion he got an ox in exchange for seven goats which he bought with his wages for working on a farm. Arap Korucu in his youth hunted at Kapiyet in Nandi, and shot *tisiet* monkeys, from which he made fur cloaks which he exchanged for cattle. To-day he has five head of cattle which are herded for him by a Nandi named Kipkorir arap Serem on Farm 1479 : the Nandi looks after them in return for the use of their milk, Arap Korucu being given a small amount of it. This process of acquiring cattle is, of course, a form of purchase, but it is purchase under the peculiar conditions of forming a friendship by exchange of gifts first. The Nandi do not readily part with their cattle, and it is therefore necessary to lead up to the final stage, as the Dorobo regard it, by the preparatory exchange of other things. And as a method of acquiring cattle it is limited by the fact that the Nandi seem willing to exchange only male stock in this way, so that for female stock the Dorobo have to rely on bride-payment.

Purchase. The Nandi do not sell cattle to the Dorobo except as just described, that is, in the form of bride-payment or by exchange. But they will sell goats for cash. The Dorobo do not seem to care about sheep, for in 1939 none possessed any.

At the time of their move in 1937 the Dorobo were credited officially with a large number of cattle, some 2000 head in fact. But in 1939 the actual numbers that I saw and counted (and I have reason to believe that these were practically all they had) were very much smaller. The following list, while it may not be perhaps completely accurate, gives a truer idea of the real numbers. It will be noticed that there were few goats ; some were undoubtedly

missed in the count, but they are used even to-day so much for medical and magico-religious purposes that there is a constant drain on them.

The numbers that I actually counted in the three *korosuek* of Kipkorom, Kelpui, and Sosoio were :

		Cattle :	Goats :	Dogs :
Kipkorom :	Arap Keter (Cesundil)	10	—	—
	Arap Menati	—	10	2
	Arap Korucu	5	—	—
	Arap Minin	—	5	2
	Arap Keter (Kipsan)	5	—	—
Sosoio :	Arap Silimbo	20	—	—
	Arap Euni	3	—	—
	Arap Singira	—	—	3
	Arap Ceruiyo	1	—	—
	Kiken arap Silena	15	—	—
	Korionoi arap Munyenua	15	—	—
	Kiptoo arap Ngamnam	—	5	—
	Kisorio arap Lengei	—	10	—
	Kaola arap Ngamnam	—	4	—
Kelpui :	Arap Mateko	5	—	—
	Samupai arap Yator	6	—	—
		90	34	7

3. The Economic Division of the S. W. Corner of the Forest

The forest is regarded by the Dorobo as their special territory. Not only is it divided between the *korosuek*, but families have rights over parts of it, and these rights pass from father to son. The place where the trees come to an end forms a natural boundary and within that boundary was Dorobo ground where few strangers, except the occasional outlaw or fugitive, cared to penetrate. A man's forest rights included hunting, trapping, setting honey-barrels, and food-gathering. If anyone wished to do something on another man's ground, he might do so with the occupier's permission. A section of forest was not the absolute property of an individual and ratified by a pronouncement of the *kovet* council, but was held on a tenure based on the fact of hereditary occupation sanctioned by public opinion : a man's section was automatically taken over by his son and this succession was recognized by the people.

The forest appeals to the Dorobo in four ways : (1) In the trees they had their homes, and they knew no manner of living in which there were no trees ; trees therefore go with the land, which in fact does not count as land, but as something which bears trees. The cutting down of one or two trees on a man's section is his own affair, but if people should begin to cut down many trees, public opinion would be against them : *ngut komac Okiot si kotil ketik ce can, mecome Okied alak*, "if a Dorobo wanted to cut down many trees, the

other Dorobo would not like it", in the words of one old man. (2) The animals on whose flesh they feed and with whom they themselves have something in common, live in the forest. (3) In the trees live the bees whose honey they eat and drink, a substance as valuable to them as milk to the Nandi. (4) The forest is not only the medium of their life, but their protection. And so even to-day when they can no longer live in the forest, they still think of it as their own, and the division of the parts beside which they have made their settlements is of the utmost importance to them.

The division of the south-west corner of the forest between Kipkorom and Sosoio as it was in 1939 is shown in the Map. The forest is here divided into several unequal areas, bounded on the NE side by the main through-track from Kipkorom to Sosoio, and crossed also by the other through-track from Kipukua to Sosoio. The main track is used a good deal by the Nandi who go to see their friends and relations on the farms in the Meteitei valley; the other track is used mainly by Dorobo, and their honey-barrels and traps occur mostly along it, whereas there are none on the main track because strangers might interfere with them.

Between the two main tracks is the Ain ap Tinet, a stream which forms the northern boundary of the areas held by the Kapkolelac (I), Kapsituni (II), and Kapsingira (III) families, the last of which extends eastwards towards the main track. Group N° I is represented by Arap Keter, Kipungei, and Kipsan, three brothers; N° II by Arap Minin; and N° III by Arap Singira. The occupiers of I and II live at Kipukua, and of III at Sosoio. The Ain ap Tinet is the southern limit of the area held by the Kamuru (IV) represented by Arap Korucu who lives at Kipkorom, his land reaching to the main track. East of the main track, area N° V is held by the Kapcepouaita family represented by Arap Ceruiyo and his brother Arap Cepouaita who live at Ndoroton. Above this is area N° VI, held by the Kaptokoni, represented by Korionoi who lives at Upper Sosoio in the forest. And finally N° VII is the easternmost area, occupied by the people who live at Upper Ngatepkon in the forest and Lower Ngatepkon outside it. These are a mixture of six families: Kamnasutik, represented by Totē; Kamereua, represented by Nekoi; Kapkorongos, represented by Kilanya; Kapkimancari, represented by Arap Euni; Kapkipopo, represented by Kipirec; and Kapkuikoi, represented by Sulio²¹. These holdings are clan areas as well (except in the case of N° VII where four clans are represented, and the division could not be satisfactorily traced):

I. Family Kapkolelac	}	Clan Moi.
II. Family Kapsituni		
IV. Family Kamuru		
III. Family Kapsingira		Clan Kipieken.
V. Family Kapcepouaita		Clan Kipamui.
VI. Family Kaptokoni		Clan Kapseko.

²¹ The prefix *Kap-*, besides meaning "place of", also means "family of", and is added to the name of a principal recent ancestor, who may be a woman, e. g. *Kapsituni* is named from *Situni* the wife of Arap Minin's father's father.

It will be seen from the map that honey-barrels and traps are the main forest activities, the shambas being outside the limit of the trees.

The Dorobo had developed a habit of saying that there were no honey-barrels in the forest. Certainly this would seem to be true to anyone who goes through the forest along the main track from Kipkorom, for there one sees no sign of any activity at all. But on the other track, where few but Dorobo go, there are plenty of them, especially in Area I where Arap and his brothers are very active, several of the barrels near the path belonging to his unmarried half-brother Kipungei. In Area II there are not so many, because Arap Minin regards himself as an old man by now, and unable to work much (he is actually — in 1939 — about 40) ; his brother Arap Ruto works on a farm and is less active in the forest than Kipungei. But Arap Minin has at least two honey-barrels, which he showed me, as well as a trap in which not long before he had caught a bushbuck. A few paths branching off the main track which had once led to traps could still be distinguished, though they were not used in 1939. In Area III there was a new path leading to a trap made by Arap Singira some way from the track. In Areas VI and VII some of the people still live in the forest in the old type of Dorobo hut, the *koconget*.

Now these areas are not very extensive. The space of forest occupied by Areas I-IV is perhaps not more than six square miles or thereabouts, and that of Areas V and VI may not be more than four square miles. But a mile on the map is a very different thing from a mile on the ground in an African forest. The Dorobo have been forced by economic pressure to concentrate ; and since the adoption, even on a small scale, of agriculture, the dependence on hunting has naturally been reduced. In addition to each forest area must be reckoned the strip of open land where they live, cultivate their little shambas, and herd their few livestock. Moreover the central and unoccupied part of the forest is open to anyone who chooses to hunt there, though there were no indications in 1939 that they actually did so. In the old days the forest areas may have been larger, though when all the *korosuek* were occupied there cannot have been very much difference in size. But a relatively small area is enough for bee-keeping, trapping, and food-gathering, and it must be remembered that in the past, before the forest people's economy was disturbed, they ranged much further afield to hunt with bow and arrow than is possible to-day, and the forest was primarily regarded as a trapping area. Various statements leave no doubt that the Dorobo used to hunt right over Nandi and Uasin Gishu, as well as in the high country east of Timboroa. Thus, though their own territory was limited in extent, their dry weather range was wide, and the supply of game more than adequate to their needs ²².

²² This paper deals with conditions that existed up to 1940 ; the use of the present tense must be taken as referring to that period.

Appendix
Rainfall at Kapchorua Estate for Nine Years

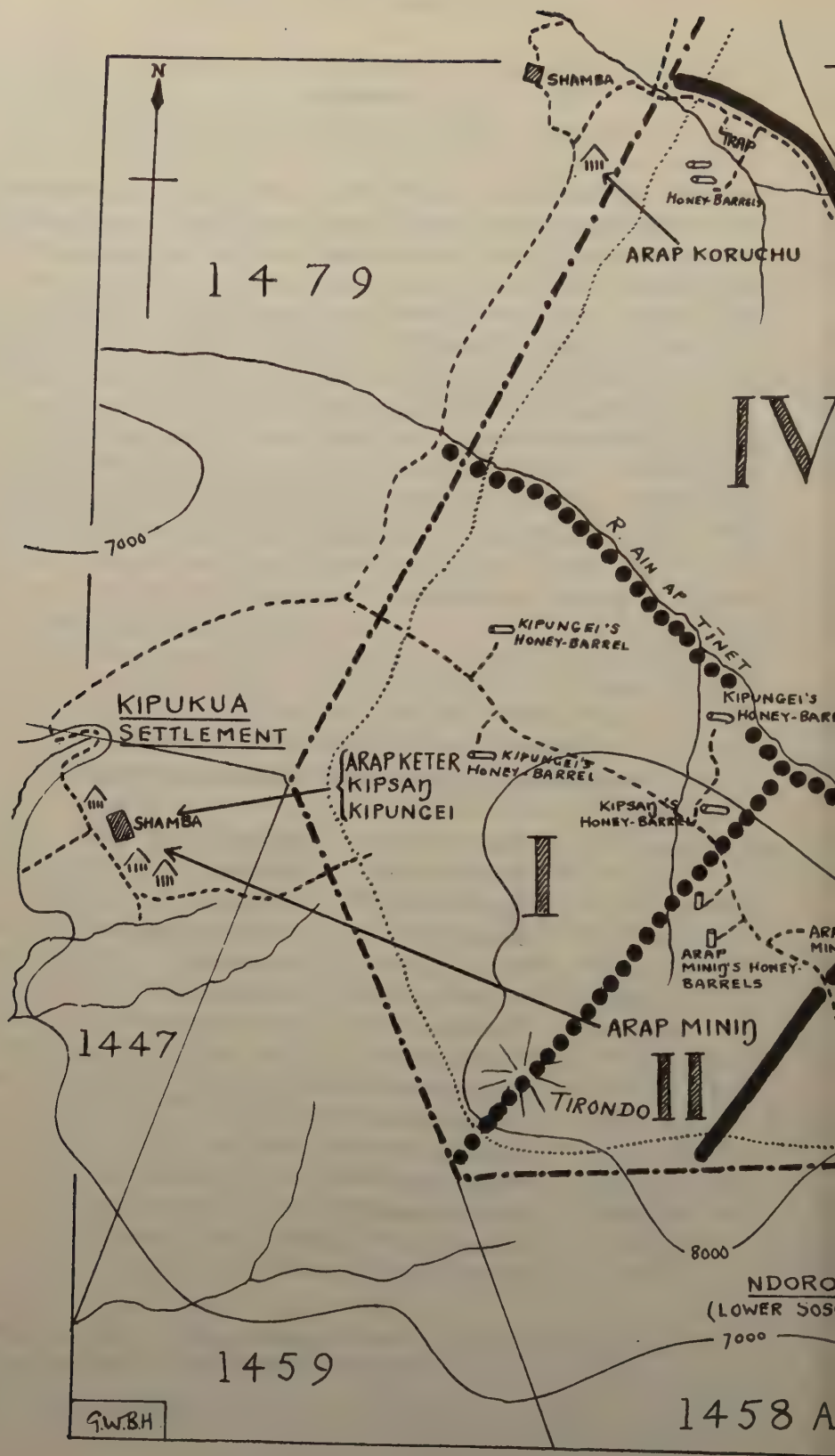
	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	Average
Jan.	0.00	4.12	0.89	0.55	1.58	0.01	0.00	0.00	0.00	²³ 1.43
Feb.	0.05	1.97	0.80	1.56	0.51	0.34	0.00	0.00	0.00	0.87
Mar.	1.86	9.42	7.89	8.00	0.12	2.33	0.98	8.78	6.35	5.03
Apr.	9.54	15.57	7.16	5.35	0.91	5.22	5.61	12.25	13.13	8.30
May	9.47	7.65	10.30	12.26	2.86	10.15	12.37	4.49	9.52	8.78
Jun.	3.85	5.07	3.39	3.16	4.50	5.54	8.26	5.87	6.96	5.08
Jul.	5.83	4.02	11.34	5.53	5.32	6.19	5.04	3.11	5.92	5.81
Aug.	4.80	6.12	6.88	4.76	5.15	6.68	5.12	6.21	8.66	6.04
Sep.	2.86	3.78	8.40	8.57	2.67	3.06	5.49	4.20	1.96	4.55
Oct.	3.76	3.80	3.17	2.42	2.88	3.02	6.13	2.72	3.03	3.43
Nov.	5.63	1.66	2.29	1.44	1.22	3.47	2.02	1.40	8.87	3.11
Dec.	5.25	1.29	3.66	1.88	0.89	2.70	2.87	1.66	1.32	2.39
Inches	52.90	64.47	66.17	55.48	28.61	48.71	53.89	50.69	65.72	54.09

**Explanation of the Map of the Economic
Divisions of the South-West Corner of the Forest**

Area No:	Clans :	Families :	Domicile :
I.	Moi	Kapkolelach	Kipukua
II.	Moi	Kapsituni	Kipukua
IV.	Moi	Kamuru	Between Kipukua and Kipkorom
III.	Kipieken	Kapsingira	Ndoroton
V.	Kipamui	Kapchepouaita	Ndoroton
VI.	Kapsekoi	Kaptokoni	Upper Sosoio
VII.	{ Kipieken	{ Kamnasutik	Upper Ngatepkon
	{ Kapsekoi	{ Kapkipopo	
	{ Toiyoi	{ Kapkimancari	
	{ Kipieken	{ Kamnasutik ²⁴	Lower Ngatepkon
	{ Kapsekoi	{ Kapkorongos ²⁴	
	{ Kapil	{ Kamereua ²⁴	


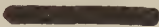




²³ This high average is due to the abnormal rainfall in 1930 : a more accurate average would be about 0.75 ins. I have to thank Mr. G. A. Cockman for providing these figures.

²⁴ These families, represented by Tote, Nekoi, and Kilanya, are not shown on the map : their area lies east of Upper Ngatepkon.



THE ECONOMIC DIVISION OF THE SOUTH-WEST CORNER OF THE FOREST.

KONIK

-  Huts
-  Clan-area boundaries.
-  Family-area boundaries.
-  Boundary of forest reserve.
-  Limit of dense forest.
-  Dorobo paths.



The people contained in these settlements in 1939 were :

Kipukua :	Kipkernot, his brother.
Arap Minin, his wife and 5 children.	Arap Ngelil } clansmen
Arap Ruto, his brother.	Arap Keme }
Cesikirikat, his mother.	Arap Cemuaia.
Arap Keter, his wife and 2 children.	Mother of last two.
Kipsan }	Widow with 2 children.
Malakuen }	Widow.
Kipungei }	
Cepkoiec, sister of A/Keter.	Isolated : Arap Korucu, alone.
Arap Teltony, clansman.	
Upper Sosoioy : Arap Cepouaita.	Upper Ngatepkon :
Arap Ceruiyo, his brother.	Kipirec (Kipieken).
Kipor, his brother.	Kueyo, his brother.
Kipkutik, his brother.	Kimnerkat, clansman.
Simotua, clansman.	Daughter of Kimnerkat.
Kiptanui, cousin of Arap Cepouaita.	Kikoror (Kipieken).
Kesimo, brother of Kiptanui.	Arap Euni (Kapsekoi).
Kimitei, his brother.	Kimnarura (Kapsekoi).
Cepotip, his sister.	Sulio arap Silimbo (Toiyoi).
Arap Lengei, relationship not established.	Lower Ngatepkon ²⁴ :
Korionoi arap Munyengua, his wife and 3 children.	(1) Tote arap Nasutik, his wife and 3 children.
	(2) Nekoi arap Mereua, his wife and son.
Ndoroton : Arap Singira.	(3) Kilanya arap Korongos, his wife and 3 children.
Orinyi, his brother.	

²⁴ Note that (1) is Kipieken, (2) Kapil, and (3) Kapsekoi.

Textes ethnographiques de la Tamâjeq des Iullemmeden de l'est

(Touâreg de la Colonie du Niger, Afrique Occidentale Française)

Recueillis par M. l'Administrateur FRANCIS NICOLAS (1935-1940)

(Troisième partie) *

Sommaire :

- XXIX. Robe des animaux
- XXX. Chameau de selle
- XXXI. Chamelle de selle
- XXXII. Marquage de camelins
- XXXIII. Elevage du chameau
- XXXIV. Maladies du chameau
- XXXV. Chevaux
- XXXVI. Ovins et caprins. Anes
- XXXVII. Apports d'animaux au marché
- XXXVIII. Le marché
- XXXIX. Le recensement
- XL. L'habitation
- XLI. Les bagages de la tente

XXIX. *Ēγəs n imūdərən (tūlāt n ēləm)*

Donné par Maṭāfa Ag Saqqāfi (Īmâjer'en)

1 *Amūdər, ilan šittāwīn (ši-)zəryāfnīn dəy tēməllēi gannīn awīnay*¹ (*imənas ē Kəl Gərēs ā-di [a taggīn]*). — 2 *Aīs meγ āləm ilan ūdəm mēllēn d idəlāi ur mēllūla, ad annīn i n ādəndən (i n āhādəndən)*². — 3 *Āləm ma-dəy aīs ilan ādər iγən γās i-mēllən ad ās annīn i n āzbər; 4 ku-d ēššīn dūrən meγ kārād meγ kēt-nəsən mēllūlnīn, ad ās gannīn i n ēzbar (i n īzəbār)*. — 5 *Aīs igan īzəbār,*

* Première partie, voir *Anthropos* 46. 1951. pp. 754-800 ; deuxième partie, *Anthropos* 48. 1953. pp. 458-484.

¹ gris, brun-blanc (vairon).

² d'ordinaire, on dit d'un veau : *abérkäu wa ādəndən*, quand il porte la muselière de sevrage ; ici, bout du museau tranchant sur le restant de la tête blanche.

énta a rān īmāžyən; ku-d ēššīn (īzəbār), i n ēlkəz. — 6 Tāst tēffōyalt; ta n takūmbut (= takāmbot)¹; 7 takənūt (ta n Fullānən)²; 8 šitan šibənay³; 9 tēzde⁴; 10 tašāyārt⁵ (= tāst ti-šāyārət)⁶; 11 tāst ta- sēttāfət⁷; 12 āzgər ibōkīn⁸; 13 ibardāyən⁹; 14 tāst mellēt təgat agārad...¹⁰ ma ssēnəy?...; 15 amūdər īxēn īmaḍālən, ku-d ǫla d amādal ēyəs-nūt; 16 izēkādən, ku-d ǫla d i n azēkōd; idabārən, ku-d i n aḍəbīr; ikazbārən, šēlat n asēkwēl; 17 tāləmt təgā-ḍəfur as arūru-nnūt a kawēlən; 18 amūlas, énta aīs iga^u temallē dēy tīmī, igan ūdām mey tīmī mellēt; 19 tāyaḥ: ījēt tāyaḥ təgann ši-bazāwət, ījēt šibəlūsət (šindurgīn-nūt itū-ḍūnən¹¹, ur ēkarēirēinət); 20 tāyaḥ təlat šiməzzūgin ēbdādətnīn ā-di tāyaḥ ši-kawēt; 21 kut tədīst-nūt təgat imrārən mellūlnīn ad annīn tāyaḥ šīšayārət; 22 takənūt: tāyaḥ təlat hārət ēn šindərgīn gēzzūlnīn. — 23 Tēyse ta təgat ā-di, šimāyit; 24 tīlē dērmāgət: tīlē təlat šindərgīn mədrōinīn. — 25 Tēyse tā-s īḍīs-nūt wa n ḍəffər i-mellēn, ā-di tādgag. — 26 Ku-t tədīst ši-zaggāyət, arūru i-mellēn, ā-di ši-zēryāfət. — 27 Ku-d ādmər mellēn, tēyse «təgat-tēzəmt»; 28 ījēt šizūzit, ījēt šikanāwət¹²; 29 ījēt ši-kawēlət¹³, ījēt tēg-āgegər (= təga-agegər) (= īri kawēlən). 30 Tiyāšit: ku təg šīn ḍārən zaggāyīn, «tēg-āgūsar»; kut tədīst kawēlət, «walāndi»; 31 tādyart, a nəgann^u tūnti tētəzzēg hullān tēggōḍḍēi; 32 ku-t tāst, ann^u tāst ēn tāfit; tašāyārt, éntat tāst tēqqōrət; 33 āḍəl, abērkāu s-ēkēt irāu, abērkāu inakkəsən; alūki, énta ag-awētāi; ihərī, ēšēg ur nədwēl hullīn; tūnti, ā-di tihərīt; 34 tāyit, tāst ti-nḍərrət harwā tēggōḍḍēi; ēssāo (= ēšēg), amanōn āzgər ur nōnēn hullīn harwā; 35 isənaī, izəgran, imūdərən wi n tawaiən ilālən; akēmbəg, mey tādbēq¹⁴, hārət igdālən aldaḍ; māḍēy asēyēw (= asēywo); 36 ēgēid¹⁵, ā-di tagəḥtūt tēqqānət s īri n tāst takōfər mey təḍēggēg (= təwēqqəs), as tāzzəl, a tət iggat ēgēid fəl ḍārən. — 37 Ālən ikāzin¹⁶, wā-s ēyəs-nūt ǫla d aləmmōz iqqōrən; 38 ibardāyən¹⁷ wa igan taqāšāt ījēt; 39 ibrāmin¹⁸, as ihōz tazəraḥt¹⁹;

¹ takāmbot: aux oreilles pendantes.

² vache des Peuls (aux cornes très longues et, par suite, aux oreilles paraissant petites: takənūt).

³ sg. (tāsi ta n) tabənīq; pl. tibənāy: qui a des taches blanches sur le genou, l'alātum, ou la patte arrière, la hanche, les flancs.

⁴ tēzde: qui a le pourtour des yeux blanc.

⁵ tašāyārt: de couleur claire.

⁶ šayāran: pointillé, ou tête noire.

⁷ de couleur foncée.

⁸ moucheté en clair sur fond foncé.

⁹ gris, strié.

¹⁰ blanche avec cou noir.

¹¹ itūḍūnən, tombant vers le bas.

¹² šikanāwət, couleur tesson noirci.

¹³ bleu ardoise.

¹⁴ baillon de sevrage.

¹⁵ perche fourchue attachée au cou d'une vache rétive ou sauvage, pour l'empêcher de courir.

¹⁶ ikāzin, blanc sale (couleur d'herbe sèche).

¹⁷ ibardāyən, à petites taches.

¹⁸ ibrāmin, fauve clair; ikazbārən, couleur charbon.

¹⁹ azəraf, roux.

40 *ibazāwən*¹, *ku-d abzāp*; 41 *azərēf*², *ā-di ihōz təkawēlt*; *izēryāfən* (*āləm wa n azēryaf*) *as iga imrārən èt tawīnaq harwā*; *ibāidēgən* (*āləm wa n abāidég*)³, *kud imēllēn-mēllēn*; *ēndəbā imēllēn yas*; 42 *mey imōs adēgnəs*⁴; *āləm ijen izūzin*, *ijen igadāwən*, *ijen i-fawān*. — 43 *Idan*: *kud imēllēn idī-nnək*, *idəbēr*. *kud izaggāyən*: *iyəri*. — 44 *Ku-d ila ššin-ēzbar*: *ī-yallən*. — 45 *Ku-t tazēgōzt-nīt šī-mēllēt*: *idwī*. — 46 *Ku-d ilā imi kawēlen*: *tāhēmbēi*; *ku-d ādār -nīt ijen imēllēn*, *iga tēit*; *ku-d ila (ššin) ēzbar*: *i n ēlkəz*.

Traduction

Robe des animaux

1 Un-animal, ayant des-yeux roux tendant au blanc, on [le] dit « vairon » (les-chameaux des Kel-G'eress [c'est] cela (qu'ils-font)). — 2 Un-cheval ou un-chameau ayant la-face blanche et les-lèvres n'étant-pas blanches, on [le] dira « un du bredouillement ». — 3 Un-chameau ou-bien un-cheval ayant une-patte seulement étant-blanche, on l'appellera « un de la-balzane ». — 4 Si [ce-sont] deux pattes ou trois ou toutes-elles qui-sont-blanches, on l'appellera « un des balzanes ». — 5 Un-cheval ayant les-balzanes, c'est-lui qu'aiment les-Îmâjer'en; si deux (balzanes), « un de l'anneau-de-pied ». — 6 Une-vache a les-cornes-retournées (vers le bas); celle aux oreilles vers le bas; 7 la-zébue (celle des Peuls); 8 des-vaches-ayant-une-tache-blanche; 9 celle-aux-lorgnons-blancs; 10 la-claire (= la-vache pointillée ou à tête-noire); 11 la-vache celle-sombre; 12 le-bœuf moucheté en clair; 13 strié; 14 la-vache blanche ayant le-cou-noir... que sais-je [encore]?...; 15 un-animal est de-couleur-sable, si pareille-au sable [est] sa-robe; 16 « gazellé », si elle-est-pareille-à celle de la-gazelle-Dorcas; « pigeon », si c'est celle du ramier; couleur-charbon, comme la-suie; 17 la-chamelle est « ayant-le-coussin » quand [c'est] son-dos qui étant-noir; 18 « liste entête », c'est un-cheval ayant du-blanc au front, ayant la-face ou le-front blancs; 19 la-chèvre: une-chèvre est dite « la-blonde », une *tabelouist* (ses-oreilles tombantes, non-enroulées); 20 une-chèvre ayant les-oreilles s'étant-dressées, c'est-là une-chèvre *ta-kāouet*; 21 si son-ventre a des-gouttes blanches, on dira « une-chèvre pointillée »; 22 la-*takenout*: une-chèvre ayant de-petites oreilles étant-courtes. — 23 La-brebis qui ayant cela est *tamār'it*; 24 la-brebis *tadermak'*: une-brebis ayant des-oreilles petites. — 25 Une-chèvre telle-que sa-partie celle de devant est-blanche, c'est-là « une à la culotte ». — 26 Si le-ventre étant-rouge, le-dos étant-blanc, c'est-là « une-chèvre pie ». — 27 Si la-poitrine est-blanche [c'est] une-chèvre « faisant-l'oryx »; 28 une est « la-grise », l'une est fond-de-poterie; 29 l'une est « la-noire », l'une « qui a le collet » (= cou-noir). — 30 La-pointillée: si elle a deux pattes étant-rouges, [c'est] « qui a le gant »; si le ventre est blanc, [c'est] la *oualāndi*; 31 [c'est] la-laitière, que nous-appelons la-femelle qui-se-trait-beaucoup, et est-à souhait; 32 s'il-s'agit-d'une-vache, dis: « une-vache-

¹ *abzāp*, blond, roux clair.² *azərēf*, brun presque noir.³ blanc de-lait.⁴ blanc moyen.

donneuse » ; « la-desséchée », c'est une-vache étant-sèche ; 33 l' « accolé » ¹, un-veau à-peine né, un-veau tétant ; le-bouvillon, c'est un [veau] d'un-an ; le-taurillon, un-bovin-mâle qui n'a-pas-grand beaucoup ; sa-femelle, c'est-la-vachette ; 34 la-génisse, une-vache, qui-est-petite encore, est à-souhait ; l'èssao (= *échég*), un-bœuf en-dressage, un-bœuf qui n'est-pas dressé beaucoup encore ; 35 les-bœufs de bat, les-bœufs, les-animaux qui portent des-bagages ; la-muselière, ou le-baillon, quelque-chose empêchant la-tettée ; ou bien « asèr'ew » ; 36 la-fourche, c'est-là une perche étant-attachée au cou d'une-vache rétive ou peureuse (= fuyarde), quand elle-court, la frappera la-fourche sur les-pattes. — 37 Un-chameau-blanchâtre, celui dont sa-robe est-pareille-à la-paille sèche ; 38 le-chameau-tacheté [est] celui ayant une-moucheture ; 39 celui-fauve, quand il-approche le-roux ; 40 le-blond, s'il-a la-blondur ; 41 un-brun-foncé, cela [c'est qu']il-approche le-noir ; un-chameau-pie (chameau celui [de] le pie), quand il-a des-gouttes et la-qualité [d'œil]-vairon en -sus ; « un-voleur » (chameau celui [de] le-voleur), s'il-est étant très-blanc ; sinon il-est « le blanc » seulement ; 42 ou il-est « assez-blanc » ; un-chameau étant-gris, un étant gris-clair, un gris-bleu. — 43 Les-chiens-si étant-blanc ton-chien, « pigeonnant » ; si étant-rouge : « flammé ». — 44 S'il-a deux balzanes : « un aux-bras ». — 45 Si sa-queue étant-blanche : « gerbille ». — 46 S'il-a la-bouche étant-noire : « gueule » ; si patte sa une est-blanche, il-a « obliquité » ; s'il-a (deux) balzanes : « un de l'anneau-de-pied ».

XXX. *Arëggan*

Donné par Maṭāfa Ag Saqqāfi (Imâjer'en)

1 *Tunnūnt n ālām ēn tārīḵ* : *Imāžəyan entənīd mēssāu-sən n ōlōman ēn tārīḵ* ; *ssānən-tən hullīn* ; 2 *ran arëggan ilān āzar* ² (= *mēntātu*) *innīflējan* ³. — 3 *Ku-d awāra ihūən dēy tollāmin-nēsən*, *ad ās aḡīn āḡ ēm mā-s* (*u*-(*r*) *tət zuz-zēgan fō*, *ad idwēl aləgōd tērmāt*) ; 4 *uiḡēd ləgād naḡḡəsən ar ššin ēlan* ; *a dēy-əs šuwēdən* : *ku-d ālām n iri zəgrīn*, *ikērrūsən* ⁴ (*urgīy ikēmbūēn*) ⁵, *izōd-āsən ā-di* ; *ad āgəzən iri-nnīt d ezīrən d igəzālən-nūt* *ēt təlūkut d imadlīwən* (= *imūdāl*)-*nūt d ēzmər* ⁶. — 5 *Ad aknīn tunnūnt-nūt laggejan-t"* *səgənən-t"* (*ā-di ēggātən šikal-kawāzin* ⁷ *s təburək*) ; 6 *as tēca təllīt iḡēt*, *a t-ēggānən ēdēg s ēdēg*, *iḡallēyallēi*, *itakḡ" iherwan ēd mənās ēddānīn*, *itakḡ" ammās n ayīwan ar ilməd hārət kūl* ; 7 *d akabūr* *ēt tāilalt*. — 8 *Amanōn* ⁸, *ad iššōkəl dēy-əs mēššī-s* *ad akḡ" ēššəyēl-nūt* *ar ilməd ašīkəl* *ad iqqəl ayīwan ar iylēi awētāi*. — 9 *Ku-d ālām ēn tənəgmūt unānən issānən azzəl iytān* *ad anno i ākli* : 10 « *ālām-in ābbəz-ī-t"* » ; *a dēy-əs iqqən tārīḵ* *ad iwəd amīdī-nnīt ēšəššəgd-ēi* *ar zəzzələn imənas-nəsən*, *at tama-*

¹ sous-entendu : « à sa-mère ».

² pedigree ; race ; souche.

³ de confiance ; recommandable.

⁴ *ikērrūsən*, aux oreilles droites.

⁵ oreilles retournées en arrière.

⁶ *ēzmər*, *azmer*, garrot, haut de l'épaule.

⁷ *takalkāwāz* : rotule.

⁸ *amanōn*, chameau en cours de dressage.

*zāgən*¹; **11** *ad ās agⁿ šīgəmt dəy fūfānən*; *ar izōm ālām ən tərīk ad iqqəl ālām izōdən*; *a t-ēkiāfən ad eqqənən ifaddōn-nūt d irī-nnūt, šs tāsāgā-nnūt, a t-sēsīn fəl āyīl.* — **12** *Ad qlējən təsadālīn-nūt s elmūši iwālən, ad ərķəbən təsadālīn-nūt d āzār-nēsənət sullān*; **13** *as ətķərən ędég wā-dəy ęgmeđnət təsadālīn, s amādal ibdāgən dəy āwas n ālām*², *ad aiījīn ālām īkər-d idān.* — **14** *Ālām iyaž-awīn*³ *ur tⁿ nərə*; **15** *harwā as iwēqqəs*⁴ (= *idēggég*); *as itadaggāgən, ɛwēf a itagg*; *ku-d ɔnān, ad itawaqqān sullān, ilkām i tāyant.*

Traduction

Chameau de selle (de 7 ans +)

1 Le-dressage du chameau-de selle : les-Īmâjer'en, ce-sont-eux leurs-possesseurs [par excellence] des chameaux de selle ; ils les-connaissent bien ; **2** ils-aiment le-chameau-fait ayant de-la-race (= un-pedigree) de-garantie. --- **3** Si [il-s'agit-d']un tout-jeune-chamelon étant-né parmi leurs-chamelles, ils lui abandonneront le-lait de sa-mère (ils-ne la-traient plus du-tout, pour-que se-développe le-chamelon rapidement) ; **4** certains chamelons tettent jusqu'à deux ans ; ils là-dessus veilleront : si [c'est] un-chameau de cou long, ayant-les-oreilles dressées (non-pas aux-oreilles-retroussées), leur-plaît cela ; ils-veilleront à son-cou et ses-épaules et ses os-humerus et sa-queue et ses-mâchoires, ainsi-que son-garrot. — **5** Ils-mèneront-à-bien son-dressage, en-le-tirant-par-la-bride, en-le-faisant-barraquer (pour-ce, ils-tapotent [ses] rotules avec un-bâton) ; **6** quand a-été-passée lune une, ils-le monteront par-ci, par-là, il-contourne de-ci, de-là, il-va-aux troupeaux et aux-chameaux paissant, il-va au-milieu-du campement, de-sorte-qu'il-se-familiarise-avec toute-chose ; **7** et le-petit-trot et le-grand-trot⁵. — **8** « L'apprenti », voyagera sur-lui son-maitre pour-aller-à-sa-tâche jusqu'à-ce-qu'il-ait-appris la-marche, il-reviendra-au campement jusqu'à-ce-qu'ait passé l'année. — **9** Si [c'est] un chameau d'ardeur étant-dressé [et] connaissant la-course directe, il-dira au captif : **10** « mon-chameau, prends-le-moi » ; il y attachera la-selle pour atteindre son-camarade et se-mette-en-ligne-avec-lui de-telle-façon qu'ils-fassent-courir leurs-mehâra, pour disputer-une-épreuve ; **11** il lui-mettra un-anneau aux naseaux ; puis sera-castré le-chameau de selle, qu'il-devienne un-chameau étant-agréable ; on l'entravera, que soient attachés ses-genoux et son-cou, à son-flanc, on le-couchera sur le-côté. — **12** On-tranchera ses-testicules avec un-couteau aiguisé, on extirpera ses-testicules avec leur-nerf doucement ; **13** quand on-aura-empli endroit celui-même dont sont-sortis les-testicules, avec du-sable étant-humecté dans l'urine du chameau, on-laissera le-chameau se-lever et pâturer. — **14** Le-chameau qui blatérant, nous n'en-voulons-pas ; **15** non-plus, s'il-a-tendance-à s'évader ; quand il-prend-peur, [c'est] bronchement qu'il-fait ; s'il est [bien] dressé, il-ralentira peu-à-peu, il-obéit-à la bride.

¹ ils feront une compétition de vitesse.

² on remplit la cavité des testicules avec un emplâtre de sable propre mêlé à l'urine du chameau issue sur place au cours de l'opération.

³ Nom d'Action : *tayažāwat*, *tayažāwit*, cri du chameau mâle.

⁴ Cf. *tāwāqqāst* : animaux sauvages (n. coll. f. sq.).

⁵ en français : « et de trotter à petite et à grande allure. »

XXXI. *Tarëggānt*

Donné par Maṭāfa Ag Saqqāfi (Îmâjer'en)

1 *Šiṭṭād tolləmin ši n tərīḵ ši-ləmmūdñn őrnānət irëggānən uiṭēd s azzəl ; 2 mašān, as tārāu tāləmt őr tərīḵ a tət aiiṭn ; 3 ssōḡnət tədōḡdñ tolləmin (ḡəl təḡāwit), őr tənətīd őrzīdnət*¹. — 4 *Tāləmt təḡōzət, a tət ur őrğēnən*. — 5 *Amāwan, isōḡ arëggān izōmən ku-d azzəl a ira ; 6 ku-d ašīḡəl zagrīn*², *ōḡā amāli n tərīḵ, őrta iqqōrən*³ *ad azzəl ḡō ar őrmmēt ; 7 őrnlā amāgal n ašīḡəl labāsən ur nəmëkkən ašīḡəl n őrğēn*⁴ ; 8 *anazōm, as ikūḡ, tēssānəy as iddaḡ ; amāli ur izlāi d ūduḡ, itīdəğëmmīt ar ūdu őrmmēn*.

Traduction

Chamelle de selle

1 Certaines, de-chamelles, celles de selle celles-douces, vainquent chameaux-faits certains à-la-course ; 2 cependant, quand a-mis-bas une-chamelle de selle, on la laissera ; 3 préfèrent les-femmes les-chamelles (pour le-palanquin), ce-sont-elles qui-sont-agréables. — 4 La chamelle pleine, on-ne la-montera-pas. — 5 Le-méhariste, il-préfère le-chameau-hongre si c'est course qu'il-veut ; 6 si-c'est voyage à-longue-portée, vaut-mieux le-chameau-entier de-selle, c'est-lui qui-est-coriace [et] il-courra sans-cesse jusqu'à crever ; 7 c'est-lui ce-qu'il-faut pour la-marche sans-trêve, n'étant pas ordinaire, la-marche du r'azzou ; 8 le-chameau-hongre, quand il-écume, tu-sauras qu'il-est-harrassé ; le-chameau-mâle est-indifférent-à la-fatigue, il-galope jusqu'à tomber mourant.

XXXII. *Ažəžwal őr mənās*

Donné par Maṭāfa Ag Saqqāfi (Îmâjer'en)

1 *Dīnnīḡ, akullū n tāušet totaḡ aḡwāl-nīt dēy mənās-nīt ; 2 Kəl Nān lan aḡwāl-nəsən, İrrēulən i n-nəsən ; Tëggērmət őr Tëllīmīdëst őr Ḥērḡērən lān-t* ; 3 *Kəl Āzāway ḡaḡwālən imənās -nəsən harwā (mōsən) iləḡāḡ ; 4 tēḡōli tēggēzət tīmsi ar tēqqəl(-ət) ši-rēḡət, a-dēy sūwūrən aḡwal day īri, mēy tāyma, mēy amāsur, mēy tāsaga, ma-dēy amadəl-őr-dāu, ma-dēy āzmər ; 5 ismāwən n őrwālən i-ęggūt-nīn : āḡāḡ őr tāḡādist, őr šīlāḡt, őr tēḡāmīmt őr dāl őr tīḡūrāwin d aḡāts, ur őrssēnəy*. — 6 *Āləm iḡan ši-n-amaggālīn*⁵, *ā-di urgīy aḡwal*. — 7 *Kəl Āēr taggīn temalēīt*.

¹ douces à la monte.² voyage de longue haleine.³ « sec », dur, tonique.⁴ c'est ce qu'il faut pour une marche dure, peu ordinaire, une marche de r'azzu.⁵ traits de feu usités comme remède.

Traduction

Marquage des camelins

1 Dans-l'Est, toute fraction pratique sa-marque sur ses-chameaux ; 2 les Kel-Nân ont leur « feu », les-Îrréoulen le-leur ; les-Téggêrmat et les-Tellimîdest et les-Îkherkhéren l'ont ; 3 les-Gens-d'Azâouas' marquent chameaux leurs alors qu'encore (ils sont) chamelons ; 4 c'est-un-fer entré-dans-le-feu jusqu'à-ce-que il-soit-devenu jaune, dont ils-appliquent la-marque sur le-cou, ou la-cuisse, ou le-jarret-antérieur ou le-flanc, ou-bien la-mâchoire de-dessous, ou-bien le-garrot ; 5 les-noms des « feux » sont-nombreux : « le-doigt » et « le-marteau », et « le-fanion », et « le-Mîm » et « le Dâl » et « les-cicatrices » et [la-patte d']outarde, je ne sais pas. — 6 Le-chameau ayant « celle-des-remèdes-ce-n'est-pas là une-marque. — 7 Les-Gens-d'Aër pratiquent la [marque par] « oreille-découpée ».

XXXIII. *Asədwēl n ālām*

Donné par Maṭāfa Ag Saqqāfi (Îmâjer'en)

1 *Asəgən ɛn tolləmin ira amādan ālāyən* ; a *t-isīwan mēšši-š itattākār* (= *iwān wāla tərīk*) *ur d-ɛz z ūdu* (s *ālām*) ; 2 *mɛy iwān fɛl tərīk n igəttan* ¹ *ɛššin* *γās ig-ēt imān-nīt* ; 3 *amāli as igā afājēd* ² *ad iytəs ad azzəl dəffər tolləmīn* ; 4 *ad isəssəggəl* ³ *mēšši-s ālām-nīt ar sən* ; 5 *abā-s itatt ālām abā-s igən ar ɛlbāk*. 6 *Amāli iggān, tāləmt tēndār* ⁴ (*təsībdər, ar tɛħadējdēi tɛz*) ; 7 *tāləmt tē-di ag* ⁵ *dɛy-əs āfus* ; *ag* ⁶ *ayāfuɖ ɛn tāləmt as tət təségənɛy, ad d-ās* ⁷ *amāli* ; 8 *tidēddi n amāli s-ɛkɛt irwāsən ši-labāsət tənəqq* ⁸. — 9 *As təhōz tāləmt ur tət irā amāli, at tāki dāt-ɛs təsɛkər ašəbəkḃḃḃ* ⁹ *-nīt ōgāi ālām* ; 10 *amāli ijen ila kḃḃōzət təmərwin ɛn tāləmt* ; *išwūd dɛy-ɛsnət itāgəz-tənət* ¹⁰ *itaggəz arəggān āħādən* ¹¹ *ar t-izzāgsən*. — 11 *Aləgōd illilmā-š* ¹² ; 12 *təwəgrɛg* ¹³ *tāləmt tɔyarr* ¹⁴ *arrā iqqānən dɛy ammas n ayīwan* ; 13 *as igā ālmōz, ad ɛqqələnət tolləmīn ayīwan, ad ɛtrɛgən tɛffārt dɛy* (= *n*) *aləgōd* ¹⁵ *ad azzəl*. — 14 *Āħ ɛn tāləmt, amāgal* ; *iḃōd* ; *wīdi-nnīt imēllən-mēllən* : 15 *əzzəkū* ¹⁶ *ɛntā akābar ɛn tɛzzɛg n āħ wa n tāləmt* : *adāgaia-nnīt ōla d wa n āylal n iḃi* ; 16 *tādyart* ¹⁷ *ɛntat tāləmt ih-ɛt āħ* ; 17 *tāləmt tās ābā awārā-nnīt, ad ās tawiɛy azējōz* ¹⁸ *ɛntat tɔyil arrā-nnīt* ; 18 *kut tōgal tāləmt, ɛzɛg-ɛzɛg tɛrmāt*

¹ selle rudimentaire, faite de deux bois courbés, par le berger lui-même.² état du mâle écumant (*tamāla*, syn. ; rut).³ *səssəggəl*, fréquentatif et non forme fréquentative.⁴ *tāləmt tēndār* : la chamelle refuse la saillie.⁵ queue de camelin.⁶ il les surveille, les garde.⁷ il attaque tout chameau étranger.⁸ il suit sa mère constamment.⁹ N. A. : *arəgrɛg* ; *təwəgrɛk* : appel doux, palpitation, cri prolongé de la chamelle.¹⁰ on libère l'entrave du chamelon.¹¹ pot à lait de chamelle.¹² *tādyart*, bonne laitière.¹³ *azējōz*, mannequin confectionné de la dépouille d'un chamelon, pour faire illusion à la mère qui a perdu son petit et pour qu'elle laisse venir son lait.

as ibdād azēiðz. — 19 Tölləmin ih-ēnət awēlan ; ərəzzēgnət ; 20 ad d-ās^u ākli, tənət iššwēi (ark-ēššəyēl n ākli) ; 21 uiðēd idiāwən¹ taggəzən ānu a dēy-əs ūdīn ; 22 āləm ilān tūhēi² ət tēfəzzēi d abbētəy³ ɛnta iggōdēiən ; 23 āləm ihlān, idgāzən (= irīnən) ɛnta āləm ināiən ark-ānāi, igrāwən ayāšud⁴ ; 24 oīiən t^u mēssāu-s dēy ēššəyēl ur iča (ur iūwan). — 25 Āləm n Āhaggār ur t^u nərə ; ila izēzīrən (imzādən tidəbidəbīn) igā ehwāru, ikēmbūən⁵, i-n-idārən-gəzzūlnīn, ur ikkūs ; 26 s-ād ēggəzən Kəl Āhaggār tənēre tā gēr Ādyay d Āēr, ēgrāwən imənas n Arābən, wi m mēllūlnīn i n alūāt⁶ (imənas kassənīn alūāt) ; 27 sēwənən-tən tolləmīn-nəsən arkəd tolləmīn ši n Tāwāt ad ēgrāwən imənas -nəsən wi m mər-ədda. — 28 Imənas n iHaggārən d wi nn Arābən-nēnēy amər-ədda hāret iīen⁷ ; 29 azzūnən n oləman ēggētən (tə-) ssān(-əy) as wi n İgdālən d i Ššērīfən ɛntənīd əzōdnīn, as ūnānīn yur iMāzəyən, ur līn šelāt-nəsən⁸ (= ūl līn a dēr ɔlānīn, ur t-illa ā fdēr-sən ɔlānīn, ur ēlīn šīla). — 30 As ēkkan Təgidda ad ēšwīn imənas ; ku-d ēmēzzēiən ət Təgidda ad ēsūləyən (ad āsən tēkfēy ēssāləy) ; 31 ššin zēndēgən⁹ (= šin asātən)¹⁰. — 32 Imənas-nēnēy n Āzāway ur ɛzdaīən ar amādal lēmmīdən, Kəl Āēr wi n ədyay tazmēiən šīyatīmin¹¹ dēy dārən n āləm (tāfākult n āləm) as ɛgən ašīkal zəgrīn dēy šihūn. — 33 Āləs igar-d^u ɛhərə ar t^u təssəstənəy ad āk annu : ur ēlīy dəlāi (= ur līy ākala)¹² ; ūzərəy day talāq (= talāja), ūzərəy.

Traduction

Elevage du chameau

1 Une-harde de chamelles demande un-berger étant-bon ; le fera-monter son-maître¹³, qu'il aille-à-cru (= qu'il monte sans selle) sans qu'il en-tombe (du chameau) ; 2 ou il-monte, sur une-selle de-perches deux seulement, qu'il a-faite lui-même ; 3 le-mâle, quand il-a-eu-le-rut, coupera [ses-liens], et courra derrière les-chamelles ; 4 « cherchera l'égaré », son-maître, son-chameau jusque très-loin ; 5 aura-cessé de manger le-chameau, ne-barraquera plus, de telle-sortes-qu'il-s'épuisera. — 6 Le-mâle saillit, la-femelle [peut] refuser la-saillie (elle-se-refuse, jusqu'au point où se-tum'éfie son-vagin) ; 7 chamelle celle-là,

¹ *idiāwən*, camelins. KA : *idāwən*. Cf. : *taddūnt* = *hāret* *eggīn*.

² *tūhēi* : se dit de la bosse du camelin, exclusivement.

³ *abbētəy*, tache d'urine poisseuse sur la face interne des cuisses.

⁴ *igrāu ayāšud*, il est hors d'état.

⁵ *ikēmbūən*, aux oreilles en arrière.

⁶ Schouwia arabica (Ar. : *širšīr*).

⁷ actuellement ne font qu'un.

⁸ litt. : « ils n'ont pas identité d'eux. »

⁹ deux fois.

¹⁰ litt. : deux arrivées, deux venues : à deux reprises.

¹¹ semelles cousues sous la sole du chameau pour la protéger contre les coupures de rochers.

¹² *ākala* ; synonyme de *əḡkalū* : attache de la bouche d'un chameau avec un nœud coulant ; ici : euphémisme pour exprimer « chameau » : le lippu (*i-n-dəlāi*), celui qu'on tire avec une bride spéciale prenant la bouche ; *asikkolōi* = *aməyālīš* : bajoue, contour de la mâchoire inférieure. Ex. de verbe : *əkūləq-q-i-d^u dēy dəlāi-nnī* : tu l'as attaché par un nœud coulant aux lèvres.

¹³ (sur un animal qu'il lui donne en propriété).

« mets-lui-dedans la-main »¹ ; mets l'entrave-genouillère de la-chamelle quand tu-la fais-barraquer, pour-que s'en-vienne le-mâle ; 8 la-morsure de chameau-mâle venant d'entrer-en-rut est-mauvaise, elle-tue. — 9 Quand est-pleine la-chamelle, ne la désire-pas le-mâle, elle-passera devant-lui en-levant sa-queue, refuse le-chameau ; 10 un [seul] mâle possède quarante chamelles ; il-veille sur-elles, il-les-garde, il-attaque un-autre chameau jusqu'à le-poursuivre-au-loin. — 11 Le-chamelon accompagne sa-mère ; 12 pousse-son-appel la-chamelle qui appelle son-produit qui-est-attaché au milieu du campement ; 13 quand s'est fait le-crêpuscule, retournent les-chamelles au-campement, on relâchera l'entrave au (= du) chamelon, qu'il-coure. — 14 Le-lait de chamelle [c'est] un-remède il-est-agréable ; son-beurre est très-blanc : 15 l'*ezzekouï*, c'est le-pot-à-traire de la-traite du lait celui de chamelle : son-ouverture est-semblable à celle de l'auge du chien ; 16 la *tadr'art* c'est la-chamelle en-qui est du-lait ; 17 la-chamelle dont a-péri son-produit, tu lui amèneras le-mannequin, elle croit [que-c'est] son-petit ; 18 si laisse-venir-son-lait la-chamelle, trais-trais vite tant-qu'est-debout le-mannequin. — 19 Les-chamelles souffrent-de la-Canicule ; elles-tournent-autour-du-puits ; 20 s'en viendra le-captif, pour-les abreuver (mauvais travail du captif) ; 21 certains camelins entrent-dans le-puits de-façon-à y tomber ; 22 un-chameau ayant de-la-bosse des particules-excrémentielles-collées-à-la-queue, et des-traces-d'urine-aux-cuisses [c'est] lui [qui] se-porte-bien ; 23 le-chameau à-bout, perclus (= malade), c'est un-chameau ayant-vu des-avanies, ayant-eu la-détérioration ; 24 l'auront-laissé ses-mâtres dans le-travail sans-qu'il-ait mangé (sans-qu'il se-soit-rassasié). — 25 Le-chameau d'Ahaggar, nous-n'en-sommes-pas amateurs ; il a de-la-bourre-de-poils (des-poils crêpis et tombants), il-a des-poils-longs, il-est-*Akemboû*, est « un-aux-pattes-courtes », il-n'est pas-ardent ; 26 depuis-que sont-entrés les-Gens-d'Ahaggâr dans la-Ténéré celle-d'entre Adr'ar' et Aér, ils-ont-acquis des-chameaux des Arabes, ceux (de) blancs, ceux de l'Alouat' (des-chameaux paissants l'Alouat') ; 27 ils-les-ont faits-saillir leurs-chamelles et aussi des-chamelles celles du Touât, pour obtenir leurs-chameaux ceux d'actuellement. — 28 Les-chameaux des Ihaggâren et ceux de nos Arabes actuellement, sont une-même-chose ; 29 les-espèces de camelins abondent, tu-sais que ceux des Îgdâlen et ceux des Ichchérifén ce-sont-eux qui sont-agréables, quand ils-ont-été-dressés chez lesÎmâjer'en, ils-n'ont-pas-leurs pareils (= ils-n'ont-pas qui leur soient-pareils, il-n'y-a-rien qui leur soit-semblable, ils-n'ont-pas de-pareils). — 30 Quand ils-sont-allés-à Teg'idda, boiront les-chameaux ; s'ils-ont-été séparés de Teg'idda, ils-seront-alimentés-en-sel (tu leur donneras du sel-gemme ; 31 à-deux reprises (= deux fois). — 32 Nos-chameaux, de l'Azâouar', ne connaissent que le-sol mou, les-Gens-d'Aér ceux du massif cousent des-semelles aux pattes du chameau (la-sole du chameau) quand ils-ont-à-faire une-marche longue dans les-roches. — 33 Un-homme ayant-amassé du-bétail, que tu l'interroges, il te dira : je-ne possède-pas de-lèvres (je-n'ai pas de nœud-coulant-de-bride-de-chameau) ; je-me-débats dans le-dénûment ; je-suis-besogneux.

¹ c'est-à-dire : mets-lui du sel dans le vagin (pour que la saillie soit féconde).

XXXIV. *Turnāwin n ālem*

Donné par Maṭāfa Ag (Saqqāfi Imājer'en)

1 *Tōza*¹ : *as tēnāṣy ālām itūsūn arkūk (šēlāt ēn tēsūt n awēdam) tāsānəy as tōza a t^u tēgrāwət : at təgey bəzikimba dēy ; 2 amāgal' iṭēn, tīmsi d aragaz ē sullān*² ; 3 *iqqan dēy āšək, ad ēgīn tīmsi iṭēt dagmā-nnīt ad iwat āhu.* — 4 *Ku-d iṭzēi ālām, ur z iksūd tōza fō ; 5 tōllāmin, as ēgrāwnət tōza, ad ēyrēdnət taməgərt*³ ; 6 *məy as ēgrāwnət māsēš*⁴ (= *tabōrit*). — 7 *Talēkmēt, ēntat šiqqīst (= tēzzūrt)*⁵ ; 8 *šiqqās ši-n-dī, garrāwnət-tənət tōllāmin məy ōlāman arkəd šitan, at tēhēdēiḏēi tēzē n tālāmt, a dēy-ēs igamməd amādun ; 9 Ku-t tēbbēḏəy šiqqās ad ēšūitnət šiqqās*⁶ ; *ar tēzzēi tālāmt məy ad ēqqārənət tāzīwīn-nīt (= ēmmūtnət təzīwīn-nīt).* — 10 *Aḏəwōḏ*⁷ *ēnta a nēksūd hullān ; amāgāl-nīt agētrān*⁸ (= *ākwa*) ; 11 *Tēmālkat d akērzūkəl*⁹ ; *at tēnāṣy tādīst tēkkūf ; tūrna iṭēt a tət tāsēkkūfət ; at tēgey amāgal iṭēn ikkēsən asākaf*¹⁰.

Traduction

Maladies du chameau

1 La-Péripneumonie : quand tu-auras-vu un-chameau-toussant toujours (comme la-toux d'un humain), sache que c'est la-Péripneumonie qui l'a-atteint : tu-mettras du piment dans ses-naseaux ; 2 un-remède [consiste-en] feu et promenade (de) lentement ; 3 il-reste-attaché à un-arbre, on-fera un-feu à-côté-de-lui, qu'il-flaire la-fumée. — 4 Si a-guéri le-chameau, il-n'aura plus-jamais à-craindre la-Péripneumonie ; 5 les-chamelles, quand elles-ont-eu la-Péripneumonie, avorteront complètement ; 6 ou quand elles-ont-eu la-trypanosomiase. — 7 L'« éruption-purulente », c'est un [ensemble-d']abcès (= élancements) ; 8 ces-abcès-là, les-attrapent les-chamelles ou les-chameaux ainsi-que les-vaches, se-gonflera le-pis de la-chamelle, en sortira du pus ; 9 si tu-as-percé les-abcès, augmenteront les-abcès ; jusqu'à-ce-que guérisse la-chamelle ou-que se-dessèchent ses-pis (= que meurent ses-pis). — 10 C'est la-gale, elle, que nous-redoutons-beaucoup ; son-remède [est] le-goudron ; 11 le-« charbon » : tu-verras le-ventre qui s'est-enflé ; c'est une-maladie qui l'a fait-gonfler ; tu-mettras un-remède enlevant l'enflure.

¹ péripneumonie cameline.² promenade lente.³ mettent-bas prématurément, avortent.⁴ *māsēš*, trypanosomiase ; verbe : *ššəš*, avoir la trypanosomiase à l'état chronique.⁵ abcès, ulcères lancinants (camel-pox).⁶ les abcès ne feront qu'augmenter.⁷ verbe *ḏəḏ*, avoir la gale.⁸ goudron (de l'ar.).⁹ charbon bactérien.¹⁰ qui les désenfle.

XXXV. *Iggəsan*

Donné par Bāzo Ag Êl-Ĥōrar (Îmâjer'en)

1 *Kêl Āzāway ran iggəsan*¹ *wī lēllān hullīn*; *azrəf-nēsən a iēggīn*! 2 *Ū-Bagžā mey Āu-Kīdal ēntənīd iggəsan wī n āzar zūwūrən irūen*; 3 *uijēd yās a iēqqīmānīn dēy iḡiwanātən*. — 4 *Arābən éd Māžayən éd Kêl Gərəs ttāfən-tən harwā*; 5 *ur nazzīn amər-ədda ur ētīgarrāsən dēy ēssūkən*, *ar iḡen amənōkal ad aq q-ākḡ*^u, *mey iggəz aīs tāggālt n awēdəm*; 6 *sassīn āḡ, ēkīāfən dēy ammās n āyīwan artən ēwānən mēssāu-sən ad gammərən anil mey ēzəm iḡi n awēlan*; 7 *ayāšud a iksūd Ō-Bagžā ku-d igammər fō*; *ad iēlbāk, ēndəbā iqqīm ayīwan ur z iēššākal, itatt aləmmōz itatt^u iēl tāllī^t tēmdāt*. — 8 *Aīs n ēlēlli irūrəd* (= *ikkūs, iryā*), *wa t-iwānən, ēndəbā ifāz alāgəm*², *as izdəm, ur iḡrēg a t-irḡən*. — 9 *Azəbəzbez as ihənḡən*³; 10 *issān tayərāwit*⁴ (= *ikīlēiēs*)⁵; 11 *īdigāmmēt*⁶ (= *mēlyət*⁷, *bēdyet*); 12 *isakḡā-bar*⁸, *isḡən*⁹; *mēššī-s isākān tabəgūt* (*asākān a taga*); 13 *aīs ur nənən, iḡrām(-ən)*¹⁰, *iḡgajən, ur ila tōfa*.

Traduction

Chevaux

1 Les-Gens-d'Azâouar' aiment les-chevaux ceux-nobles, beaucoup; [c'est] leur-prix qui est-élevé!; 2 un-« originaire-des-Bagjan » ou « un-de-Kidal », ce-sont-eux les-chevaux-de-race notable [et] antique; 3 ce-ne-sont-que quelques-uns seulement qui subsistent dans les-campements. — 4 Les-Arabs et les-Îmâjer'en et les-Kel-G'erness les-détiennent encore; 5 ils-ne se-vendent pas actuellement, ils-ne s'obtiennent-pas dans les-marchés, sauf [si] un [seul] chef te le-donnerait, ou entrerait un-[tel] cheval-dans la-dot-d'un-humain; 6 ils-boivent du-lait, ils-sont-entravés au-milieu-du campement jusqu'à-ce-que les-montent leurs-mâîtres pour chasser l'autruche ou l'oryx à-la-saison-où s'est-faite la-canicule; 7 c'est-la-détérioration que-craint le [cheval] de Bagjan s'il-chasse sans-cesse; il-s'épuisera, à-moins-qu'il-reste-au campement sans plus voyager, qu'il-mange de la-paille, qu'il-mange de-l'herbage une-lune complète. — 8 Le-cheval [de] noble est-pressé (= il-est-

¹ Cheval de Bagžā; cheval de l'Adyaγ; genre de chevaux barbes, blancs ou pom-melés, bien en chair, à large encolure, belle taille, dos légèrement infléchi; chevaux de luxe, très soignés, très chers, servant aux expéditions et à la chasse à courre chez les Îmâjer'en et Arabes Deremchāka.

² à moins qu'il soit cavalier consommé.

³ il hennit (de l'ar.).

⁴ *tayərāwit*, petit galop.

⁵ *ēkīlēiēs*, aller le galop de chasse.

⁶ *ēdigāmmēt*, galoper (grand galop).

⁷ N. A. : *tamēlyā*, galop, temps de galop.

⁸ F. H. : *ēssākḡār*; trotter l'amble.

⁹ *ēskən*, se cabrer; cabrer (à l'actif); cf. *tāsēknūt*, fantasia à cheval ou à chameau (« parade »).

¹⁰ *ēyrēm*, F. H. : *γarrəm*, être rétif.

ardent), celui qui le-montant, à-moins qu'il « mâchonne la-bride », quand il-pique au-galop, il-n'est-pas-capable-de le-retenir. — 9 Le-hennissement [est] quand il-hennit ; 10 il-connaît le « galop-de-chasse » ; 11 il-galope ; 12 il-val-l'amble, il-se-cabre ; son-maître cabre la-jument (cabrement qu'elle-a-fait) ; 13 un-cheval n'étant-pas-dressé, est-rétif, il-est-refusant, il-n'a pas-de valeur.

XXXVI. *Āēfəḍ d ūlli (ēhare wa mellēn)*

Donné par Bāzo Ag Ēl-Ḥōrar (Imājer'en)

1 *Āēfəḍ*¹ d ūlli² *əntənətiḍ taysīwin*³ *mey ēhare wa-mellēn a nəgannu* ; 2 *amāli-nnēsənət, wa nn āēfəḍ ākar* (= ēkrēr), *wa n ūlli zḡōlay* ; *ākar, mey abəgōg iyaggu*⁴ ; 3 *azōlay əntā isīḥəlḥəl*⁵ ; 4 *abəgōg, ənta ākar izōmən* (= asozām) *ən ššin ēlan* ; *tabəgōk, əntat tilē maqqārət* ; 5 *tabəyamt, tilē waššērət* ; *akərwa*⁶, *mey akərwaḍ*⁷, *mey azayūl*⁸, *arrā n tilē ma-dēy i n tēnərt* (*ag-ēnər wa ndərrən* ; *a i-zūwūrən, ənta ālamōm*) ; 6 *takədōk*⁹ *əntat tilē n tamadēggēk* ; 7 *agōgri, abəgōg i-zūwūrən idwālən yur ayīwan sēddərətən-tu* *məssāu-s* (*İgdālən, İklan wi n Āgala*) ; 8 *tāyat a nəgannu* « *ūlāt-awētāi-tārāu* »¹⁰, *arrātən-nit, iwīnas* (= *eyēiḍən*). — 9 *Taməzīk*¹¹ *n ēhare ši n tērmāt* : 10 *tāyat tāsībḍər*¹², *as tət iyallēi azōlay arkūk* (*tālāmt-day ā-dī-dəy, ar isəḥəḍēiḍēi tēz-nit*) ; 11 *təyūba*¹³ *əlwānət dəy ūlli* ; 12 *ku-t tērdāl*¹⁴ *tāyat a tət ačīn i'baggān* ; 12 *ākli izawākēd arkūk as idān ēhare mellēn, ifarrəs tīsəḍwa as ūdan ēḡzələn, tən ēčīnət ulli*. — 13 *As tənət ihā awēlan*¹⁵ *tagallāmt*¹⁶ *ta t-təbbāzət āēfəḍ* (*ēgrāunət āman, abā-s ēgrāunət aləmmōz*). — 14 *İsan n abəgōg ēḡōdən* : *aḡadāyan*¹⁷ (*tārfa a dəy-əs nəttāgg*), *āglēz* (= *alākkām ən tilē*), *tanəzərmīt*. — 15 *Āēfəḍ, tāmbərt ta n ēḡad əntat tənət təkannūt*¹⁸. — 16 *Amār iga yārəd ad akk*^u *məšši -ssənət āsuf iwāi akābar yās* ; 17 *illel āsuf idān yās* ; *ēḡad āzəl idān* ; 18 *amar iyərəd yārəd ēt təgrēst ad iqqəl ayīwan* ; 19 *amər igā di, ēbbūkənət ad ērūnət* (= *ēbūkənət i āra*), *ad ēgīn āit-İdəm tilē i ižimārən, agəzən*

¹ ovins femelles (n. coll. f. pl.).

² caprins femelles (n. coll. f. pl.) ; on rencontre également : *tayattin*, pl. régul. de *tāyat*.

³ sg. *tēyse, tīysi*.

⁴ *tēyāgit*, bêlement.

⁵ cri spécial du bouc.

⁶ *akərwa*, mot usité surtout par les Kél Aḡāram (Menaka).

⁷ *akərwaḍ*, en Tāhāggart surtout.

⁸ *azayūl*, mot propre des Kél Dīnnik.

⁹ *takədōk*, n. d'un oiseau fuyant, facilement effrayé ; perdix des-sables ; se dit également de l'homme peureux.

¹⁰ « celle qui met bas tous les ans ».

¹¹ *taməzīk*... , coït des ovins-caprins.

¹² la chèvre refuse la saillie.

¹³ *təyūba*, les « stériles » (se dit des chèvres).

¹⁴ *ērdəl*, passer la nuit dehors (bétail égaré).

¹⁵ quand la Canicule les fatigue.

¹⁶ *tagallāmt*, amaigrissement causé par la disette de nourriture solide et l'excès d'eau d'abreuvement ; les animaux boivent plus qu'ils ne mangent quand les parages des puits sont dégarnis d'herbages (fin de la saison sèche).

¹⁷ *aḡadāyan*, graisse viscérale.

¹⁸ les arrange : leur fait du bien.

ăit *Idəm* *ižamārən-nəsən*, *ižimārən wi n năđđān* *éqqələn ibəgāg* (i-) *zūwūrñn*; 19 *ulli ku-d sassīnət amāšīn*¹, *ad émmūlnət tērmāt*. — 20 *Ku-d amādan ihössējan wa nn* *ăđfəd ibəgāg-di ku-d ɔbbāz dēy-sən mēšši-ssən sənātət tāmərwin*, *ad igrāu ālēm mē-dēy tāsākāt*; 21 *édwālən ɛyēidən d ikērwātən*; 22 *zémēzzajən mēssāu-sən éd ma-t-éssən*, *as idəg ɛhare wa-mēllēn ākasa a t idān ākli*; 23 *hakḵīn-āsən asēddi*; *as d éqqələnət ma-t-éssən ad ézzēgnət tézzār*, *dəffər ā-di an-nakkəsən arrātən*; 24 *ulli ši n ayīwan éd barārən*, *ur éffelnət ayīwan*. — 25 *Nekkənīd ur năttēf ar izar*², *ur nəla* *ăđfəd éttīlōsnīnət*³; 26 *tallēst én təđōft ur tət nəfrēg*; *ši n āzādən n ulli yās*, *an-naknū ihēllūmən*... 27 ... *Ēzdan*: *ibīay yās a imōsən éššəyēl-nəsən yur-nay*; 28 *at-tawējan āman yur ānu*, *awiēn-d éttāyam yur āyram harwā (ku-d irā)*; 29 *ak ijen-asāmed*; *taməđīnt-nəsən n Ēzdan ur tézzūwət*: *ogdan éd ulli*; 30 *éggānən-tən ăit-Idəm*; 31 *turūt n āzađ ur tēhössēi*; *ăzađ itatt⁴ hārətən kīl*, *inass^u dēy ahōja*. — 32 *Ībīay*: *nətagg ifellīda*⁴ *gēr āyan-nəsən d arūru n āzađ ad ur éffōđēi āzađ*. — 33 *Bāgi*, *a nəgann^u āzađ zūwūrən*; 34 *āzađ-ābəgu* (= *alēmbāna*) *ur t^u nəla*, *nəksən-t^u*, *ihrāmən*.

Traduction

Ovins et caprins (le « bétail blanc »)

1 Les-ovins et les-caprins ce-sont les tar'sionin' (ovi-capridés), ou « le bétail-étant-blanc » que nous-disons ; 2 leur-mâle [est], celui des ovins : le-bélier, [et] celui des caprins, le-bouc ; le-bélier, ou le-mouton-hongre, bête ; 3 le-bouc, lui, crie-en-grognant ; 4 le-mouton, c'est un-bélier castré (= quand il-a-été-castré) de deux ans ; la « moutonne », c'est une-brebis grande ; 5 la *tabor'amt*, [c'est] une-brebis étant-vieille ; l'*akeroua*, ou *akerouâd'*, ou *ajar'oul*, [c'est] le-produit d'une-brebis ou-bien celui d'une-gazelle-Dama (un-petit-de-Dama) qui étant-jeune ; celui qui-étant-gros, c'est l'*alamom* ; 6 la-*takedok*, c'est une-brebis (de) peureuse ; 7 l'*agógri*, un-mouton étant-gros [et] ayant-grandit au campement, qu'ont-engraissé ses-maîtres (Īgdālen, captifs ceux du Sud) ; 8 la-chèvre, que-nous-nommons « 'agée d'un-an qui-a-mis-bas », ses-petits, [sont] des-chevreaux. — 9 La-saillie du [menu] bétail est une [de] rapidement : 10 la-chèvre est se-refusant, quand la-contourne le-bouc continuellement (la-chamelle elle-même, c'est-cela-même, jusqu'à-ce-que cela ait-irrité-et-enflé son-vagin) ; 11 les-chèvres-stériles abondent parmi les-caprins ; 12 si-a-couché-dehors une-chèvre, la mangeront les-chacals ; 12 le-captif avance sans-cesse quand il-paît le « bétail-blanc », il-émond des-rameaux quand sont tombées-les-branches, pour-que-les-mangent les-chèvres. — 13 Quand en-elles est-la-Canicule, c'est l'amaigrissement qui prenant les-ovins (ils-ont-obtenu de-l'eau, [mais] ils-n'ont plus-obtenu de fourrage). — 14 La-chair de mouton est-bonne ; les-viscères-gras (ce-sont les-tripes-préparées que nous-en faisons), le « reste » (= l'arrière de la-brebis), c'est la-*Tanezermét*. — 15 Les-ovins, le

¹ *amāšīn*, eau saumâtre, très minéralisée ; les chèvres ayant mangé beaucoup d'*aggar* (gousses d'acacia arabica) ne résistent pas à un abreuvement salé.

² mouton à poils jarreux.

³ des ovins tondables.

⁴ coussinets de bois, à-gorges sur lesquelles passent les cordes de l'outre sous-ventrière.

pâturage celui de [durant] la-nuit, c'est-lui qui les arrangeant. — 16 Tandis-que s'est-faite-la-saison-de-la-maturité, ira le-maître-leur en-brousse, il-a-emporté un-pot-à-traire seulement ; 17 il-parcourt la-brousse, il-paît seulement ; nuit-et-jour il-paît ; 18 tandis-qu'a-pris-fin la-saison-de-la-maturité, et l'hiver, il-reviendra-au-campement ; 19 quand s'est-fait cela, ils [les-ovins] sont-près-de mettre-bas, feront les-humains de-l'ombre aux agneaux, surveilleront-bien les-humains leurs agneaux, les-agneaux ceux de l'an-dernier sont-devenus-moutons-hongres étant-gros ; 19 les-chèvres, si elles-boivent de l'eau-minéralisée, elles-mourront rapidement. — 20 Si [c'est] un-berger-qualifié celui d'ovins, ces-moutons-là si a-attrapé parmi-eux leur-maître une-vingtaine, il obtiendra un-chameau ou-bien une jeune-chamelle ; 21 ont grandi les-chevreaux et les-agneaux : 22 les-séparent leurs-maîtres de leurs-mères, quand est-allé le « bétail blanc » droit-au-pâturage-neuf, que le-paisse le-captif ; 23 ils-leur-donnent de-la-mouture ; quand s'en-sont retournées leurs-mères, elles seront-traites en-premier-lieu, à-la-suite-de cela tetteront les-petits ; 24 les caprins ceux du campement et les-petits, ne-sortent pas-du campement. — 25 Nous-autres, nous-ne-détenons que le-mouton-à-poils, nous n'avons-pas d'ovins se-tondant ; 26 la-tonte de la-laine nous-ne la-pouvons-pas ; celle des poils des-caprins seulement, nous-en ferons des-cordelettes... — 27 ... Les-ânes : [ce-sont-] les-outres¹ seulement qui étant leur-travail, chez-nous ; 28 ils-apporteront l'eau depuis le-puits, ils-apporteront des-grains depuis la-ville également (le-cas échéant) ; 29 chacun, un sac ; leur pâturage, des ânes, n'est-pas compliqué : ils-sont-égaux aux-chèvres² ; 30 les-montent les-humains ; 31 le-braiment de l'âne n'est-pas joli ; l'âne mange choses toutes, il-couche dans un-creux³. — 32 Les-outres : nous disposons des-coussinets entre leur-corde et le-dos de l'âne pour que ne soit-pas-blessé l'âne. — 33 *Banguï*, que nous-disons un-âne gros ; 34 l'« âne-cheval » (= le mulet) nous-ne l'avons pas, nous-ne l'aimons pas, il-est-maudit.

XXXVII. *Asëttëg*

Donné par Bāzo Ag Èl-Hōrar (Îmājer'en)

1 *Ma tāsëttëgəm?* — 2 *Uiḡēd dēy Arābən takkīn Ti N Sāləy ad zzēzin āḡḡad šiddərētnīn ur nəha Tāwāt* ; 3 *ad ēqqələn ēwajən-d ibrōyən ən Ši m Mēimūn, ad ēwajən tīnə tēqqōrət* ; 4 *ad ēkkīn Trāblus (= Trāblēs)*⁴ *az zzēzin wīdi d ̡hare d mənās ət təkōmmārin* ; 5 *Kəl Āzāway takkīn Āgala, takkīn Eḡereḡ*⁵ *takkīn Āḡay takkīn Āṭāram* ; 6 *ad zzēzin imənās s Āṭāram ad zzēzin šitan d ̡hare wa ndərrən sassər Āgala*. — 7 *As d-ēqqələn ēwajən-t tēbdōq, ēwajən-d ̡neḡe, ēwajən-d āzrəf wa m bōdō*⁶ ; 8 *ur gallən ur takkīn taylāmt ta m Bēlma*⁷,

¹ (le transport) des outres d'eau.

² (à ce point de vue).

³ creux qu'il se pratique à même le sol.

⁴ Tripolitaine ; Libye Occidentale ; Tripoli.

⁵ Fleuve Niger.

⁶ impôt des Français.

⁷ Bilma au Kâouar.

ëndaba iñen-iñen ; 9 *ku-d ilè-ï iñen arëggān en kaïa issōhən izdāïen tenēre ta n Tāmēsna n Dīnnik* ¹, 10 *a t^u z akf^u i Kël Gərōs, ad ās d-awiēn tēsəmt d āwa ira dēy tīnə ta n Fāšēi* ² *mey ta n Žādo* ³. — 11 *Imyad, imənas a ūl līn, abā-s ēddəgən, abā-s ēkkan ēssūkən*.

Traduction

Action de mener les animaux au marché

1 Qu'emmenez-vous-au-marché ? ⁴ — 2 Certains parmi les-Arabs vont-à 'Aïn-Çâlah' pour vendre des-ovins étant-gras qui-n'existent-pas-au Touât ; 3 ils-retourneront rapportant des-couvertures de Ti-M-Meymouïn, ils-rapporteront des-dattes sèches ; 4 ils-iront-à Tripoli pour-vendre du-beurre-fondu et du-bétail et des-camelins et des-fromages-secs ; 5 les-Gens-d'Azâouar' vont-dans le-Sud, ils-vont-au Fleuve, vont-en Adr'ar', ils-vont-dans l'Ouest ; 6 ils-vendront des-camelins vers l'Ouest, ils-vendront des-vaches et du-bétail le-petit vers le-Sud. — 7 Quand ils-s'en-reviennent, ils-ont-apporté de-la-cotonnade, ils-ont-apporté du-petit-mil, ils-ont-apporté l'argent celui de l'impôt ; 8 ils-ne-partent-pas ni-ne vont-à la-caravane celle de Bêlma, à-part un-[ou] un ; 9 s'il-(le-) possède quelque chameau de charge étant-robuste [et] connaissant la-Ténéré celle du Nord-Est, 10 il le donnera aux Kel G'eres, qu'ils lui rapportent du-sel et ce-qu'il-désire en-fait de dattes celles de Fâchi ou celles de Djâdo. — 11 Les-Tributaires, [ce-sont] les-chameaux qu'ils-n'ont-pas, ils-ne vont-plus-en-grand-voyage, ils-ont-cessé-d'aller aux marchés.

XXXVIII. *Ēssūk* (ēs-sūq) ⁵

Donné par Aḥmad Ag Ēl-Mūbašir (Inèslemen)

1 *Nōsa-d ēs-sūk wa n Ī-N-Sāfāri asārag* ⁶ *ifrēḍən* ; 2 *tāyāzamt iñēt taha ammās* (*təlat təfalīwīn = təgat tīfalīwīn*) ⁷ ; 3 *dēy tāmēsna-nnīt taha tadēllālt* (= *bītiki, kantīn*) ; 4 *kḥōz ēssūkən a nəča* (= *kḥōz ēssəbētən*) *ur nəgrēu inēzzān n ēharē-nnēnəy*. — 5 *Abā-nəy ēnele dēy ēssūk ū-di*. — 6 *Ayāwar n allūn d ēnele d arrātən n iṣkan kullū* ; 7 *əlān tazāwat (a) sər-əs yaggərən ēttāyam*. — 8 *Mmūdātən krād a llān dēy tazāwat iñēt* ; 9 *mmūda* (= *ēttələt*) *iñēt təlat ssənātət tənaggāsīn* ; 10 *iñēt tənəggāst tətəgg ššin azzēnən* ; *azzēn* ⁸, *kḥōzət tibbāz* ⁹ *a dər-ōgda* 11 ; *akābar* ¹⁰ *itagg ššin mudātən* ; 12 *ēttəmēnən* ¹¹ : *tām dēy akābar* ; 13 *tūzūmt*

¹ Ténéré du N.-E. (dite « du Tafasasèt »).

² Fâchi encore appelé Agram (en langue téda-ga, de la Tamâjeq : *ayram*).

³ Djâdo (en Tamâjeq : *Gīwas*).

⁴ s/ent. : « en fait de bétail ».

⁵ *ēssūk*, marché ; place de... , contrat, aliénation.

⁶ *asārag* : place, hall ; escarpement nu.

⁷ sg. : *tafāla n ēssūk*, loge, cellule du marché.

⁸ *azzēn* : 0 l., 5 environ = *taḥiwa*.

⁹ *tēbbēzt = takəbəzzīt iñēt n āfus*, « prise une seule de la main ».

¹⁰ pl. *ikəbrān* : 12 à 15 l.

¹¹ = 1/8 (d'*akabar*).

(= *tuzzūmt*)¹ *n* *Iunnānən* ut *tōla d ši n Kēl Āzāway*: 14 *ku-d izəd āunnān*, *tūzant a itagg*²; 15 *ēdēkal a iwārən*³ (*dēy*) *fassən ēššin*; 16 *mmudātən, ēkkəs āskēt*⁴, *askēt-nəsən iien-day*⁵ *urğey wa n fassən (ur ǫlən)*. — 17 *Nēk zzēzəy takrōft*⁶ *tēmdā(t)*. — 18 *Īsəlsa əzəmalaq*⁷-*qən yur iien Āunnān* (= *Īhəti*); *tābdōq, ēlyalāma a təga*. — 19 *Īhātən garrāwən rība, arkūk tēzuzzūd*⁸. — 20 *Ōsey-d āləs iyaggədən*⁹ *isəlsa, ad ī igu akādkad iēnāiən*; 21 *ākātəq-qu*¹⁰ *iyradən*¹¹ = *iwāden-*; *tābdōq tala(-t) tagawīrt*; 22 *akādkad ila ssā ggawār*; 23 *dəy tāzzəgrēt ēt tilwāt*; 24 *ēgēy tārdest*¹³ *ar ēwādəy ayəwūd* (*ayawōd ēn tābdōq = kḵōz abbāzən*¹⁴ *ēn tābdōq tantāri = kḵōz iyalən*: 25 *iēt tēbōlōq*)¹⁵; *zzēzəy rukḵābi tōlēs*. — 26 *Ōsiy-əd təmyārin ēqqimnət dat fōgfoğōtən, ma-dēy ūkəsūm*; 27 *səbəlullēynət dāgarāgo*; 28 *izərrəz-ī adəllal*¹⁶ *inn-ī*: 29 *arəggān-nēk ēddəl-ī-tu*¹⁷; *ma-n-əkēt a dēy-əs tərēy?* *kərādət tēmād ēd səmmūsət təmərwin*. — 30 *Īgrāu iien āləsinza ālēm-in inn-ī*: 31 *kərādət tēmād ēd sənātət təmərwin*; *ēnni-y-ās: təyiləy nēk abāidēg?* 32 *ikḵa Āunnān amīdi-nnīt iien* (*ayāfer*¹⁸ *a d-ās iga* [*azēbbēnu*]); 33 *anāflēs-nūt*¹⁹ *adəllāl ū-di*; 34 *iqqəl-d^u inn-ī*²⁰: *āləs itēttər rība*; 35 *ēnni-y-ās: ākf-ī-d āzrəf*; *ālēm i-nnēk amər-ədda*; *u hlās!* 36 *dəffer ā-di izzēz-ī Āunnān abəgōg ēn sənātət təmərwin dēy āba ššin, ad isafāskēt*²¹; 37 *nəgrau tēfa*²². — 38 *Səstənəy Īhəti ur ilā ēlmēləf*²³; *ēlmēləf tagīrmənt a iga, itagg^u dēy-əs abərnōs*; 39 *təburrit*²⁴ (= *təburək maqqārət*) *tətagg dēy Tāwāt, kḵōzət təmərwin n ayil*²⁵ *a təga*; 40 *ēlqāla: ayil ēn tibədāy dēy Ši N Ssāləy ēd yədāməs, ēnta təbūrək n ayil, itagg dēy āšək*. — 41 *Īhəti irbāh* (= *igrāu rība, igrāu šimaggəla*); 42 *āu-*

¹ du V. *zūn*, diviser, partager = *takōt, takḵōt* = *mā-s ēkēt*.

² *ēzəd*, mesurer (liquides et solides); « si mesure un Nègre, une part (tas) qu'il fait ».

³ *ēdēkal*, le contenu des deux mains jointes; *a iwārən*, ce qui est contenable.

⁴ ôter le moule.

⁵ ils sont de même mesure (poids, etc...).

⁶ *takrōft*; Häusa: *bere*; sac de céréales, en tressage de doum.

⁷ *əzəmal*, acheter en gros.

⁸ *zēzzwūd*, renchérir.

⁹ *yaggəd*, tailler, couper (tailleur).

¹⁰ *ikīt*: mesurage, mesure, poids, contenance, etc....

¹¹ complètement.

¹² = 7 longueurs (mesures en longueur).

¹³ *tārdest*, empan, mesurage.

¹⁴ sg.: *abbāz*: empan.

¹⁵ *tābōlōq*: bande de cotonnade blanche *tantāri*; *rukḵābi*, cotonnade bleue, de bonne qualité.

¹⁶ me rencontra un intermédiaire (vendeur aux enchères; couliissier).

¹⁷ avance-le moi (pour le vendre).

¹⁸ *ayāfer*, pl. *iyūfar*, prêt d'une chose; *azēbbēnu*: prêt d'espèces.

¹⁹ sa caution.

²⁰ il revint vers moi me dire.

²¹ ≡ fêter les *Tifaskiwin* (pâques), fête de la rupture du jeûne.

²² *tēfa*, bonne affaire.

²³ mot ar.

²⁴ *tēburrit*, grande pièce d'étoffe du Twat.

²⁵ *ayil ēn tibədāy*: une coudée de cotonnades.

*tikərrās*¹ *zzəzey yūr-ēs tēnde m būkar*² *et tāilatt*³. — 43 *Ēnnīy-ās mərəu (rriālən); inn-ī: elbarāka!*⁴ 44 *Mərau d īiēn*; 45 *Ēnnīy-ās: ybēləq-q*⁵; *əkf-ī-dd^u krād rriālən, ətəf īiēn*; 46 *itti āzrəf n ilālən, sértək āzrəf*⁶ *n akādkad*; 47 *inn-ī: tō!*⁷ *Isəkn-ī ibrōyən n Āgala inn-ī: at tāsennēfrənəy*; 48 *wā-dəy-da sawā-t^u d ūrəy*; *ilā elhərīr (= igā elhərīr) ī-eggīn*; 49 *ōsey-d Āunnān isənməskalən āzrəf*; 50 *ək-fēy-ās ālkad īiēn en sənātət tāmərwin isōyəl-ī erriāl n ālkad ed wi nn āzrəf (erriāl n āzrəf wā Žamūl*⁸ *iglan*⁹, 51 *d ekēt en tākātīn*¹⁰ 52 *et tammātīn*¹¹ *ed fikinītən*¹² 53 *ed qobbo*¹³ *d sūtən*¹⁴. — 54 *Ēgēq-qən dəy tāgbēt*¹⁵, *lhāti ū-di ikuttūm*¹⁶, *elhīsāb iwai-t^u dəy īyāf-nīt*; 55 *isəmmūsət isəkad*¹⁷. — 56 *Ēzzār ōsey-d anəsāwa*¹⁸ *igazzəmən taysīwin ed zagrān āzəl kūl*; 57 *isəmmēzzī tīsallad*¹⁹, *ifarrəs s elmūši zəgrīn, fəl əssā; isāy^u tēzāwin*²⁰.

Traduction

Le marché

1 Nous-vinmes-au marché celui de Í-N-Safāri, une-place étant-balayée ;
2 maison une est au-milieu (qui-a des box) ; 3 dans son-Nord est le-magasin (= la-« boutique », la « cantine ») ; 4 [c'est] quatre [jours-de-] marchés que nous-avons-passés²¹ (quatre samedis²²) sans-avoir trouvé à-vendre notre-bétail. — 5 Nous-a-fait-défaut le-mil à ce marché-là. — 6 Le-mesurage du grain-préparé et [du] mil et [des] fruits d'arbres tous ; 7 ils-ont une-écuelle dont ils-mesurent les-céréales. — 8 [C'est] *mouds* trois qui sont dans une-seule écuelle ; 9 *moud* (= le-tiers) un-seul il-a deux *taneggast* ; 10 une, *taneggast*, fait deux *ajjen* ; l'*ajjen*, [c'est] quatre « poignées » à quoi il-équivalait ; 11 le-pot

¹ *āu-tikərrās* : litt. : fils-de ruse.

² cotonnade en bandes fines, étroites, cousues ensemble, apprêtées spécialement en plusieurs bains d'indigo, battues et lissées (à Kura, près Kano) ; sert à faire des *tigālmāz*.

³ *tāilatt*, « pintade » : cotonnade striée, en violet ou bleu outre-mer, sert aux diadèmes masculins, et aux blouses de prix.

⁴ expression marchande signifiant : « monte ton offre, de-grâce ! »

⁵ je l'accepte (marché conclu) ; N. A. : *aqābal*.

⁶ les bagages (marchandises) sont devenus chers, rabaisse le prix.

⁷ *tō!* : en *Hāusa* ; correspond à *iknā*, en Tq.

⁸ *Žamūl*, pièce d'argent ancienne, *douro d'Isabelle la Catholique* ; désigne aussi l'Espagne.

⁹ valable, ayant cours ; *tagēllānt n āzrəf īiēn* : valabilité d'une monnaie.

¹⁰ pièces de 0 ; f 50.

¹¹ francs.

¹² 0 F., 25.

¹³ 0,10.

¹⁴ Sing. : *sū* : sou.

¹⁵ grande bourse en peau entière de chevreau mort-né ou de faon de gazelle.

¹⁶ il calcule vite.

¹⁷ *isəkad*, doigts qui comptent.

¹⁸ boucher Nègre.

¹⁹ il désarticulait (les corps des bêtes).

²⁰ brochettes de viande d'ovin et abats des bêtes dépecées.

²¹ litt. : « mangés ».

²² semaines.

donne deux *mouds* ; 12 les « huitièmes » : [ils-sont-] huit dans un-lot ; 13 la-division des Nègres n'est-pas semblable à celle des Gens-d'Azâouar' : 14 a-mesuré un-Nègre, [c'est] un-tas qu'il-fait ; 15 [c'est-] une-émpaumée qui-va (dans) deux mains ; 16 les *mouds*, ôte le-moule, leur-contenance est une, ce-n'est-pas celle des mains (ils-ne sont-pas identiques). — 17 Moi j'ai-vendu un-sac-de-grain complet. — 18 Les-vêtements, je-les ai-achetés-en-gros chez un-certain Nègre ; la-cotonnade, [c'est] cherté qu'elle-a-fait. — 19 Les-Nègres gagnent du-bénéfice, toujours le-renchérissement. — 20 Je-suis-venu-à un-homme-taillant les-vêtements, pour-qu'il-me fasse une-blouse neuve ; 21 je-l'ai-mesuré étant-entier - = arrivant [au-bout] ; une-cotonnade qui-a de-l'ampleur ; 22 une-blouse a sept mesures ; 23 dans la-longueur et la-largeur ; 24 j'ai-fait l'empan jusqu'à-ce-que j'atteignisse une-taille (un-coupon de cotonnade = quatre emfans de cotonnade *tantâri* = quatre coudées : 25 une bande) ; j'ai-acheté du *roukkâbi*, de-plus. — 26 Je-m'en-suis-venu-à des-vieilles étant assises devant des-brisures-de-sel, ou-bien de-natron ; 27 elles-avaient-mis-en-boulettes de-l'indigo ; 28 m'arrêta un-intermédiaire qui-me-dit : 29 ton-chameau, passe-le-moi-pour la-vente ; combien-est-ce que de-lui tu-veux ? trois cent-cinquante [réaux]. — 30 Il-trouve un-homme qui-acheta mon-chameau [et] me-dit : 31 trois-cent-vingt ; je-lui-dis : tu-crois [que] moi [suis] un-voleur ? 32 alla-au Nègre un-sien camarade, ([c'est] un-prêt qu'il-lui avait-fait) ; 33 son-garant [était] cet-intermédiaire-là ; 34 il-s'en-revint [et] me-dit : [que] l'homme cherchait du-bénéfice ; 35 je-lui-dis : donne-moi-donc l'argent ; le-chameau est-tien maintenant ; et « c'est-payé » ! 36 après-cela m'acheta le-Nègre un-mouton de vingt [réaux] dont il-manque deux, pour-qu'il fête Pâques ; 37 nous-avons-obtenu une-bonne-affaire. — 38 Je-questionnai le-Nègre s'il-n'avait-pas de-lainages ; le-drap, c'est-épaisseur qu'il-a, se-fait de-lui le-burnous ; 39 la *tebourrit* (= « un grand coupon ») se-pratique *au-touât*, c'est quatre-dizaines de coudées qu'elle-donne ; 40 *El-qâla* : la-coudée des cotonnades à 'Aïn-Çâlah' et [à] R'edâmès, c'est une-règle d'une-coudée, elle-se-fait en bois. — 41 Le-Nègre gagna (= il-obtint du-profit, il-gagna de-la-monnaie) ; 42 le-rusé, j'achetai chez-lui une-pièce de *boûkar* et de « pintade ». — 43 Je-lui-dis : « dix » [réaux] ; il-me-dit : pas-assez ! — 44 « Onze » ; 45 je-lui-dis : je-l'accepte ; donne-moi-donc trois réaux, retiens un ; 46 a augmenté le-prix des marchandises, rabaisé le-prix de-la-blouse ; 47 il-me-dit : « Entendu » ! il-me-montra des-couvertures du Sud [et] me-dit : tu-vas choisir ; 48 celui-ci est-égal à l'or ; il-a de-la-soie abondante ; 49 je-vins-à un-Nègre qui-changeait de-l'argent ; 50 je-lui-donnai un-billet de vingt [réaux], il-me-rendit un-réal de papier et des [réaux] d'argent-métal (réal d'argent celui de Isabelle, valable, 51 et quantité de pièces de 0 fr. 50 52 et de pièces de-1- fr. et de-pièces-de-0 fr. 25 53 et de 0 fr. 20, et de sous. — 54 Je-les-mis dans la-poche, ce Nègre-là calcule-bien, le-décompte il-le-mène [bien] dans sa-tête ; 55 il-agite ses-doigts. — 56 Je-m'en-vins à un-boucher en-train-d'égorger des-brebis et des bœufs tout le-jour ; 57 il-disloquait les-articulations, il-tranchait avec un-couteau long, sur un-billot ; il-cuisait des-brochettes.

XXXIX. *Tuddānt*

Donné par Salihun Ag Eššəfēy (Inéslemen)

1 *Kūmāndaⁿ nənəy as ɔbbaz tuddānt* (= *ši-n-tuddānt*), *ur tət z aiiu* ;
 2 *izmər-d eššəyēl¹ ; ifrāg* ; 3 *šandūki n šīra²* (*akātab n āit-Idəm d ɛharē-nnəsən*)
ibbīrgət ; 4 *ɔbbaz tēsēt n ālkaɖ* ; 5 *tuddānt tēkkūsət* ; 6 *āwa kūl iraggəzən* (*fel*)
arūru n amādal issēsən fell-ās imān-nīt, *s wāla afānaz³* ; 7 *ar iawəd tīdat⁴* ;
 8 *Inn-ās* : *ēflēsəq-qāi*, *ur d-ī t-təgay bāhu* ; 9 *ɛharə a iššək iga təzaidert ar fell-ās*
ifagga⁵ ; 10 *ar effegg ākli* ; 11 *as iššiwəl ālās fel bāhu*, *īya šēt Maṭāfa⁶ i kūmānd*,
ig-ās amazo (*tēqq-ən šēt-nīt*), *işossən kūmānd fel bāhu n ālās* ; 12 *tēglāiəy⁷ mey*
addəl a tətaggəy ? 13 *ššiwəl*, *ēssāgəday-āk⁸ ! ššiwəl s afellā* (= *s takāt*) ; 14 *mā-s*
təsəttēktēkəy ? *arisəssūsəm t⁹* ; 15 *kərkər-d¹⁰ ɛharə wa d-iktəb kūmāndan wa n*
nāḗdān, *šāga a t-īyān kēt-nīt*. — 16 *Nək ɔgəzəy eššəyēl¹¹* ; *a tⁿ ur təyaššədəy kāi* ;
səyējēt mandām. — 17 *Səddərgən* (= *ārⁿ šindərgīn-nək¹² = šiməzzūgīn-nək*) ;
 18 *ila asəgən em mənəs yur iien Ārab* ; 19 *ila krād səgān* ; 20 *a izgərən* (= *a*
igoləzən) *kūl ēttāfəq-q* ; 21 *ēgəy iyūfar* : *āləm-in ēgəq-qⁿ dəy tāušet ur t-əliy¹³* ;
 22 *āləm wāhədən wa āba*, *ma t-īyan* ? ; *tōza*. — 23 *Amīdī-nnek* (*amədrai-nək*)
ma t iyan-za ? *-āyan n amādal¹⁴*. — 24 *Āklī-di*, *gar-ēi dər-əs ššin ɛlan¹⁵*, *ikkā*
Āgala ; 25 *irz-āk İall-līmān¹⁶ !* 26 *Nənāi ālās izləmən¹⁷ izigzān-ās* (*ig-ās təsəidert*) ;
 27 *dəffər ā-di* ? ; *təga sər-i tittāut¹⁸* ; *sūrəf-i*. — 28 *İra(a) fell-ī uddān* (*akātab*) ;
ad iktəb da-d əlli ; 29 *akkⁿ dīnnīg-i* ; *illa iien dəy-sən iššəpəl* ; 30 *ā-di tēyrədəm*
me ? 31 *drūy¹⁹ !* 32 *gərrīd²⁰ !* 33 *uşar iien²¹* ; *əkt-əd dⁿ* ; 34 *əkṭəq-q-ī-d* (*kattəy*
sər-əs) ²² ; *iqqən iyəf-in²³* ; *əqbəl* (= *əybəl*) *-tⁿ dəy tāušet-nīt*, *irḗa sər-əs*. —

¹ il était dur à la tâche.² le coffre aux paperasses.³ sans exception.⁴ jusqu'à en avoir le cœur net.⁵ découvrir.⁶ nom d'un chef loyal.⁷ *tēglāiəy*, tu feins.⁸ je te suis tout oreilles.⁹ il lui fit faire silence.¹⁰ efface donc, biffe.¹¹ je soigne le travail.¹² ouvre tes « écouteurs ».¹³ je n'en dispose pas.¹⁴ = serpent (« corde du sol »).¹⁵ je ne l'ai vu depuis deux ans.¹⁶ que Dieu te brise l'âme.¹⁷ *əzləm*, être en haillons, manquer de tout.¹⁸ j'ai commis un oubli.¹⁹ *drūy*, tant s'en faut ; pas tout à fait.²⁰ *gərrīd* : diable !²¹ est manquant un.²² j'y pense (je m'en souviens).²³ litt. : « est-nouée ma tête ».

35 *Ašiti a iga*¹; 36 *təsūfat an-nag*²; *Səgəd!*³ *İsāl mēy ur isīl?* 37 *ad ur tabbəzəy ašīdən s abərgwēl*³; 38 *ižwar ād āk ǝqqāsəy*⁴; 39 *əttiwūq-q-in* (= *igməd-d iγāf-in*, *igməd dər-in*). — 40 *Ū-dī a flāsəy*; 41 *ur ǝlīy āušən n āžad*; *ur līy ādaloi*⁵; 42 *ur līy ākāla*⁶. 43 *Ur lēy āžad*⁷.

Traduction

Le recensement

1 Notre-Administrateur quand il-avait-entrepris le-recensement (= ce du recensement), il-ne le délaissait plus; 2 il-supportait le-gros-travail; il-était-capable; 3 le-coffre des-papiers (inscription des humains et [de] leur-bétail) était béant; 4 il-prenait une-feuille de papier; 5 le-recensement était-rapide; 6 tout-ce qui-va (sur) le-dos de la-terre, il-interrogeait à-son-sujet lui-même, sans restriction aucune; 7 jusqu'à-ce-qu'il-atteignit la-vérité; 8 il-disait [que]: « J'ai-confiance-en-toi, ne va-pas me-faire de mensonge »; 9 le-bétail qu'il-soupçonnait, il-prenait patience jusqu'à-ce-que sur-lui il-ait-mis-le-jour; 10 jusqu'à-découvrir un-captif; 11 quand parlait un-homme en mensonge, clignait-de l'œil Mat'āfa à l'Administrateur, il lui-faisait un-signe de l'œil (se-clignait son-œil), il-avertissait l'Administrateur sur le-mensonge de l'homme; 12 fais-tu un simulacre ou est-ce jeu que tu-pratiques? 13 parle, je-t'écoute attentivement! parle haut (= avec bruit); 14 qu'as-tu à chuchoter? » puis il-le-fait-taire; 15 « gratte-donc le-bétail qu'a inscrit l'Administrateur celui de l'an-dernier, c'est-la-Peste qui l'a-tué tout entier. » — 16 « Moi je-donne-mes-soins-à la-tâche; ne-va-pas la saboter, toi; écoutez un-tel. — 17 Ecoute-bien (= ouvre tes-oreilles); 18 il-possède une-harde de-chameaux chez un-certain Arabe; 19 il-possède trois « troupeaux barraqués »; 20 ce-qui restant, tout je le détiens; 21 j'ai fait des-prêts [de bêtes]: mon-chameau je-l'ai-placé dans la-tribu [et] je-ne le-possède-pas »; 22 « l'autre chameau qui a-péri, qu'est-ce-qui l'ayant tué? »; « la-Péripneumonie ». — 23 « Ton-parent (ton-cadet) qu'est-ce-qui l'ayant-tué donc? » — « La corde de la-terre ». — 24 « Ce-captif-là, entre-moi et lui [il-y-a-eu] deux années, il-est-allé-dans le-Sud »; 25 « Que Dieu te-brise l'âme! » 26 Nous vîmes un-homme dépouillé à-qui il fut-longanime (auquel il-fit patience); 27 « après cela? »; « a-fait en-moi l'oubli; pardonne-moi. — 28 Il-veut sur-moi⁸ être-inscrit (l'inscription); qu'il-soit-inscrit là-où je-serai »; 29 « va derrière-moi »; « il-y-a un parmi-eux, il-est-parti-en-voyage »; 30 « ainsi, est-ce-que vous en-avez-terminé? » 31 « Pas-tout-à-fait! » 32 « Parbleu! 33 il-manque un; réfléchis-donc »; 34 « je-me-le-suis-rappelé (je m'en-souviens); je-suis-perplexe; admets-

¹ il a exagéré.

² *səgəd*, écoute bien.

³ à rebours.

⁴ je vais te gifler.

⁵ « lèvre » (= « le chameau » lippu).

⁶ attache par nœud coulant.

⁷ « poil »; *ur ǝlīy āžad*, je n'ai rien du tout.

⁸ « sur la même fiche que moi. »

le dans sa-fraction, il le-souhaite. » — 35 C'est-exagération qu'il-a-fait ; 36 pause que nous-allons-faire ; écoute ! il-a-entendu ou n'a-t-il-pas entendu ? 37 ne-va pas prendre le-décompte à l'envers ; 38 il-est-bientôt que je te gifle » ; 39 « je l'ai oublié (= c'est-sorti-de ma-tête, cela m'a-échappé). » — 40 « C'est-cela en quoi j'ai-foi » ; 41 « je-n'ai-pas une [seule] catégorie d'âne ; je-n'ai-pas une-lippe ; 42 je n'ai pas un-nœud coulant. — 43 Je-n'ai pas un [seul] poil [de bétail].

XL. Ēhan

Donné par Rābi Ag Ēlibdar (Īmājer'en)

1 *Ēhākit ikann" dēy gaškan oḡālnīn wi nn āēḡad d ūlli d iḡḡaman éd nērən d anīl urgīy iḡaškan wī zəgran ma-dēy šitan ḡel-ās təḡirmēm̄t ā gān, ēqqōrən ;* 2 *tiḡōḡin n ēhan (šet-ēhan) meḡ tiklātin a zammēinət iḡaškan a tən šaššāḡḡin ;* 3 *kkōzət meḡ sammūsət tāmərwin n eḡašek a irā ēhākit wa-nəḡərrən ;* 4 *wa-maqqārən, tēmēḡ d (w-)a iḡkaḡən. —* 5 *Akāras n ēhan : ad ēqqāznət təḡōḡin ēnwān ē gattān éd wā tēmākāit ;* 6 *tāmākāit āḡet maqqārən (i-maqqārən) i n ammās (= i n ḡarēḡarēi) ;* 7 *təsūwūr ēhākit ; tāmā n ēhākit tətawāqqān (= tēqqən) i iḡattān wi n tāḡalēllēit ;* 8 *wi n dat iḡēmāwən ét tīsədās ;* 9 *ayīl ét tazālḡe, māday ;* 10 *dəḡḡer ā-di unnūsən ;* 11 *iḡattān oḡkō wi n ḡarēḡarēi, ššin ayīl d ēššin tazālḡe, ēqqənən i tāmākāit s aḡāḡalla (ā-di, āyan zagrīn) ;* 12 *imi n ēhan immōra sassər Dinnik ;* 13 *tāḡrist, karrāsən Iḡdālən ēnān-nəsən s dəḡḡer afārrā (a) iyallēiyallēiḡən awārwar-nəsən (ēnta āsəm -nūt n ēhān-nəsən itagḡən dēy sālan). —* 14 *Īsəbrān ; tēnāḡin a tən tagḡinət ;* 15 *asāla ikann" yur Kəl ḡərəs d Īunnānən. —* 16 *Šitēk (= tadēiḡnt) təkann" dēy āḡazō ;* 17 *ta n Ātāram ét ta n Šikādammatin ēntənətiḡ šī-hōssēinīn ;* 18 *tāsālat ēntat a fattəḡən dēy ēhan. —* 19 *Awēlan, as ihā ammās, ur nakḡərən ;* 20 *kannīn-āsən iklān-nəsən ikarbēnən s aləmmōz (= dēy aləmmōz) ;* 21 *akārbən, ēhan sammīḡən izōḡən ;* 22 *Īmāžəḡən, tēmātḡe-nnəsən tətammānēi ;* 23 *Īmyad uiḡēḡ tāwāqqāst a mōsən (= a dər-ḡlan) ḡassərən ḡās-ēsən dēy (= s) āsuf, taməzzēiḡən ét tāušet, ḡassən āēḡad d ūlli d ēzḡān-nəsən dēy llagāzən ;* 24 *ēḡḡūḡən d ēnwān wī šašwīn. —* 25 *As āba āḡassa meḡ āman abā-tən ad ēḡərən ad ēknīn agēḡḡi n imūdərən-nəsən wi n ḡaḡā (= isənāi) imənās éd zəḡrān a lān i agḡēḡḡi ;* 26 *Arābēn-za, ēzḡan a ttāḡən ;* 27 *ad zēḡəzən Īklan ēhare ;* 28 *Šāḡələnət šet-āyīwan dēy təḡīwa éd nakḡātən-nēsənət, arkəd barārən wi m-məḡroinīn ;* 29 *timyāḡin meḡ tiklātin ḡḡānət izəgran d ēzḡan ;* 30 *ad ēlwīnət ikāssən, éd hāḡtān d ibīay ḡel zəḡrān -nēsənət. —* 31 *Amūzər n ašīkəl as ināi āḡasa isēnnəḡrən ēḡēḡ izēzzēbbət tanēḡərt tēmdāt, ad ḡassərən dā-dəy-da ar iyḡəd amāči.*

Traduction

L'habitation

1 Le-velum-de-tente se-fabrique en peaux tannées celles d'ovins et de caprins et de gazelles et de Damas et d'autruche, non-pas [en] peaux celles de bœufs ou-bien [de] vaches parce-que [c'est] roideur qu'elles-ont, elles-sont-dures ; 2 [ce-sont] les-femmes de la-demeure (les-filles de-la-demeure) ou les-captives qui cousent les-peaux, qui les jointoient ; 3 [c'est] quarante ou

cinquante [de] peaux que demande un-velum celui-petit ; 4 celui-grand, cent et ce-qui-dépassant ¹. — 5 Le-nouement de la-demeure ² : creuseront, les-femmes, les-trous des pieux et celui du pilier-principal ; 6 le-pilier [est] un-pieu grand, celui du centre (= celui [de] mitoyen) ; 7 il-soutient le-velum ; le-bord du velum s'attache (= est-attaché) aux pieux ceux en cercle ; 8 ceux de devant [sont] les [*îg'em* et les *tasdest*] ; 9 à-droite et à-gauche, [est] le-montant d'entrée ; 10 derrière-celà, les *ounnouns* ; 11 quatre-pieux ceux [de] moyens, [sont] deux à-droite et deux à-gauche, ils-sont-fixés au pilier par la-corde-faîtière (cela, [c'est] une-corde longue) ; 12 l'ouverture de la tente est ouverte vers l'Est ; 13 en-hiver, installent, les-Îgdâlen, leurs-tentes par derrière une-palissade entourant leur-hutte-oblongue (c'est-la son-nom de leur-demeure qui-se-fait en nattes). — 14 Les-nattages ; [ce sont] les-Artisans qui les-faisant ; 15 la-natte se-fait chez les-Kel-G'eress et les-Nègres. — 16 Le-paravent-de-pourtour se-fait en Afaz'o ; 17 celui de l'Ouest et celui des femmes-des-Îkadammâten, ce-sont eux les [plus] beaux ; 18 la-petite-natte, c'est-elle que l'on étend dans la-tente. — 19 La-Canicule, quand elle-est au-milieu ³, on ne décampe-pas ; 20 leur-font leurs-captifs des-cabanes avec de-la-paille (= en paille) ; 21 la-cabane, [c'est] une-demeure fraîche [et] agréable ; 22 les-Îmâjer'en, leur-population va-de-compagnie ; 23 les-vassaux, certains, [c'est] faune-sauvage qu'ils-sont (= à-quoi ils-sont-semblables), ils-demeurent eux-seuls dans (= en) la-brousse, ils-se-séparent [du-gros] de la tribu, ils-paissent les ovins et les-caprins et les-ânes-leurs dans les-pâturages-de-Coloquintes ; 24 ils-sont-éloignés-des puits où ils-abreuvent. — 25 Quand fait-défaut le-pâturage-neuf, ou que-l'eau n'existe-plus, ils-se-mettront-en-mouvement, ils-parfairont le-chargement des animaux-leurs ceux de charge (= les bêtes-de-somme), les-chameaux et les-bœufs qu'ils-ont pour la-charge ; 26 quant-aux Arabes, [ce sont] des-ânes-qu'ils-détiennent ; 27 pousseront les-captifs le-bétail ; 28 Voyagent les-femmes-du-campement dans des-palanquins et les-bassours-de-bœufs leurs, y-compris les-enfants ceux étant-petits ; 29 les vassales ou les-captives montent des-bœufs et des-ânes ; 30 elles-emporteront les-récipients, avec les-velums et les-outres sur les-bœufs leurs. — 31 Le-directeur du convoi quand il-a-vu du-pâturage-neuf, il-choisit un-lieu [où] il fasse-stationner la-caravane au-complet, ils-demeureront là-même jusqu'à-ce-que soit-terminée la-nourriture ⁴.

XLI. *Îlālən n ɛhan*

Donné par Rābi Ag Êlîbdar (Îmâjer'en)

1 *Îdis n ɛhan wa n tǎzālge, i n ālās ; 2 wa n ɔyīl, i n tǎmtūt ; 3 ayīl wa n ālās at tǎnāḡy tǎrīḡ d allāyən ɛt tǎkabīwīn-nīt d isūmaḡ n ɛḡḡāyam ; 4 ayīl wa n tǎmtūt tadabūt d ibīwan, ɛd ḡassən, d ḡāttān n wīdi ma-dɛy turāwēt ; 5 tadebūt tǎgar ⁵ tǎmāḡaīt, wa igolǎzən ulāḡən igǎḡḡan ; 6 tadabūt tagǎzən-tǎt ālās ɛt tǎmtūt,*

¹ = Cent et davantage.

² = l'implantation de la tente.

³ = « en pleine canicule ».

⁴ sous-entendu : « ... du bétail ».

⁵ est placé tout-contre...

ššīn-ēsən γās ; 7 tibatāqātin¹ ši-n-ēdlāgnīn sūwūrən-tənət tättungūrin ssənātət, ēd səmmūs allāyən², ad ēttēyən assarīr ēd tēssūtīn d idəfār ; 8 Kəl Āēr lan ēttōrrāh³, Kəl Āhaggār tagəddēfəst⁴. — 9 Šēinīn et tāyert a-dēy sāyīn imēsiwan ; 10 raggēḡən ēšīk s təbūrək, təgann asérwī ; 11 tattən ēs təšokālīn ; tišokālīn d aməšukāl⁵ taggīn dēy āšək n abōray ; 12 ammōla, dēy gorātən ; 13 ašokāl (= amə-sukāl) ēnta (dər-əs, = s) lakkāwən āh ; 14 tēndūwin⁶ d əzayān a dēy taddīn ēttāyam d hārət kūl, han ēhan ən təkliṭ. — 15 Ēneḡe as iddā, itagg dēy-ēs ēšīk ; 16 izēggārən⁷, mey tīne taggəzən tēnde, taggəzən ayažēra wa izōdən ; 17 ēgil n izēggārən, ēnta oḡfran ; āh itazzəg dēy ākābar⁸. — 18 Tāma n ehākit ta n dīnnīk ēd ši n ātāram : īgəm ; 19 i-zagrīn ; igəttān-nūt, tīsədās. — 20 Təzallāt āsəm-nūt ən tāma n afadāt⁹ (dīnnīk) ; 20 tāma ta n tāmēsna ēd ši n āgala, gēr īgəmāwən, āsəm-nūt idəl ; 21 garēḡarēi¹⁰, tāyda (= aḡella n ammās n ēhan) ; 22 ēdēgen oḡkōž dēy tāmēsna n tēit d āgala n tēit, aserrīri ; 23 ehākit, imān-nənəy a t^u nəkarrās ; 24 tēbbīzt n amādal a itakḡəsən dēy ānu n āgeṭ, isōyəl amādal i-ēqqōrən dēy (= d) ēdēg-nūt. — 25 Ad ur təgey talagāzt¹¹ zəgrīt ; ēyəz ānu, sayt^u āšək-wā ; 26 ēbəd-d^u amādal (= awī-d d^u amādal) ; 27 səllēmūmətət¹². — 28 Atəbətəbī¹³ ; 29 Saksākət¹⁴ abāda n tāgəttūt-tā ; 30 séfrəy-d^u¹⁵ ; 31 tegəttāwin¹⁶ oḡkōžət ši nn ammās gānət iskāwən səduḡdnīn ; ēgānət s āšək ən tiggārt. — 32 Ēqqəl awī-d ažāgalla ; 33 a ur nələ igəttān ēknānīn ād abbəz afəggāg¹⁷, 34 a dēy-ēs āg^u tāsért¹⁸ (isarrān) ; 35 āgeṭ idrāgən¹⁹. — 36 Āgāma²⁰ n ehākit ; 37 ila tēdēḡe ; ku-d iwət āḡu mey tēggəz təfūk (ku-d ibət āḡu mey tēggəz təfūk) sértək tāma n ehākit (= sərəs ehākit) ; 38 āgləs²¹, han-t ēlžēinen.

Traduction

Les bagages de la tente

1 La-moitié de la-tente celle de gauche, [est] celle du mari ; 2 celle de droite, celle de l'épouse ; 3 [à] la-partie celle du mari, tu-verras la-selle et les-

¹ pieds de lit, amovibles, en bois également.

² perches posées transversalement sur les deux essieux.

³ espèce de couverture rembourrée, d'édredon plat, piqué.

⁴ espèce de matelas.

⁵ louche de-bois.

⁶ tēnde, mortier.

⁷ Sing. : azəggār (inusité).

⁸ pot-à-lait en bois, pour traire.

⁹ tāma n afadāt : bord (côté) de la façade.

¹⁰ garəḡarēi = ihān ammās.

¹¹ talagāzt, trou de piquets.

¹² aplanissez (cf. asəllūm, planche).

¹³ atəbətəbī, action de tasser en tapotant.

¹⁴ séksək, caler en battant le sable autour des piquets.

¹⁵ séfrəy, faire pencher.

¹⁶ sg. : tagəttūt.

¹⁷ afəggāg, poutre, tronc solide.

¹⁸ tāsért, fente.

¹⁹ idrāgən, planté verticalement.

²⁰ āgāma, pl. igamātən, contour extérieur.

²¹ āgləs : bord postérieur de l'ombre qui recule l'après-midi.

lances et les-sabres-siens et les-sacs de céréales ; 4 [à] la-partie celle de l'épouse, le-lit et les-sacoches, et les-récipients, et les-gourdes de beurre ou-bien [de] miel ; 5 le-lit est contre le-pilier-central, le restant étant-accroché-aux pieux ; 6 le-lit, y-entrent le-mari et l'épouse, eux-deux seulement ; 7 les-pieds-de-lit qui-sont-ornementés, on-les-surmonte-de deux essieux, avec cinq perches, pour qu'on [y] étende la-natte-de-lit et les-nattes-fines et les-coussins ; 8 les-Gens-d'Aër ont l'édredon, les-Gens-d'Ahaggâr, le matelas. — 9 C'est-dans-les-marmites et le-plat que cuisent les-aliments ; 10 on-remue la-bouillie avec une-baguette, elle est-dite « remuoir » ; 11 on-mange avec des-cuillers ; les-cuillers et la-louche se-font en bois de balanites-aegyptiaca ; 12 la-grosse-louche, dans des-calebasses ; 13 la-grosse-cuiller, c'est-avec-elle qu'on-remue le-lait ; 14 les-mortiers et le-pilon dont on-pile le-grain et toute chose sont-dans la-tente de la-captive. — 15 Le-mil, quand il-a-été-broyé, se-fait de-lui la-bouillie ; 16 les-jujubes, ou les-dattes, entrent-au mortier, elles-entrent dans la-*cherba* qui-est-douce ; 17 la-farine-de-jujubes, c'est les *ôfer* ; le-lait se-trait dans le-pot-à-traire. — 18 Au-rebord du-velum celui de l'Est et celui de l'Ouest : l'*ig'em* ; 19 il-est-haut ; ses-pieux, [sont] les *tasdest*. — 20 *Tazallât* [est] son-nom du rebord de la-façade (à l'Est) ; 20 le-bord celui du Nord et celui du Sud, entre les *ig'em*, son-nom [est] *idel* ; 21 au-milieu, le « javelot » (= la-partie-supérieure du centre de la -tente) ; 22 les-endroits quatre au « Nord-oblique » [N.-E.] et au Sud-oblique [S.-W.], l'*aserrîri* ; 23 le-velum, c'est-nous-mêmes qui l'attachons ; 24 la-poignée de sable qui est-ôtée du trou du pieu, est-restitué du-sable qui-soit-sec dans (= à) sa-place. — 25 Ne va-pas faire un-trou profond ; creuse un-trou, dresse ce-bois ; 26 apporte-donc du-sable (= apporte-donc...) ; 27 aplanissez. — 28 Tassement ; 29 battez la-base de ce-piquet-ci ; 30 fais-donc-pencher ; 31 les-piquets quatre ceux du centre ont des-cornes étant-fines ; elles-sont-faites de bois d'acacia-nilotica. — 32 Reviens apporter la-corde-faîtière ; 33 celui-qui n'ayant-pas de-pieux préparés, qu'il-prenne une-poutre, 34 sur-laquelle il-pratique une-encoche (des fentes) ; 35 un-pieu planté-droit. — 36 Le-contour du velum : 37 il-a un-coin ; si a-soufflé le-vent ou qu'est-venu le-soleil, rabats le-bord du velum (= abaisse le-velum) ; 38 l'ombre-qui-reste-en-arrière, y-sont des-Djinnis.

Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai

Zweiter Teil * : Schwangerschaft und Geburt

Von JOHANN FRICK

Inhalt :

- I. Schwangerschaft
 - 1. Zustand der Schwangeren
 - a) Äußere Zeichen
 - b) Geschlechtsbestimmung
 - 2. Rücksichtnahme auf die Schwangere
 - 3. Leben und Wachsen des Fötus
 - a) Körper
 - b) Beseelung
 - 4. Frühgeburten
 - a) Vorzeichen
 - b) Ursachen
 - c) Gegenmittel
 - 5. Empfängnisverhütung und Abtreibung
- II. Geburt
 - 1. Vorbereitung
 - a) Zimmer
 - b) Ofenbett
 - c) Anwesende und Ausgeschlossene
 - d) Fasten
 - 2. Medizin und Magie
 - 3. Bedeutung der Nabelschnur und Nachgeburt
 - 4. Wöchnerin und Wochenbett
 - a) Ruhe
 - b) Nahrung
 - c) Religiöse Verbote
 - d) Kleidung
 - 5. Reinigungsvorschriften
 - 6. Zwillingsgeburt
 - 7. Die Schweregeburt
 - a) Das Verhältnis zur normalen Geburt
 - b) Einheimische Mittel
 - c) Manueller Eingriff
 - d) Die Kindeslage als Omen
 - e) Ausbleiben der Nachgeburt
 - f) Mittel gegen Ohnmacht

* Cf. Anthropos 50. 1955. pp. 337-374.

I. Schwangerschaft¹

1. Zustand der Schwangeren

Die Tatsache der Schwangerschaft wird im Folgenden vorausgesetzt². Manche junge Frau sehnt sich nach einem Kinde, ohne zu wissen, daß sie bereits eines unter ihrem Herzen trägt. So klagte unlängst eine gut 15 Jährige über Ausbleiben der Menstruation seit knapp zwei Monaten. Sie sah die Ursache darin, daß sie unvorsichtigerweise die Füße am (im) Bach³ gewaschen hatte. Ihr Gemahl ließ sich schnell davon überzeugen, daß der wahre Grund Schwangerschaft sein könne. Man reichte ihr deshalb keine Medizin. Nach Monatsfrist dankte die Frau, weil ihr das Kind nicht abgetrieben worden war⁴. Ältere Frauen hatten sie aufgeklärt.

a) Äußere Zeichen. Als sichere Zeichen für Schwangerschaft, die die erfahrenen Frauen schon in den zartesten Andeutungen erkennen, sind Veränderung der Gesichtsfarbe, Abscheu vor gewissen Speisen und Schwellung des Nabels. — Es heißt, „die schwangere Frau hat eine gelbe Farbe“⁵, und man meint damit eine gelbbraune Tönung im sowieso gelblichen Teint, dunkle Ränder unter den Augen, und Schwarzfärbung der Brustwarzen. Der Abscheu vor den einen und die Sucht nach den anderen Gerichten gilt als Untugend⁶,

¹ Die Zahlen in Klammern hinter transkribierten Wörtern — wenn im Text = (1, etc.), wenn in den Anmerkungen = (a 1, etc.) — verweisen auf die chinesischen Charaktere am Ende des Artikels.

² Über die medizinischen und magischen Mittel zur Herbeiführung der Schwangerschaft cf. F. EICHINGER, Kinderlosigkeit und ihre Bekämpfung in der Volksmedizin. Folklore Studies 1952. Suppl. 1, pp. 167-201.

³ Die Bemerkung „am Bache“ beinhaltet nicht bloß eine mögliche Erkältung oder sonst eine natürliche Krankheitsursache. Die Frau bekennt damit eine sittliche Verfehlung: zur Zeit der monatlichen Reinigung — noch mehr zur Zeit des Wochenbettes — gilt die Frau als äußerst unrein. Ihr Tun enthält eine Beleidigung des reinen Wassers und eines der mächtigsten gütigen Geister, des „Blauen Drachen“, den der Chinese in jedem fließenden, vorab in klarem Wasser versinnbildet sieht und verehrt. Wohl die meisten Frauen werden es nie wagen, während der monatlichen Blutung sich am Bache zu waschen. Nach Volksmeinung kann die Strafe unmittelbar in einer vom Geiste verursachten Schwangerschaft folgen. Sie endet mit der Aussonderung eines Fleischklumpen, nicht mit der Geburt eines Menschen. Jene junge Frau kümmerte sich — wie heute manche ihresgleichen — nicht um die Warnungen der Alten und die Gesetze der Tradition, wagte aber nachher bei auftretenden Schwierigkeiten nicht, sich von einer Schuld frei zu sprechen.

⁴ Um ihre zudringlichen Bitten leichter abweisen zu können, wurde ihr erklärt, die beste Medizin, welche im Krankheitsfalle helfe, enthalte einen abtreibenden Bestandteil (Chinin).

⁵ Dies ist die volkstümliche Beobachtung, Beschreibung und Deutung des häufigen Cloasma uterinum während der Schwangerschaft.

⁶ Die chinesische Sprache hat dafür einen eigenen Ausdruck: *hai k'ou* (a 1), den W. RÜDENBERG (Chin.-deutsch. Wörterbuch 2. Aufl. 229) wiedergibt mit „Sucht der schwangeren Frau nach scharfen Speisen“. In Tsinghai ist der Ausdruck allgemein im Gebrauch. Es handelt sich aber nicht um „Sucht nach scharfen Speisen“, sondern nach bestimmten Speisen, gleichzeitig mit einem Abscheu vor verschiedenen anderen

die sich besonders im zweiten und dritten Monat einstellt. Soweit möglich, verschafft sich die werdende Mutter die ersehnten Speisen, selbst wenn sie dabei zur Diebin werden muß. „Der Nabel bildet eine Vertiefung, aber schon im zweiten Monat der Schwangerschaft wächst er von innen her, und im dritten Monat ist die Vertiefung eben mit der umgebenden Haut aufgefüllt; bis zur Geburt wächst der Nabel weiter, sodaß er über die umgebende Haut erhöht ist“, wissen die chinesischen Geburtshelferinnen zu berichten.

b) Geschlechtsbestimmung. Wird ein Kind erwartet, so interessiert zunächst das Geschlecht. Ein Stammhalter ist willkommener als ein Mädchen, das eigentlich — weil es bei der Heirat nach auswärts geht — nicht zur Familie gehört⁷. Nur ein Sohn darf von Rechts wegen die Eltern begraben und Ahnenopfer darbringen. So kommt es nicht selten vor, daß ein Vater, wenn man ihn nach seinen Kindern fragt, die Söhne nennt; Mädchen zählen nicht, sie sind „nur zum Bedienen“ da⁸. Es besteht die Meinung, die Eltern könnten das Geschlecht des Kindes selbst bestimmen. Pflégten sie den Verkehr nur an den ungeraden Tagen des Monats, so empfinde die Frau einen Knaben. Da die meisten Männer sich jedoch um diese Regel nicht kümmerten, kämen so viele Mädchen zur Welt.

Das abergläubige Raten, ob die werdende Mutter einen Knaben oder ein Mädchen unter dem Herzen trägt, beginnt schon bald. Die junge Frau darf weder am 9., 19. noch 29. des Monats in ihr Elternhaus gehen, noch von dort zu ihren Schwiegereltern zurückkehren. Die Verletzung dieser Vorschrift hätte neun Mädchengeburten zur Folge. Wenn die letzte Menstruation vor der Schwangerschaft gegen Monatsende eintrat, so deutet das auf einen Knaben. Jedoch ist man von der Zuverlässigkeit dieses Zeichens nicht ganz überzeugt.

Nahrungsmitteln. Die Auswahl ist individuell und bei ein und derselben Frau von Schwangerschaft zu Schwangerschaft anders. — Die Häufigkeit dieser — wohl auch sonst in der Medizin beschriebenen — Eigenart erklärt sich hier aus dem Ernährungsstandard der Bevölkerung. Die Kost ist äußerst eintönig und enthält fast nur Kohlehydrate; an erstklassigem Eiweiß, vollwertigen, tierischen Fetten, Vitaminen und Mineralien, (außer im Sommer) ist sie arm. Der Körper ist den Anforderungen der Schwangerschaft nicht gewachsen und reagiert mit seinen Forderungen. Man möge auch hier schon beachten, daß es für die schwangere Frau kaum eine Schonung gibt.

⁷ Wenn ein Töchterchen die Kinderschar eröffnet, macht man vor den Gratulanten keinen Hehl aus der Enttäuschung. Diese antworten mit dem gern gehörten Trost- und Glückwunsch *hsien k'ai hua, hou chieh tsü* (a 2) = zuerst öffnet sich die Blüte, dann reift der Same (Sohn). Blüte ist Sinnbild für das Mädchen, das chinesische Zeichen für „Same“ und „Sohn“ ist gleich.

⁸ Wo der Vater auch die Töchter aufzählt, pflegt er die oben beschriebenen Ideen durch die Wahl des Ausdruckes wiederzugeben. *yu yung ti san ko, wu yung ti szü ko* (a 3) = Brauchbare (Söhne) drei, unbrauchbare (Töchter) vier. So begehrt der Sohn als erstes Kind ist, und so inständig man bei einer Kinderschar vorab eine Anzahl Söhne wünscht, so bedeutet es andererseits doch auch eine Enttäuschung für die Mutter ebenso wie für den Vater, wenn sie keine oder zu wenige Töchter haben. Fünf Söhne und drei Töchter ist eine ideale Kinderschar und ein ideales Verhältnis der beiden Geschlechter. Auch wenn nur Töchter beschieden sind, kommt die aus anderen Gebieten des weiten China berichtete Aussetzung der Mädchen kaum — praktisch gar nicht — vor. Die Trauer beim Tode eines Knaben und Mädchens ist bei den Eltern fast gleich.

Sicher ist dagegen der Traum. Schaut die Schwangere die Sonne, Sterne, Drachen, Schlangen oder Datteln, darf sie sich auf einen Sohn freuen, träumt sie hingegen vom Mond, von schönen Blumen, Fröschen, Nadeln und Zwirn, so ist ihr Kind weiblichen Geschlechtes⁹. Freut sich die Frau im Traume an den schönen Farben und bieten die Symbole einen entzückenden Anblick, so wird das kommende Mädchen eine gute Heirat machen. Sieht sie dagegen den Mond umwölkt, graut ihr vor dem Frosch, sind die Blumen verblüht, so hat es keine schöne Zukunft zu erwarten. Ähnliches läßt sich auch für den Knaben vorhersagen. Je klarer die Sonne scheint, je herrlicher die Sterne glitzern, je größer und stärker der Drache ist, desto mehr Talent wird der Knabe haben; je freudiger sich die Mutter bei diesem Traume fühlt, desto höhere Begabung eignet ihm, einen desto höheren Posten wird er dereinst einnehmen, zum Ruhme und zur Freude der ganzen Sippe. Aber wehe der armen Mutter, wenn sie im Traume eine tote Schlange sieht oder Scherben gewahrt, das deutet auf den Tod des Knaben unter ihrem Herzen! Auch der Vater des Kindes kann solche Träume erleben. Nicht wenige Männer erzählten dem Verfasser darüber und betonten ihren Glauben an die Erfüllung solcher Omen.

Fühlt die Schwangere „immer Wärme in sich“, sodaß sie am Tag wenig Kleidung und in der Nacht wenig Decken braucht, so deutet dies ebenso klar auf die Geburt eines Knaben hin wie Rundung der Lippen, dunkle Gesichtsfarbe, schwarzrote Augenringe, Schwarzfärbung der Brustwarzen, Verlangen nach scharfen, mit Paprika gewürzten Speisen, starkes Erbrechen (womit

⁹ Träumen die Eltern von Fischen, so besteht Aussicht auf Kinder und die Möglichkeit der Schwangerschaft. Der Sinn der obigen Bilder für die Geschlechtsbestimmung des Fötus ist im wesentlichen folgender: Sonne (Sterne) und Mond bilden das männliche und weibliche Gegensatzpaar am Himmelszelt. Der Drache vor allem, dann auch die grau-weiße und gescheckte Schlange gelten als männlich und glückbringend im Tierzyklus. (Die schwarze Schlange, von der man etwa träumt, zeigt ein Mädchen an, wie überhaupt manche Schlangenarten als Widerpart des männlichen Prinzips — *yang* — gelten: cf. F. EICHINGER, Kinderlosigkeit und ihre Bekämpfung in der Volksmedizin. *Folklore Studies* 1952. Suppl. 1, pp. 167-201. — FRICK-EICHINGER, Tiere im Volksleben; ib. pp. 125-147. J. FRICK, Der Traum und seine Deutung bei den Chinesen in Ch'ing-hai. *Anthropos* 49. 1954. pp. 311-313.

Der Frosch gilt als Sinnbild der Schwäche, der Beschränkung auf das Feuchte, das mit dem Weiblichen gleichbedeutend ist. Im Allgemeinen denkt man somit an das „schwache Geschlecht“; doch kommt das Bild auch — selten — für Männer vor, dann beinhaltet es immer eine „schwache Seite“; zur Erläuterung folgendes Beispiel: ein Leibdiener des früheren Gouverneurs der Provinz Tsinghai erzählte, er habe eines Tages vor dem Bette seines Herrn einen Riesenfrosch „gesehen“, als er einmal das Schlafzimmer betrat. Daraus schloß das Volk, der Gouverneur könne keine weitere Karriere mehr machen; als er doch bald hernach zum Oberkommandanten des ganzen chinesischen Nordwestens (5 Provinzen) befördert wurde, präzisierter der Volksmund jenes Gerücht mit einem Wortspiel (chinesisches Zeichen) auf seinen baldigen Sturz: da er drei Monate später besiegt wurde, ist das Volk heute mehr denn je von der Wahrheit jener Deutung überzeugt.

Die Dattel ist in der Pflanzenwelt das Sinnbild des Sohnes, die Nuß vertritt das Töchterchen. Näheres darüber cf. J. FRICK, Hochzeitssitten von Hei-tsuei-tzu in der Provinz Ch'ing-hai (China). *Folklore Studies* 1952. Suppl. 1, pp. 1-102.

Nadel und Zwirn sind bei den Chinesen Gebrauchsgegenstände der Frau (bei den nahen Tibetern versteht sich die Frau nicht auf ihre Handhabung, sie hat aber unter ihren Schmuckgegenständen noch das leere „Nähpolster“ aus Silber und Holz).

nicht die ständige nausea gemeint ist), hartes Stoßen des Fötus gegen die Bauchwand, und sonst allgemeines Wohlbefinden. Gegenteilig sind die Vorzeichen, die ein Mädchen ankünden; die junge Mutter empfindet Kälte, die Verfärbung der Haut ist nicht so intensiv, sie bevorzugt saure oder seltene Speisen, spürt zartes oder vollständiges Bewegen der Leibesfrucht und hat allerlei andere Beschwerden. Selten und deshalb von besonderer Bedeutung sind Schmerzen in den Beinen. Treten sie links auf, dann künden sie — weil in China links die Ehrenseite ist — einen Jungen an.

Eine weitere Probe, das Geschlecht zu bestimmen, wird im vierten bis fünften Monat versucht. An einem sonnigen Tag preßt sich die Schwangere etwas Flüssigkeit aus der Brust. Sie legt den Tropfen „Milch“ auf den Fingernagel und hält ihn der Sonne entgegen. Quillt er blasenartig auf, trägt sie einen Knaben unter ihrem Herzen, vertieft er sich dellenartig, hat sie ein Mädchen empfangen.

Der unterschiedliche Körperumfang während der Schwangerschaft wird auch in dieser Hinsicht gedeutet. Je unauffälliger die Schwangerschaft, desto sicherer kann man einen Knaben erwarten. Es heißt, wenn der Leib der Frau zugespitzt oder links vorgewölbt ist, beherbergt er einen Knaben¹⁰. Die Familienangehörigen schauen auch auf den Gang der Frau. Wenn der linke Fuß zuerst eine Türschwelle überschreitet, sind die Beobachter überzeugt, daß ein Knabe geboren wird. Oder sie veranstalten das Probeessen der Fleischklöße. Die werdende Mutter wird ermahnt, beim Essen vorsichtig zu sein, denn in einem der Klöße stecke eine Nähnadel. Die Frau verzehrt die Klöße — ein seltener Leckerbissen —, bis sie plötzlich auf die Nadel beißt. Dann muß sie den Mund öffnen. Hat sie auf die Spitze gebissen, wird sie einen Knaben gebären, hat sie aber die Nadelöse zwischen den Zähnen, so wird das Kind ein Mädchen sein. Dies Mittel versagt zwar oft, nichtsdestoweniger probiert man es immer wieder; es ist eben gar zu verlockend, in dieser wichtigen Frage die Zukunft etwas zu entschleiern¹¹.

Als ganz sicheres Mittel, das Geschlecht bestimmen zu können, gilt eine besondere Rechnungsweise. Mehrere durchaus zuverlässige Männer gestanden, sie hätten Versuche damit gemacht und keinen einzigen Versager erlebt. Noch in letzter Zeit versicherte ein ehrlicher Gewährsmann, er habe schon in zwölf Fällen nach dieser Rechenmethode das Geschlecht des Kindes vorherbestim-

¹⁰ Hierzu ein kleines Erlebnis. Eines Sonntags bat ein älterer Mann, die Krankenschwester möge zu seiner Schwiegertochter kommen, sie habe Leibschmerzen. Während er sich noch mit dem Verfasser unterhielt, brachte die Schwester die Nachricht, jene Frau läge in Geburtswehen. Nach einer Stunde hatte sie einen Knaben zur Welt gebracht. Der alte, im allgemeinen geistig sehr rege Mann wohnte im gleichen Hof, hatte aber all die Zeit durch nichts gemerkt. — Zum Teil verhüllen die sehr weiten Kleider der Chinesinnen so stark, daß man körperliche Veränderungen kaum bemerken kann.

¹¹ In einem bestimmten Fall haben die Angehörigen nichts von der Nadel an die schwangere Frau verraten. Die junge Frau verzehrte mit Appetit den längst still ersehnten Leckerbissen. Nachdem sie die Fleischklöße verspeist hatte, wurde den Leuten angst und bang; denn sie hatte in ihrer Gier die Nadel unbemerkt mitverschluckt. Der alte Großvater, den man zu Rate zog, wies das Jungvolk scharf zurecht, konnte aber die Wiederholung des Versuches doch nicht verhindern.

men können. Ein anderer erklärte, wenn die Rechnung einmal nicht stimmen sollte (er behauptete, noch nie solch einen Fall erlebt oder davon gehört zu haben), so hat die Frau nicht die richtigen Angaben gemacht oder das Kind stirbt sofort nach der Geburt, weil es kein Mensch, sondern ein Monstrum sei.

Der Rechenvers lautet :

*hsien ta szü shih chiu,
wen niang ho yüeh yu
ch'u ch'ü mu ch'an jih
tsai chia i shih chiu
tan wei nan, shuang wei nü (1).*

Die Sprechweise ist dem gebräuchlichen Rechenbrett entnommen, es heißt : „zuerst zähl 49 ab, frag die Mutter, in welchem Monat sie (das Kind) hat (und zähl es dazu), zieh den Geburtstag der Mutter ab, dann zähl 19 hinzu : die ungerade Zahl (des Endergebnisses) bedeutet männlich, die gerade weiblich.“ Hat z. B. eine Frau im 3. Monat ihre letzte Blutung gehabt (die Schwangerschaft wird von diesem Monat an gerechnet) und gibt sie ein Alter von 36 Jahren an, dann gestaltet sich das Rechenexempel wie folgt : $49 + 3 - 36 + 19 = 35$, die Frau wird einem Knaben das Leben schenken. Wichtig ist dabei natürlich die Ehrlichkeit. Gibt die Frau — aus bestimmten Gründen¹² — falsche Daten an, ist nichts zu machen. Bei den Angaben sind lokale

¹² Einige Gründe, warum die Frau nicht die richtigen Daten angibt : 1. Manche Frauen wissen ihr Leben lang nicht ihr Geburtsjahr ; die Eltern haben der Tochter von klein auf ein falsches Jahr mitgeteilt, weil sie bei Nennung des wahren Jahres immer ein unglückliches oder unbeliebtes Tierzeichen aussprechen müßte (das Lebensalter wird nach einem der 12 Tierzeichen angegeben). — Man behält gewöhnlich die Monatsdaten bei ; für Mädchen, die im 6. oder 12. Monat geboren wurden, sind „Drache, Ratte, Affe“ ungünstige Zeichen ; im 4. und 9. Monat sind es die Jahre im Zeichen der „Schlange, des Hahnes und des Ochsen“ ; der 3. und 7. Monat sind ungünstig für das Mädchen im Jahre des „Tigers, Pferdes, Hundes“ ; Mädchen des 1. und 8. Monats sollen nicht im Jahre des „Schweines, Hasen und Widders“ geboren sein. (Auch für Knaben hat jedes Jahr zwei ungünstige Geburtsmonate.)

Bisweilen haben sie das Tierzeichen absichtlich später geändert, meist vor einer Hochzeit, weil der gewünschte Ehepartner in einem mit dem ihrigen nicht zu vereinbarenden Tierzeichen geboren ward. Die Frau wird dann ihr Leben lang, wenn sie Entdeckung fürchtet, immer das falsche Zeichen angeben. Unvereinbar sind bei der Hochzeit Gatten, welche folgende 6 Paare ergeben würden : „Hahn - Hund“, „Schwein - Affe“, „Schaf - Ratte“, „Ochs - Pferd“, „Tier - Schlange“, „Drache - Hase“. Behördliche Kontrolle der Geburtsdaten existiert nicht. Auch für die allmählich aufgestellten Listen gibt man noch falsche Daten an, je nach dem Vorteil, den man erwartet. Die genauen Geburtsdaten des Kindes weiß gewöhnlich nur die Mutter, noch zuverlässiger die Groß- bzw. Urgroßmutter. Solange die Urgroß- bzw. Großmutter lebt, dispensiert sich das jüngere Geschlecht vom Behalten der genauen Geburtsdaten ; ein plötzlicher Tod der Wissenden läßt häufig auch die genauen Daten der Kinder vergessen. Die Familienannalen, worin wohl die Daten richtig eingetragen sind, bleiben meistens unzugänglich, da sie für eine ganze Sippe nur in einem Familienzweige aufbewahrt werden. Bei absichtlichem Betrug vermeidet man durch allerlei Ausreden den Einblick in die Annalen.

2. In jedem Jahr gelten bestimmte Monate als unglückbringend. Zum Beispiel 1950 (das Tierzeichen „Tiger“, zählt vom 17. Februar 1950 bis 5. Februar 1951) sind ungünstige Monate der 3. und 7., der 4. und 10., die beiden ersten für Mädchen, die beiden

Eigenarten wohl zu beachten : Man rechnet nach den Mond- und nicht nach den Sonnenjahren (so ist der Januar oft der 11. oder 12. Monat). Auch zählt man das Geburtsjahr als Lebensjahr mit ; so sind Personen, die 1903 geboren wurden, nach chinesischer Rechnung im Jahre 1950 mindestens 48, wenn sie 1903 vor dem 29. Januar geboren wurden, sogar 49 Mondjahre alt. — Diese Rechenmethode ist schon sehr alt, sie hat sich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Alle wissen davon, aber „ausrechnen können es nur jene, die mit der Rechenmaschine zurecht kommen“. Doch alle glauben daran¹³.

Ist es, wie oben erwähnt, erlaubt vor der Schwangerschaft durch Beobachtung gewisser Regeln das Geschlecht des Kindes mitzubestimmen, so gilt es als Beleidigung der Götter, wollte man dies versuchen, wenn die Mutter schon empfangen hat. Wagt eine, die um ihre Schwangerschaft weiß, im Tempel vor den Götzen um die Geburt eines Knaben zu beten, so wird sie nach allgemeinem Volksglauben bestraft. Folgendes Ereignis diene als Beispiel : Eine junge Frau ging im fünften Monat ihrer Schwangerschaft zu einem Besuch in ihr Elternhaus. Dort betrat sie den Dorftempel und band der Statue der Dorfgöttin ein rotes Tuch um den Arm, mit der Bitte, ihr

letzten für Knaben. Manche gewiegte Frau rechnet voraus und will dann den ungünstigen Monat vermeiden durch Korrektur des Anfangstermins, in der stillen Hoffnung, die Natur werde sich irgendwie ihrem Verlangen anpassen (Aberglaube denkt nicht logisch). Manche Frauen halten sich auch nicht an das Datum der letzten Regel, sondern rechnen nach diesem oder jenem eindrucksvollen Ereignis. Nicht selten stritten sie in meiner Gegenwart, ob die letzte Blutung vor oder nach jenem „wichtigen“ Geschehnis lag. Der Verfasser hat Aufzeichnungen begonnen, die Zuverlässigkeit der angegebenen Rechenmethode nachzuprüfen.

¹³ Diese wichtige Rechenaufgabe läßt man im Ernstfalle stets von einem gewiegten Rechenmeister lösen ; und die Fragestellerin erwartet, daß der Meister zur Sicherheit immer die Zahlen am Abakus abzählt. Da die beiden Konstanten $49 + 19$ immer eine gerade Zahl (68) ergeben, der Wert der Endsumme bedeutungslos ist, die Antwort, ob Knabe oder Mädchen, einzig davon abhängt, ob in der Endsumme eine ungerade oder gerade Zahl erscheint, ist die Entscheidung immer wesentlich getroffen, indem man vom Alter der Frau bei der Empfängnis (letzte Regel) — Mondjahrzählung ! — die Nummer des Empfängnismonats abzieht. Warum nun diese Zahlen 49 und 19 ?

Die Zahl 49 (7×7) ist eine bedeutungsvolle Zahl im Lebensrhythmus der Frau. Dafür einige Hinweise : der Rhythmus der Frau gründet sich auf die Grundzahl „sieben“ (beim Manne „acht“). Die Spanne der Fruchtbarkeit wird berechnet von 2×7 bis 7×7 Jahren. Bei verschiedenen Frauenmedizinen muß man 7 zu Grunde legen, oft sind 7 Stück, sieben Male gefordert oder ein Mehrfaches davon ; für ganz wesentliche Mittel wird direkt 49 verlangt.

Für die Zahl 19 konnten wir bislang nur wenige, und noch nicht vollbefriedigende Erklärungen beibringen : die Leute gebrauchen die Zahl, wissen aber nicht warum. Sie spielt auch sonst bei der Frau noch eine Rolle : es sei erinnert an das in dieser Arbeit gebrachte Beispiel, wo die Frau am 19. Tag des Monates nicht ihre elterliche Familie besuchen oder von dort zu den Schwiegereltern zurückkehren darf ; die Zahl 9 und 29 ist bloß analog wegen der Schluß- „neun“ gebräuchlich, auch nicht allgemein für wichtig erklärt. Feste von Göttinnen, die für Kindersegen bedeutungsvoll sind, fallen vielfach auf den 19. eines Monates (so das Fest der „Schenk - Kinder - Mutter“, ausführlich beschrieben in F. EICHINGER, Kinderlosigkeit. Folklore Studies 1952. Suppl. 1). — Das andere Hauptdatum für Feste der Frauen (Mutter-)Göttinnen an vielen Orten ist der achte Tag des vierten Monates.

erstes Kind möge ein Knabe sein. Bald hernach kehrte sie in froher Hoffnung zu ihrem Gatten zurück. Als die Zeit gekommen war, gebar sie das Kind : es war ein Mädchen. Es riß sofort nach der Geburt seine Augen ganz weit auf, sodaß alle Anwesenden erschranken. Dabei glotzte es umher, als ob es etwas suchen wollte. Das Glotzen des Kindes ängstigte die Angehörigen, zumal es noch laut und beständig schrie, ohne sich beruhigen zu lassen. Auch im Hause wurde es unruhig, im Gebälk entstanden unerklärliche Geräusche, und Angst befiel die ganze Familie. Man besprach diese sonderbaren Erscheinungen und fahndete nach der Ursache. Am meisten litt natürlich die junge Mutter unter diesen Geschehnissen. Um innerlich Ruhe zu finden, gestand sie ihren Besuch im Götzentempel des Heimatdorfes. Sie war voll überzeugt, jener Besuch habe das Unglück verursacht. Die Schwiegermutter, der sie das Geständnis ablegte, berichtete es alsbald dem Hausherrn ; auch er teilte die Überzeugung, jetzt auf den Grund des Unheils gestoßen zu sein. Eilends wurden zwölf Pfirsichbrote gebacken (sie haben ihren Namen von der Form). Er nahm die Brote mit in den Tempel, in dem die junge Frau um einen Knaben gebetet hatte, opferte die Gabe der Ortsgöttin und verehrte sie mit *k'o t'ou* und Abbrennen von Weihrauchstäbchen. Zum Schluß nahm er die rote Binde vom Arme der Göttin und ging. Bald darauf wurde es im Heime ruhiger ; das gefährdete Kind blieb am Leben, den starren Blick verlor es aber nie mehr. Heute ist das Mädchen siebzehn Jahre alt, hat noch die Glotzaugen, dazu einen verzerren Mund und ist geistig nicht normal. Es lebt in einem eigenen Raume, bewirft jeden Besucher, auch die Verwandten, mit Staub und Erde ¹⁴.

Dieses und ähnliche Vorkommnisse deutet das Volk : die Frauen sollen zur Zeit der Schwangerschaft das Geschlecht des Kindes nicht bestimmen wollen. Es sei dies ein Eingriff in das Geschick, den die Götter nicht zugeben können. Der Versuch wirkt sich immer zum Schaden der Bittsteller selbst aus. Nach Auffassung des Volkes soll die schwangere Frau zufrieden sein mit dem, was die Götter ihr bescheren. Ferner mahnt der Volksglaube, die schwangere Frau soll sich bemühen, gut und edel zu handeln, dann lenken die Götter alles zu ihrem Besten ; es sei dies die sicherste Gewähr, nach einem Mädchen auch einen guten Stammhalter zu bekommen.

Manche Frau schenkt nur Buben oder nur Mädchen das Leben. Sterben diese Kinder und gebiert sie nach den Mädchen einen Knaben oder nach der Knabenreihe ein Mädchen, so sind die Leute überzeugt, dies Kind werde am Leben bleiben. Begründung und Erklärung dafür ist : die Mutter hat die Gebärmutter ausgewechselt (*huan liao t'ai*) (2). — Um nach einer Anzahl Mädchen, doch auch den Träger der Familientradition, einen Knaben, zu erhalten, nimmt man seine Zuflucht auch zu Magie und Medizin. In einer Familie mit Namen Nien lebten bereits drei Mädchen ; da ließ sich die Mutter unter anderem von einem Bonzen das Horoskop stellen. Er erklärte, die Gebärmutter sei „zu kalt“. Zur Heilung verordnete er einen Hirschmagen,

¹⁴ Die Mutter dieses Mädchens und ihre jüngere Schwester kamen schon zur Behandlung in die Dispensarie des Verfassers. Sie wohnen 10 km davon entfernt. Bei der Schwester liegt Erbsyphilis vor, was wohl auch bei der vier Jahre älteren Irren anzunehmen ist.

der ungekocht, nur leicht angeröstet, zu essen war. Tatsächlich genas sie bei der nächsten Schwangerschaft eines gesunden Knaben.¹⁵

2. Rücksichtnahme auf die Schwangere

Bei der großen Liebe zum Kinde und einer scheinbar minutiösen Vorsorge für das kommende Leben möchte man erwarten, daß die Angehörigen auch entsprechend auf die schwangere Frau Rücksicht nehmen. Aber dem ist leider in Wirklichkeit nicht so. Bezüglich der Arbeit muß sie bis zur Entbindung wie jede ihres Geschlechtes in Küche und Haus die bisherige Arbeit leisten. Auch zur Feldarbeit zieht man sie heran, falls gerade die Bestellung drängt. Die Ländbevölkerung, die männliche wie die weibliche, begründet diese Gewohnheit mit dem Hinweis: dadurch wird wenigstens die Niederkunft erleichtert. Die Bauern glauben sogar die Beobachtung anführen zu können, in der Stadt seien die Schweregeburten zahlreicher als auf dem Lande. Manche werdende Mutter erklärte gelegentlich einer Mahnung zur Schonung: „Dann habe ich es wenigstens in der schweren Stunde leichter, es geht schneller und mit weniger Blutverlust.“ In der Stadt huldigt man in etwa auch dieser Ansicht. Weil es dort keine Möglichkeit zu schwerer körperlicher Arbeit gibt, verlangt manche besorgte Schwiegermutter neben anderem mit Vorliebe, daß die schwangere Schwiegertochter in ihren freien Stunden viel hundertmal treppauf und treppab läuft. Eigentliche Sportarten, ja selbst häufigeres Spaziergehen ist von der Volkssitte verpönt. Die Rücksichtnahme bei der Arbeit beschränkt sich auf einige Kleinigkeiten: man erläßt der Schwangeren meistens das Wassertragen. Auch ermahnt man sie, nichts von hoch oben herunterzuholen; denn „wenn die Schwangere sich nach oben reckt, entgleitet dem im Mutterleibe saugenden Fötus die Placentazitze“. (Näheres pp. 668). Da dadurch dem Kinde die Ernährung fehle, komme es sogar zum Abort, falls es die verlorene Zitze nicht in Kürze wiederfinde. Daß beim Strecken der Frau dem Fötus die Zitze entgleitet, wollen die Leute meistens sofort wahrnehmen; sie erklären, selbst Umstehende würden das Schreien des Kindes im Mutterleibe hören. Eine vernünftige Schwangere vermeidet es auch, eine schwere Last von ebener Erde hochzuheben, z. B. einen Tragkorb Asche oder einen Sack Getreide (es gibt hier junge, kräftige Frauen, die wie Männer Säcke tragen können und sich rühmen, es mit den meisten jungen Männern darin aufzunehmen).

Ist eine Familie wohlhabend, so erwartet man, daß sie zur Zeit der Schwangerschaft im Schlafzimmer der Frau schöne Bilder aufhängt, zumal wenn jene sich tagsüber dort aufzuhalten pflegt, was in den besseren Familien

¹⁵ Zur besonders markanten Veranschaulichung der Natur dieser Verbote — Gebote sind seltener — sei ein außerhalb des Themas liegendes Beispiel angeführt: hat sich jemand in den Finger geschnitten, so darf er einige Tage lang keine Gewürze, nicht einmal Salz genießen; auch muß er von seinem Tische jedes Gemüse verbannen; Sauberhalten der Schnittwunde ist nicht so wichtig wie das Einhalten dieser Speiseverbote. Jede Verschlimmerung der Wunde schreibt man der Vernachlässigung dieser Speisevorschriften, nicht einer augenscheinlichen Infektion zu.

meistens der Fall ist. Sie soll diese Bilder sehen und die Freude nähren, dann wird das Kind schön und gesund sein und nicht viel schreien. Aber es sind nur ganz wenige Familien, die sich solch einen Luxus leisten können, der Verfasser selbst konnte diese ideale Anleitung noch nie verwirklicht finden.

Selbst der eigene Mann nimmt wenig Rücksicht auf den Zustand der Frau. Sehr häufig setzt er den ehelichen Verkehr fort bis zur letzten Nacht vor der Niederkunft. Viele Frauen leiden schwer darunter, und nicht wenige klagen darüber vor ihren Freundinnen, beglückwünschen die wenigen Glücklichen, die schonend behandelt werden ¹⁶. Auch in der Ernährung werden die besonderen Bedürfnisse der Schwangeren vielfach gar nicht berücksichtigt. Da zu dieser Zeit — wie gesagt — verhältnismäßig viele Frauen bestimmte Speisen nicht vertragen können, müssen sie nicht selten, in den übrigen Gerichten, die sie essen können, einen Ersatz suchen, oder eben entsprechend fasten. Dazu tritt oft die hyperemesis gravidarum auf mit all den vielen Beschwerden, die sie der Frau verursacht. Da es an Heilmitteln fehlt oder die landläufigen keine Besserung herbeiführen, magern manche Frauen vor der Entbindung sehr stark ab. Das Kind ist dann auch entsprechend schwach und leidet lange, bis es sich erholen kann. Ferner verschlimmert sich während der Schwangerschaft die hier äußerst häufige Struma und verursacht reichlich Beschwerden. Die häufigste damit verbundene Last ist heftig auftretendes Asthma; alle diese Krankheitserscheinungen, einschließlich der Verschlimmerungen des Kropfes, verschwinden mit der Entbindung wieder.

3. Leben und Wachsen des Fötus

a) Körper. Über das Leben und die Ernährung der Frucht im Mutterleibe herrschen folgende volkstümliche Ansichten. In der ersten Zeit nach der Empfängnis ¹⁷ hat die Frucht noch kein Eigenleben, noch keine eigene Ernährung, sie partizipiert an der Mutter wie ein mütterlicher Körperteil. Erst im zweiten bis dritten Monat beginnt ihre Selbständigkeit, wenn die Brüste zu schwellen beginnen, bezeichnet das den Zeitpunkt, an dem der Fötus zu eigenem Leben und eigener Ernährungsweise kommt. Von da ab saugt das Kind an der Placenta. An ihr befinden sich viele Erhöhungen, die gleichsam innere Brustwarzen darstellen; sie heißen *nai ping* (3) = Milchgriffe, das hier den Sinn von Zitze hat. Die *nai ping* haben fast die Größe und Höhe eines Talers. Jede Placenta soll acht solcher *nai ping* haben. Das Kind saugt im Mutterleibe an jeder einen Monat lang. Da man mit zehnmonatlicher Schwangerschaft rechnet (nach dem Mondjahr, also etwa 290 - 295 Tage) so beginnt das Kind im dritten Monat zu saugen. Hat es eine Erhebung der

¹⁶ Die Angehörigen der Patientinnen bitten den Arzt immer wieder, dem Manne zu befehlen, der Frau die nötige Ruhe zu gönnen. Der ärztliche Bescheid wirke nachhaltiger als Brauchtum und familiäre Autorität.

¹⁷ Den unklaren und hilflosen Bescheid, welchen das Volk über das Dunkel der Empfängnis selbst zu geben sucht und weiß, kann hier noch nicht registriert werden. Einige wesentliche Sätze hat F. EICHINGER in „Kinderlosigkeit“ (wie oben Anm. 9) zusammengefaßt.

Placenta aus- und abgesaugt, rückt es an die nächste weiter ; bis zur Geburt hat es alle acht geleert. Die ursprünglichen Erhöhungen sind dann wellenmäßig eingesunken. Man kommt zu dieser allgemein angenommenen Vorstellung, weil bei Frühgeburten solche Erhebungen an der Nachgeburt zu sehen sein sollen, sie hingegen bei der termingerechten Geburt nicht gefunden werden. Nur ausnahmsweise sollen sie bei einer reifen Frucht vorkommen und dann nur deswegen, weil das Kind im Mutterleibe krank war und wie die Erwachsenen zur Zeit der Krankheit nichts genießen konnte. Nach diesen Ansichten führt das Kind im Mutterleibe ein durchaus eigenes Dasein, es bezieht seine Nahrung von der Mutter ganz analog der Stillung an der Mutterbrust. Darum glauben die Leute auch, das Kind habe die Absonderungen von Urin und Stuhl schon vor der Geburt, es ergieße alles in den Mutterleib und von dort werde es ausgeschieden ¹⁸.

Über die einzelnen Wachstumsstufen machen sich die Leute wenig Gedanken. Man meint, wenn die Schwangere immer saures Aufstoßen hat ¹⁹, dann wüchsen dem Kinde die Kopfhare (zweite Hälfte der Schwangerschaft). Im siebten Monate sollen sich die Sinne, vor allem die sieben Löcher am Kopfe entwickeln (Augen (2), Nase (2), Ohren (2) und der Mund (1)). — Alles andere ist ziemlich unbestimmt und die Ansichten einzelner Grübler gehen weit auseinander. Die Allgemeinheit macht sich gar keine ernsten Gedanken darüber ²⁰. Der männliche Same soll das Knochengerüst, das Blut der Frau (das Volk kennt hier im allgemeinen nicht den Begriff des ovum) das Fleisch für das neue Leben liefern. Aus diesem Glauben heraus befürworteten manche Frauen wohl den geschlechtlichen Verkehr während der Schwangerschaft, wenigstens einige Male in den ersten Monaten. Durch den Verkehr würde die Knochensubstanz der Frucht garantiert, um welche die Frau mit ihrem Blut das Fleisch aufbaue.

¹⁸ Ein fünfjähriger Bub sprach kürzlich vor anderen zu seiner Mutter : „Mama, als ich noch in deinem Leibe war, kam die Speise, die du gegessen hast, in meinen Magen ; wenn ich Wasser machen mußte, habe ich es in deinen Bauch getan, du hast es dann nach außen befördert“. Weil die anderen anwesenden Frauen herzlich lachten, schlug die Mutter dem Jungen auf den Mund ; da war er still, sonst hätte er wohl die täglichen Gespräche über diese Fragen noch weitergeführt.

¹⁹ Selbst starkes Sodbrennen wird von den Frauen als selbstverständliche Schwangerschaftserscheinung hingenommen. Nur auf ausdrückliches Befragen geben sie dies für eine Diagnose wichtige Zeichen an. Die ersten Haare spielen beim Neugeborenen eine wichtige Rolle (cf. III. Teil, über das erste Kopfrasieren). Auch beim Ungeborenen gelten sie als bedeutungsvoll : lange Haare sollen ein Geburtshindernis sein und zwingen nach hiesiger Überzeugung zum manuellen Eingriff. Tatsächlich beobachtet man bei der Geburt 5 - 7 cm lange Haare oder noch längere. Bei diesen sei die Frucht mit der Placenta derart verklebt, daß sich auch bei guten Wehen die Frucht nicht auslösen könne. Durch den später beschriebenen manuellen Eingriff löst die Hebamme die Haare von ihrer Umgebung ab ; nur so könne in diesem Falle normale Geburt erfolgen.

²⁰ Ein Bauernphilosoph erzählte mir unlängst, nach seiner Ansicht beginne das Leben mit dem Auge. Er habe beobachtet, im Auge der Tiere, die er schlachtete, vor allem der Schafe, befinde sich ein weißer, zäher Streifen, der direkt in der Pupille münde : es sei dies der männliche Same. So müsse auch das Leben im Menschen durch Eindringen des männlichen Samens ins Auge seinen Anfang nehmen. Diese Anschauung ist aber nicht Allgemeingut.

Ein Volkslied gibt die allgemeine Anschauung vom Entwicklungsgang des Fötus gut wieder.

shih yüeh huai t'ai

niang huai êrh i ko yüeh, wu tsung wu ying; niang huai êrh êrh ko yüeh, sha li teng chin; niang huai êrh san ko yüeh, ts'ai ch'eng hsiueh k'uai; niang huai êrh szü ko yüeh, szü shao ju ni; niang huai êrh wu ko yüeh, ts'ai fen wu ts'ang (hsiang, hsing); niang huai êrh liu ko yüeh, nan nü chou ch'üan; niang huai êrh ch'i ko yüeh, ts'ai fên ch'i ch'iao; niang huai êrh pa ko yüeh, pa kua chou ch'üan; niang huai êrh chiu ko yüeh, san hui chiu chüan; niang huai êrh shih ko yüeh, ts'ai li niang shen (4).

Zehn Monate Schwangerschaft (frei übersetzt)

Ein Monat Schwangerschaft: (bleibt) ohne Spur, ohne Schatten; zwei Monat Schwangerschaft: (gleich) im Sand ein Goldkorn waschen; drei Monat Schwangerschaft: bildet gerade einen Blutklumpen; vier Monat Schwangerschaft: sind die vier Enden (Gliedermaßen) wie Lehm (so weich); fünf Monat Schwangerschaft: scheidet die fünf inneren Organe (Züge, Elemente); sechs Monat Schwangerschaft: ist männlich-weiblich (der Geschlechtsunterschied) vollendet; sieben Monat Schwangerschaft: scheidet gerade die sieben Öffnungen am Kopfe; acht Monat Schwangerschaft: ist das Diagramm vollendet; neun Monat Schwangerschaft: drei Kehren neun Wendungen: (ist die Frucht in voller Bewegung); zehn Monat Schwangerschaft: da verläßt die Frucht den Mutterleib ²¹.

b) Beseelung. Auch über die Beseelung der Frucht gehen die Ansichten auseinander. Alle sind sich einig, daß für die Großen der Erde je ein Stern zur Verfügung steht und zwar ein großer Stern, den man sehen kann. Welcher das im einzelnen Falle ist, das müssen und können nur die geeigneten Männer

²¹ Zur Erklärung dieses Liedes:

Zeile 5: das letzte Zeichen hat drei Varianten, welche im wesentlichen in anderer Hinsicht den gleichen Gedanken wiedergeben: die fünf inneren Organe (*wu ts'ang*) bilden zugleich die fünf Grundzüge (*wu hsiang*), darnach der gesunde und kranke Zustand des Menschen gemäß der althergebrachten chinesischen Medizin diagnostiziert wird. Jedem inneren Organ entspricht ein Element; die Harmonie oder Disharmonie dieser fünf Elemente (*wu hsing*) regelt Wohlbefinden, Krankheit, selbst den Tod des Menschen. Die Reihenfolge der fünf Organe und zugehörigen Elemente ist wie folgt: Leber - Holz; Niere - Wasser; Herz - Feuer; Lunge - Gold (Metall); Milz - Erde.

Zeile 6: cf. Anmerkung 20, darnach der Grübler den Samenstrang gleich am Anfang entdecken wollte.

Zeile 8: das Diagramm umfaßt die vier Haupt- und vier Nebenhimmelsrichtungen, beginnend von Nordwest über Nord ... im Uhrzeigersinn den Kreis schließend. Da der Mensch, eine der „drei Mächte“ *san ts'ai* (a 4) — die beiden ersten Mächte sind Himmel und Erde — darstellt, enthält er auch das ganze Diagramm, das primär auf Himmel und Erde anzuwenden ist. Seine Vollkommenheit, Störung, ja selbst die Auflösung wird durch Koordination oder Diskrepanz des Diagramms bestimmt. Mit der vollkommenen Ausbildung des Diagramms im 8. Monate erreicht der Mensch seine Vollkommenheit als „Macht“.

Ähnliche Lieder über die „Zehn Monate Schwangerschaft“ enthält eine gedruckte Liedersammlung des Nordwestens Chinas, im ganzen drei Lieder. Das hier gebotene Lied singen die Leute in Tsinghai; es ist in jener Sammlung nicht abgedruckt.

(Schamanen, Geomanten, Bonzen etc.) errechnen. Der Stern bestimmt, man könnte besser sagen, beseelt diesen zukünftigen Großen im Augenblick der Empfängnis und bleibt sein Leitstern bis zum letzten Atemzuge. Er ist sein Schicksal, durch ihn ist alles bestimmt, was dieser Mensch im Leben zu leisten hat und leistet. Eine Ansicht, die nicht so allgemein bekannt und anerkannt ist, behauptet, jeder Mensch habe von seinem ersten Augenblick an so einen Stern als Leiter seiner Geschicke; nur sei der Stern so klein, daß man ihn nicht sehen könne und er daher auch unbestimmbar bleibe. Was der Mensch in seinem Leben leistet, hängt von ihm ab: ob er ein Mann oder eine Frau ist, groß oder klein, dumm oder schlau, gut oder böse usw. Auch die Beseelung hängt mit ihm zusammen.

An der Tatsache der Beseelung der Frucht zweifelt niemand, nur der Zeitpunkt, wann die Beseelung erfolgt, ist nicht sicher festzustellen. Die allgemeine Ansicht verlegt sie in die Stunde der Geburt; wenn die Frucht den Mutterleib verläßt, tritt die Beseelung ein. Stirbt ein Kind unmittelbar nach der Geburt, so nur deshalb, weil der *yen wang yeh* (5), König der Unterwelt, vergessen hat, eine Seele in den Körper zu senden. Die Lebensäußerungen im Mutterschoße waren nur von einer vegetativen und animalischen Seele getragen, noch nicht von der menschlichen. Jene zwei „Seelen“ hat der Mensch von Anfang an. Manche sagen, zuerst habe der Mensch nur eine vegetative Seele, hernach (meist im 3. oder 7. Monat) trete eine animalische hinzu, die menschliche Seele trete erst beim Verlassen des Mutterleibes ein²². Obwohl die Geburt als Zeitpunkt der Beseelung allgemeiner angenommen wird, vertreten manche die Auffassung, die Beseelung finde schon im siebten Monate statt, zugleich mit der Entwicklung der Sinne²³. Wie mir scheint, huldigen besonders die Frauen der zweiten Ansicht. Im übrigen kümmern sich die Leute um den Zeitpunkt der Beseelung nicht viel, noch weniger um den Ursprung der Seelen. Wie die Beseelung im Einzelfalle erfolgt und warum gerade diese Seele in diesen Körper kommt, darüber kann der Mensch keine Auskunft geben, das ist Geschick *t'ien ming* (6). Der Fürst der Unterwelt führt die Seelen, die wiedergeboren werden, in einen ganz finsternen Raum, in dem Häute von Tieren und Menschen aller Art ausgelegt und ausgehängt sind. Die Seele muß nun im Dunkeln nach einer Haut greifen, welche für ihre Wiedergeburt ausschlag-

²² Nach allgemeiner Anschauung hat der Mensch drei Seelen. Das tritt besonders deutlich hervor bei der Deutung des Todes: eine Seele bleibt im Leichnam, eine andere im Hause des Toten, eine dritte muß zum König der Unterwelt, um Rechenschaft abzugeben und Lohn, bzw. Strafe in Empfang zu nehmen. Auch im Leben bildet diese Auffassung die Grundlage mancher Magie. Fühlt sich z. B. jemand unwohl oder krank und der beigezogene Schamane, Geomant, Mediziner, Bonze etc. weiß keine nähere Auskunft über das Wesen jener Krankheit zu geben, so erklärt er, eine Seele habe ihn verlassen, irre unstet umher, man müsse sie zurückrufen; nur so könne der Mensch wieder vollständig genesen.

²³ Die Beseelung im Augenblick der Geburt erscheint wiederholt und als einzige Art in den Märchen. In dem Zauber gegen *wu kui t'ou t'ai* (a 5), gegen „die Inkarnation der fünf Dämonen“, vorab im *tuan lu* (a 6) taucht die Ansicht auf von der Beseelung im 7. Monat; auch sonst rechnet die Magie häufig mit der Beseelung im 7. Monat, nur selten mit einem noch früheren Zeitpunkt.

gebend wird. Es scheint dem Zufall überlassen, wie die Seele greift, in Wahrheit aber hat der Fürst der Unterwelt vorausbestimmt, ob die Seele als Mensch oder als Tier auf die Welt kommen soll. Genau und gerecht nach der Seele Verdienste oder Sünden im früheren Leben wird ihr die Zukunft zugemessen.

4. Frühgeburten

a) Vorzeichen. Nicht selten besprechen sich die Frauen gegenseitig und wollen ergründen, ob sie eine leichte oder eine schwere Entbindung zu erwarten haben. Eine Multipara schließt von der ersten Geburt auf die folgenden; war jene sehr schwer, so werden es auch die folgenden sein. Das gilt vor allem, wenn Unregelmäßigkeiten von seiten der Kreißenden die Entbindung störten. Als allgemeine Regel gilt: Ist die Schwangerschaft stark sichtbar, liegt also das Kind mehr vorne, so gibt es eine schwere Entbindung; liegt die Frucht dagegen mehr rückwärts, sodaß die äußeren Zeichen nicht so augenfällig werden, darf sich die Hoffende freuen, denn ihre Stunde wird sich leicht gestalten. Ist die Frucht kräftig entwickelt, muß stets mit einer schweren Entbindung gerechnet werden. Stark spielt hierbei auch die seelische Beeinflussung mit. Sterben in einer Gegend innerhalb kurzer Zeit mehrere Wöchnerinnen, so haben alle schwangeren Frauen erhöhte Angst vor ihrer Stunde, besonders wegen des schweren Fluches, welcher der toten Wöchnerin folgt. Auch bei günstigen Anzeichen fürchten sie dann eine Schwergeburt; sie reden sich leicht in eine Psychose hinein, die zuweilen die Geburt tatsächlich ungünstig beeinflusst. Auch die Glaubseligkeit gegenüber dem Traum begünstigt allgemein, vorwiegend natürlich bei schon bestehenden Angstzuständen, die Psychosen. Vor jedem größeren Ereignis nimmt nach der Mentalität der Leute ein Traum den glücklichen oder unglücklichen Ausgang schon vorweg. Ein äußerst freudiger Traum kurz vor der Niederkunft gilt als ungünstiges Omen. Auch eine Krankheit während der Schwangerschaft soll sich in einer Erschwerung der Geburt auswirken. Ansonsten drückt es die Frau als quälendes, nicht zu lösendes Rätsel, warum das eine Mal die Entbindung schwer und das andere Mal leichter ist.

b) Ursachen. Die Leute rechnen auf ca. zwanzig Normalgeburten eine Fehlgeburt. Bei den allermeisten Frühgeburten beobachtet man Tripper und Syphilis, die wohl in der Regel auch ursächlich die Fehlgeburt bewirken. Ein Spontanabort erfolgt gewöhnlich schon im fünften Monat der Schwangerschaft. Hat eine Frau einmal eine Fehlgeburt erlebt, so fallen auch die späteren oft auf einen so frühen Termin, daß das Kind nicht lebensfähig ist ²⁴. Allgemein

²⁴ Bei der nicht seltenen Fehlgeburtenserie mögen psychologische Momente mitwirken; vor allem die Angst vor der Wiederholung des traurigen Erlebnisses kann das Unglück begünstigen. Doch ist das meist subakute Weiterbestehen der beiden Hauptursachen Tripper und Lues, deren Einfluß beim ersten Abort meist unverkennbar ist, wohl auch weiterhin verheerend... Für diese Schlußfolgerung spricht auch die Erfahrung, daß eine genügende Behandlung jener Übel gewöhnlich die Reihe der Fehlgeburten abbricht. Die beiden Seuchen zehren hier neben der Tuberkulose stark am Volkswohl.

ist die Ansicht, Typhus, seltener andere akute Erkrankungen der Mutter, seien Ursache für Fehl- oder Frühgeburten. Vielfach schreibt man sie auch Unvorsichtigkeiten zu wie Heben schwerer Lasten oder starkes Hochrecken.

Eine weitere Ursache der Frühgeburt soll in der Gebärmutter liegen, weil sie nicht gut „schließt“. Bei einer normalen Gebärmutter sollen die Ränder übereinander liegen, bei anderen sehen sie aus wie eine „Rettichblüte“, und lassen eine Öffnung. Wächst nun die Frucht, so drängt sie hinaus und fällt mit der Zeit tatsächlich heraus. Durch diese Gebärmutteröffnung sollen die Frühgeburten nach dem fünften Monate zustande kommen. Wenn der Uterus aber ganz offen ist, so schließt das die Empfängnis aus, glückt sie einmal, so endet die Schwangerschaft schon im ersten oder in den ersten Monaten.

Aus Unwissenheit oder um den wahren Grund einer Fehlgeburt zu verheimlichen, flüchten sich Bauernfrauen gerne zu der Ausrede, sie hätten das Unglück durch Essen einer überwinterten Rübe oder eines Rettichs verursacht. Dabei erzählen sie alle Einzelheiten, wie das vor sich ging. Vielfach sieht man auch übersinnliche Kräfte am Werk. Zum Beispiel: eine junge Frau, die sich nach einem Kinde sehnt, geht zu Beginn ihrer Schwangerschaft, von der sie aber noch nichts ahnt, in einen Tempel und verspricht dem Götzen ein Stück Tuch oder sonst eine Weihgabe, wenn sie ein Kind empfängt. Stimmt der Götze zu und erhört ihre Bitte, so geht das Kind, das sie bereits trägt, durch Fehlgeburt ab, um dem anderen Platz zu schaffen. — Andere außer-natürliche Gründe sind auch die Begegnungen der Schwangeren mit einer trauernden Person oder Verwünschungen eines Feindes.

Oft schiebt man die Schuld einer Frühgeburt dem moralischen Wandel der Frau zu: der außereheliche Verkehr, zumal mit mehreren Partnern, soll ein Grund sein, daß die Gebärmutter „kalt“ wird und deshalb eine Fehlgeburt bewirke. Außerdem ist spontaner Abort Strafe für Charakterfehler: Unehrllichkeit, Vernachlässigung geliehener Sachen, Fluch und Verfluchung von Menschen und Göttern und sich selbst bei jeder Kleinigkeit. Die Mutter muß sich fragen, warum ihr Kind so früh sterben mußte. Nicht selten sehen Bekannte in einer Frühgeburt Fluch für die Schlechtigkeit der Eltern. Ein Mittel, dieses Übel zu vermeiden, ist frühes In-sich-gehen, Bessern der Fehler und ganz allgemein: Gutes tun, die Bettler reichlicher unterstützen, den Göttern öfter Weihrauch verbrennen und ähnliches mehr ²⁵.

c) Gegenmittel. Um Frühgeburten zu verhindern, kennen die Leute der Tsinghai-Provinz medizinische und magische Mittel. Man empfiehlt der Schwangeren, Hirtentäscheltee zu trinken. Vorsichtige Frauen, die schon eine Frühgeburt erlebten, brauen sich gerne eine Medizin nach folgendem Rezept: *Tang kui* 8 gr, *Ligusticum sinense* 4 gr, *Paeonia albiflora* 4 gr, *Citrus trifoliata* 4 gr, *Magnolia hypoleuca* 5 gr, *Sophora flavescens* 8 gr, *Angelica silvestris* 1,5 gr, *Fritellaria verticellata* 2,5 gr, *Cascuta sinensis* 2,5 gr, *Phtheirospermium sinense* 2 gr, Wermut 4 gr; *Glycyrrhiza* 2 gr, Ingwer 3 Stück, Datteln 1 Stück (7); alles wird ausgekocht und der Absud getrunken. Am zweiten Tage wird die Medizin noch einmal abgekocht und eingenommen. Es

²⁵ Für die nähere Darstellung cf. F. EICHINGER, Kinderlosigkeit.

wird empfohlen, dieses Mittel monatlich zweimal zu gebrauchen und zwar vom dritten Monat der Schwangerschaft an. Manche schreiben dieser Medizin große Heilung zu, andere gestehen offen den Mißerfolg.

Als besseres Mittel wird empfohlen, die Gebärmutter und das ungeborene Lämmchen von sieben geschlachteten Mutterschafen zu essen. Der Rat ist, wenn auch kostspielig, so doch verhältnismäßig leicht durchzuführen. Im Herbst treffen die Schlachttiere der Nomaden ein, und darunter befinden sich viele belegte Muttertiere. Gebärmutter und Lämmchen dürfen nicht gekocht, sondern nur leicht geröstet werden. Das Rezept soll nicht nur vielen Frauen geholfen haben, es soll auch gut munden.

Ärmere Leute greifen zu billigeren Volksmitteln. Sie nehmen einen Spaten, mit dem schon Aborte weggeräumt wurden²⁶, erhitzen ihn bis zur Rotglut, schlagen ein Ei darauf und streuen Alaun darüber. Ißt die Schwangere, die unter Frühgeburtswehen leidet, das Ei, dann sistieren die Wehen, und sie kann das Kind austragen. (Vermutlich handelt es sich in solchen Fällen um Leibschmerzen, Darm- oder Magenverstimmungen.) Eine ähnliche Bedeutung mit ähnlichem Erfolg hat auch das Ölkuchenessen.

Beliebt sind halb magische, halb medizinische Experimente, die eine Frühgeburt verhindern sollen. — Vom Schleusenbrett der Mühle schneidet man ein Stückchen ab, kocht es in Wasser und gibt den Absud der unglücklichen Wöchnerin zu trinken. Wie dieses Brett das Wasser von seinem Sturz aufs Mühlrad zurückhalten konnte, so wird es auch das Herausfallen des Fötus verhindern. Zugleich erhofft man wohl auch die Mithilfe des „blauen Drachen“, des gütigen Wassergottes, in dessen Dienst dieses Brett bisher gestanden hat. Außerdem hat es bei seiner natürlichen Verwendung den „weißen Tiger“ lahmzulegen vermocht (in der Mühle wird der „weiße Tiger“ durch den Mühlstein versinnbildet). Durch das Schleusenbrett wird seine ganze Tätigkeit stillgelegt. Vernichtung des neuen Lebens ist öfter — nach Angaben der Magier — der Bosheit des „weißen Tigers“ zuzuschreiben. Analog seiner natürlichen Bestimmung wird auch hier vom Schleusenbrett eine Behinderung der Tätigkeit des weißen Tigers für die Zukunft erwartet.

Eine ähnliche Analogie zwischen natürlicher Bestimmung und erwarteter Heilwirkung zeigt ein anderes Mittel. Nach einer Fehlgeburt legt die Frau eine Pferdetrense um den Leib: wie die Trense das Tier halten und bändigen konnte, so soll sie in Zukunft auch einen neuen Fötus im Mutterleibe festhalten.

Schließlich findet ein für das Familienglück auch sonst bedeutungsvoller Teil des Hauptkleidungsstückes zur Vermeidung von Fehlgeburten Verwendung. Es ist das *hsiao chin* (8), der an der Knopfseite des langen chinesischen Kleides untergeschlagene, frei hängende Rand. Das Rezept lautet: man schneide nach der Schuhgröße der Frau Papier aus, lege es auf das *hsiao chin* und schneide ein gleich großes Stück Tuch heraus; dies Stückchen Tuch verbrenne man, die Asche soll die Frau mit Wasser gekocht trinken und dann vor weiterer Frühgeburt bewahrt bleiben.

²⁶ Diese Bedingung wird als wesentlich mit großem Nachdruck immer beigefügt. Trotz eingehender Erkundigungen konnte der Verfasser noch keinen stichhaltigen Grund finden. Vermutungen der einen leugnen die anderen.

5. Empfängnisverhütung und Abtreibung

Neben der Sorge um das kommende Kind steht in verhältnismäßig wenigen Fällen auch die Angst vor dem Kind. Wenn bereits in einer wirtschaftlich schlecht gestellten Familie eine stattliche Kinderzahl nach dem täglichen Brot verlangt, kommt es vor, daß die Eltern die weitere Empfängnis verhüten wollen. Jedoch gilt auch dieses Beispiel nur für Ausnahmefälle; denn der Chinese baut auf das Sprichwort:

t'ien pu sheng wu lu ti jên, ti pu sheng wu ken ti ts'ao (9). „Der Himmel zeugt keinen Menschen ohne Unterhalt, die Erde zeugt kein Gras ohne Wurzeln.“

Neben einer Regelung des ehelichen Verkehrs, die vorschreibt, die Gatten sollen sich vier Tage nach der Blutung enthalten, wird als einziges medizinisches Mittel zur Empfängnisverhütung der Gebrauch von Moschus genannt. Da eine Witwenschwangerschaft mit großer Schande verbunden ist, darf man annehmen, daß Frauen, die keine Heiratsabsicht oder -aussicht mehr haben, sich des Moschus bedienen. Sicher aber ist, daß trotz der furchtbaren Schande, verbunden mit traurigsten Folgen für die Zukunft, die mit einer Mädchenschwangerschaft gegeben sind, niemand es wagt, Moschus oder andere (in den Städten angepriesene westländische) Antikonzeptionsmittel zu gebrauchen. Die Mädchen fürchten zu sehr, später in der Ehe unfruchtbar zu bleiben als Folge des früher verwendeten Mittels.

Für alle Fälle, wo das Kind eine Schande bedeutet, kennt man nur den Versuch einer künstlichen Abtreibung. Auch sie wird nicht allzupraktisch, weil die Mädchen meistens sehr früh heiraten. Nur durch besondere Umstände, bei Studentinnen, oder im Falle, daß der Bräutigam zum Militär eingezogen wird und es nicht zur geplanten Hochzeit kommt oder die Gatten durch jahrelangen Militärdienst getrennt sind, greifen die Leute dazu, weil eine Tochter mit einem unehelichen Kind und eine Frau, die außer der Ehe empfängt, die Schande der ganzen Familie bedeutet und später nur sehr schwer mit Ehren zu verheiraten ist. Hat eine unverheiratete Tochter ein Kind geboren, so quält man sie oft derart, daß sie zum Selbstmord greift, Gift nimmt oder in den Fluß springt; das gilt als eine kleine Sühne für die Schande und löst keine Trauer in der Familie aus. Im allgemeinen läßt man es gar nicht bis zur Geburt kommen; kann die Schwangerschaft nicht verheimlicht und unterbrochen werden, so wählt das Mädchen meist schon vor der Niederkunft den Tod als Ausweg. Hat es zu Hause empfangen, so fällt die ganze Schuld auf die Mutter; bei jedem Anlaß wird ihr die Schande vorgeworfen. Eine vernünftige Frau läßt daher ihre erwachsene Tochter niemals alleine mit einem Manne sprechen, selbst wenn es sich um einen nahen Verwandten handelt; noch weniger läßt sie das Mädchen ohne Bewachung ausgehen. An den Festen, die das Volk hier sehr liebt, darf die Tochter zwar immer teilnehmen und ist dabei herrlich geschmückt, doch in ihrer Begleitung findet sich stets die Mutter, Tante oder Schwägerin. Man will jeder Schande vorbeugen, weil keine ehrbare Familie ein Mädchen aus einem verrufenen Hause als Schwiegertochter aufnimmt. Zur Charakterisierung dieser Verhältnisse und Mentalität ein Einzel-

fall aus allerjüngster Zeit. Im Winter wurde ein etwa siebzehnjähriges Mädchen verheiratet. Am zweiten Tage nach der Hochzeit gebar es einen Knaben. Die Geburt wurde nicht bemerkt. Um die Schande für die Zukunft los zu sein, stand die junge Mutter in derselben Nacht bald nach der Geburt des Kindes auf und wollte vom Hofe aus das corpus delicti über die hohe Außenmauer werfen. Sie versuchte es einige Male, aber war zu schwach dazu. Nun vergrub sie es im Schnee. Am anderen Morgen sahen die Leute die Blutspuren (bei der Beseitigung hatte die Nabelschnur noch geblutet) und fanden bald das tote Neugeborene. Wohl tadelte man diese junge Frau, mit Schmach überhäufte man aber ihre Mutter. In diesem Falle wurde die junge Frau wegen der eben geschlossenen Hochzeit nicht mehr aus der Gattenfamilie verwiesen. Da sie in der Familie neu war und für die nächsten Tage noch nicht die gewöhnliche Arbeit des Ofenbettheizens zu leisten brauchte, hatte sie nicht die Gelegenheit gehabt, das Neugeborene in die Glut des Ofenbettes zu werfen, wie es zuweilen geschieht.

Ein einfaches Mittel, das in jedem Hause zu finden ist und das man wegen der Heimlichkeit besonders liebt, bietet die im Keller überwinterte Rübe: man ißt sie roh oder gekocht; sie soll wiederholt den gewünschten Effekt zeitigt haben. Wirksamer und sicherer sei aber folgendes Verfahren: im Kochtopf röstet man ungestampften Paprika; die schwangere Frau neigt sich darüber und atmet die aufsteigenden Dämpfe mit offenem Munde ein. Vorher muß sie 2-3 Tage fasten und gleich nach dem Einatmen der Dämpfe eine Handvoll Ruß essen oder rußbedeckten Staub vom offenen Gebälk der Küche. Anschließend trinkt sie noch etwas gekochtes Wasser. Für gewöhnlich soll eine einmalige Dosis den Abort herbeiführen, im Notfalle kann und muß man sie aber zwei- bis dreimal wiederholen. Das Verfahren soll nur gefahrlos sein zu Beginn der Schwangerschaft, also bis zum dritten Monat einschließlich; später angewendet verursacht es der Mutter meist schweren Schaden, wenn es ihr nicht gar das Leben kostet.

Ein noch radikaleres Mittel liefert der rote Belag auf der Rückseite des Spiegels. Die Frau kratzt ihn ab, nimmt ihn ein und trinkt darauf gekochtes Wasser. Dies Vorgehen gefährdet immer das Leben der Mutter; manche Frauen sollen nach Einnahme dieser Medizin einige Tage bewußtlos liegen und wohl ausnahmslos bleibenden Schaden an ihrer Gesundheit erleiden. Viel Vertrauen setzen die Frauen ganz allgemein fast abergläubisch in europäische Medizinen. Um in ihren Besitz zu kommen, bitten sie zumeist durch eine Freundin um Medizinen zur Regelung der Blutung. Sie klagen über alle möglichen Beschwerden und hoffen auf diese Weise das Gewünschte zu erschwindeln, das per accidens auch Abort bewirkt. Tatsächlich bestätigt die Erfahrung, daß europäische Medizinen, wenn sie von den hiesigen Leuten zum ersten Mal gebraucht werden, überraschend starke Wirkungen haben (mit all ihren Nebenerscheinungen).

Daß sich die an sich kinderliebende Chinesin zu diesen unnatürlichen, teilweise grausamen und gefährlichen Methoden verirrt, hat nicht nur einen Grund in der Härte des traditionellen Urteils und des täglichen Lebens, sondern auch in dem gänzlichen Mangel jeder sozialen Einrichtung für das

hilflose Kind. Kein Gericht kümmert sich um Vaterschaft eines unehelichen Kindes, und es gibt kein Recht auf Alimente. Während die Frau vor Schande versinken muß, beeinträchtigt die verbrecherische Tat kaum die Ehre des Mannes. Während in der heranwachsenden Chinesin ein äußerst starker Drang nach dem Kinde reift, geht das Streben des jungen Mannes zumeist nur auf das Vergnügen. Er sucht es in der Familie und leider oft auch außerhalb. Als Entschuldigung und Erklärung mancher Entartung mag gelten, daß die Wahl fürs Leben selten aus Neigung geschehen ist, sondern unter dem Druck des Familienrechtes. Die obigen Schilderungen sollen nicht den Eindruck verallgemeinern, daß die Fälle unnatürlichen und grausamen Benehmens allzu häufig seien. Zur ungefähren Schätzung der ländlichen Verhältnisse sei *Hei-tsui-tzu* als Beispiel angeführt. Unter ca. 1500 Einwohnern kommt bloß etwa alle zwei Jahre ein uneheliches Kind zur Welt. Abtreibung und Mord sind noch seltener. Eine Hebamme sagte dem Verfasser, daß bei vielen Frauen, die die Abtreibung versuchten, einfach alle Mittel versagten; trotz der traurigen Folgen gäbe es keine andere Hilfe, als das Kind auszutragen.

II. Geburt ²⁷

1. Vorbereitung

Jên yang jên, hsia szû jên (10). — „Gebiert ein Mensch den Menschen zum Leben, erschreckt es den Menschen zu Tode“, sagt der Volksmund. In der Beurteilung der menschlichen Geburt gelten die schauerlichen Sätze: Die Geburt eines Menschen ist das Schmutzigste, was es auf Erden geben kann, ein beleidigender Anblick für alle Götter, selbst für die gewöhnlichen Dämonen. Für die eingehende Beschreibung dieser Auffassung mit ihren letzten Konsequenzen siehe 1. Teil: Die Unreinheit der verstorbenen Wöchnerin. *Anthropos* 50. 1955.

a) Zimmer. Wenn die Frau ihre schwere Stunde herannahen sieht, trifft sie ihre Vorbereitungen. Zunächst wird das Geburtszimmer bestimmt. Meistens ist es das Schlafzimmer des Ehepaares. Falls sie im Hauptzimmer zu schlafen pflegen, wählt man für die Niederkunft ein anderes Gemach. Denn im Hauptzimmer verehrt man den Gott des Reichtums. Die Geburt würde ihn beleidigen, er würde sich zurückziehen, und die Familie müßte unaufhaltsam verarmen. Ein Zimmer ohne Hausaltar wird bevorzugt. Wenn die Familie nur über einen Raum verfügt, so entfernt sie für die Zeit des Wochenbettes das Bild des Gottes und bringt es bei einer anderen Familie unter. In den meisten Küchen befindet sich auch eine Schlafstelle, und oft wird sie vom jungen Ehepaar benutzt. Dort verehrt die Familie den Herdgott, der hier zugleich als Herr und Schirmer des Heimes waltet; auch er haßt den Anblick der Geburt. Steht aber kein anderer günstiger Raum zur Verfügung, bringt man das Bild des Herdgottes in das Haupthaus und stellt es neben den Gott

²⁷ Zu diesem Abschnitt cf. Erster Teil, Die Geburt. *Anthropos* 50. 1955. pp. 348 ff.

des Reichtums oder klebt es einfach neben ein rotes Plakat (das mit dem Reichtumsgott in Beziehung steht) an die Wand.

Hat die Frau eines ihrer Kinder hinstirben sehen und fürchtet sie auch für das kommende, sucht sie einen Magier auf. Er erkundigt sich genau nach den Umständen des Todes jenes Kindes, ferner nach den Geburtsdaten der Mutter und errechnet daraus die anzuwendenden Abwehrmaßnahmen. Diese sehen fast in jedem einzelnen Falle spezifisch anders aus; keine allgemein gültigen Grundsätze lassen sich aufstellen. Abgesehen von den obigen stets individuellen Daten hängen sie weitgehend von der Person und den Eigenarten des Geomanten, Schamanen oder Medizinmannes ab. Er findet die Ursache des Todes eines Kindes in der Mutter: Die Gebärmutter sei erkrankt, sie sei an einem unheilbringenden Tage geboren, sie müßte gute Werke verrichten oder Gelübde machen. Oft heißt der Bescheid, die Ursache der Fehlgeburten bzw. des frühen Todes der Kinder liege am Friedhofe — gemäß dem Sprichwort *Erh nü tsai fén*, der Kindersegen ruht am Grabhain —. Besonders die Geomanten verfallen gerne auf diese Erklärung. Sie verfügen dann oft umständliche Maßnahmen, wie z. B. einen oder mehrere bestimmte Tote umzubetten oder gar einen ganz neuen Friedhof anzulegen. Nicht selten sehen sie in der Fehlgeburt wie im Tod des Säuglings den unheilvollen Einfluß bestimmter Geister; die wichtigsten Unholde sind der sehr gefürchtete „weiße Tiger“, „die fünf Wegegeister“ (*wu tao kui*), und die „fünf Dämonen“ (*wu kui*). Da die „fünf Dämonen“ durch Inkarnation schaden, müssen gegen sie schon vor der Geburt Abwehrmaßnahmen ergriffen werden; nach der Geburt ist keine Hilfe mehr möglich. Bei den andern Geistern läßt sich das bereits geborene Kind noch durch Gegenzauber retten ²⁸.

Zur Veranschaulichung des Gesagten mögen zwei Beispiele folgen. In Penpa, einer Ortschaft 8 km von *Hei-tsui-tzü* entfernt, hatte eine Familie Chang zwei Kinder, die gleich nach der Geburt starben. Bei der neuen Schwangerschaft riet der Laienbonze folgende Schutzmaßnahmen: Es sei das Geburtszimmer zu wechseln, das Westzimmer aufzugeben und das Nordzimmer, das zugleich der Hauptraum war (in dem sonst nie eine Geburt stattfinden darf) zu wählen; aus dem Holz eines vom Blitz gespaltenen Baumes sei ein Mensch zu schnitzen; ferner seien der hölzerne Teil des Halsjoches ²⁹, ein gelbes Stück Tuch von 3 Fuß Länge, gelbes Opferpapier (drei Blatt) und sieben Nähnadeln von der Frau vorzubereiten. All diese Einzelstücke seien dann vor dem Geburtskang 3 Zoll tief zu vergraben und zwar in bestimmter Reihenfolge: zu unterst das Tuch, in dem die sieben Nadeln stecken, darauf der Holzmensch, bedeckt mit dem Opferpapier, alles beschwert mit dem Holzjoch, und dar-

²⁸ Nähere Beschreibung zum Schutze des jungen Menschenlebens cf. FRICK, Schutz- und Heilmittel gegen Kinderkrankheiten (Anthropos 45. 1950. pp. 787-800) und F. EICHINGER, Kinderlosigkeit.

²⁹ Das Joch für ein Ochsengespann besteht aus einem über den Nacken beider Tiere gelegten Querbalken. An der Stelle, wo das Tier eingespannt wird, führen zwei Holzleisten herab. Sie sind am oberen Ende beweglich eingefügt, fallen zu beiden Seiten des Halses der Tiere herab und werden unter dem Halse mit einem Strick zusammengebunden. In diesem Falle forderte die Magie die Hölzer zu beiden Seiten des Halses.

über Erde, die alles deckt. Das Vergraben habe während der Geburtsvorgänge zu geschehen. Sofort nach der Geburt des Knaben wurde der Mittelfinger der linken Hand mit drei roten Schnüren an einem sieben Zoll langen Nagel des mittleren Dachbalkens angebunden, sieben Tage lang. Am siebten Tage mußte eine Frau, die im Zeichen der Schlange geboren war, ihn losbinden. Die schönen roten Schnüre und der große Eisennagel gehörten ihr ; außerdem erhielt sie zur Belohnung noch drei Fuß weißes Tuch. Dem Laienbonzen schenkte man ein Paar Schuhe und ein Paar Strümpfe. Der Knabe blieb am Leben, er starb vor kurzem im Alter von neunzehn Jahren und hinterließ ein Töchterchen.

Die Frau eines Schamanen Yang hatte bereits fünf Knäblein und zwei Mädchen geboren, alle starben bald nach der Geburt. Bei der achten Schwangerschaft zog der Schamane einen Geomanten zu Rate. Dieser erklärte : „Ein weißer Tiger frißt die Kinder. Man muß Abwehrmaßnahmen treffen. Für die Geburt sind ein Tiger aus Mehl (in der Größe von ca. 5 cm), und drei Teiglampen zu kneten, drei Menschenfiguren aus rotem Papier zu schneiden, etwas rohes Fleisch, gleichgültig welcher Herkunft (tatsächlich wurde Schafffleisch verwendet) bereit zu halten. Für die „Geburtsstunde muß eine Frau kommen, die im Zeichen des Tigers geboren ist“. Bei der Geburt ordnete man auf einem Teller zuvorderst die drei Teiglampen, dahinter den Tiger, an ihm von rückwärts angelehnt die drei Papiermenschen. Das rohe Fleisch durfte nicht in der Blickrichtung des Tigers liegen. Die herbeigerufene Frau nahm den Teller in die Hand ; wo sie ging und stand, mußte der Blick des Tigers auf sie gerichtet sein. Sofort nach der Geburt des Kindes zündete man die Lampen an und rieb dem Teigtiger das rohe Fleisch um das Maul ; er sollte den Eindruck haben, das Kind zu fressen. Die im Tiger geborene Frau rief mit lauter Stimme : „Gehst oder gehst nicht ?“ Draußen im Hofe antwortete ein Mann : „Ich gehe nicht mehr weg.“ So erschallten dreimal hintereinander Ruf und Antwort. Es handelte sich dabei, darum, ob das Neugeborene das Elternhaus wieder verlassen wolle oder nicht. Anschließend bewegte man den Teller mit Inhalt (das Fleisch auch dabei) dreimal um das Haupt der Mutter, welche das Kind im Arme hielt ; dann trug man alles an einen Kreuzweg und vergrub es sieben Zoll tief. Das Kind blieb diesmal tatsächlich am Leben, es ist jetzt zwanzig Jahre alt. Der Bericht stammt von der Mutter selbst.

Ist das Geburtszimmer bestimmt, beginnt man die Säuberung. Es soll rein sein, damit die Mutter Freude daran habe und vor allem das Kind in einem sauberen Raume das Licht der Welt erblicke. Reinlichkeit gilt als gutes Vorzeichen für den jungen Sprößling ; sein Leben lang wird er rein und sauber sein. Schönheit wird ihn zieren. Zur Säuberung des Raumes gehört auch Entfernung unnötiger Möbelstücke. Bei der Geburt eines Kindes sucht man das Heim wohl am traulichsten herzurichten.

Die meiste Sorge erheischt die Bereitung des Ofenbettes (Kang). Auf ihm spielt sich fast das ganze häusliche Leben der Chinesen, vorab der Chinesinnen, ab. Es ist Wiege und später Ruhepolster, darauf sitzend genießen sie die häuslichen Freuden oder erdulden des Lebens Leid und tun dort endlich den letzten Atemzug. Auf dem Kang soll die Frau niederkommen. In Ausnahmefällen, wo der Laienbonze oder Geomant die Geburt auf dem Kang ver-

bietet, ist es immer ein schmerzlicher Eingriff in die Gewohnheit, den nur die Rettung des Kindes verlangen kann. In diesen Ausnahmefällen wählt man gewöhnlich den Pferdestall. In einer Ecke, auf Stroh gebettet, kommt die Frau nieder; das Getrampel der Tiere in der Nähe ist in der Lage, alle bösen Geister und Einflüsse auszuschalten und das junge Leben vor ihrer Bosheit zu bewahren. Aber auch dann nimmt die Frau nach der Entbindung das Kind und trägt es auf den Kang; das Zimmer gilt sodann als Wöchnerinnenzimmer. Arme und ganz sparsame Frauen gebären bisweilen auf der gestampften Erde vor dem Kang, um die Schlafstätte nicht zu beschmutzen.

b) Ofenbett. Zur Bereitung des Ofenbettes muß alles Bewegliche, was sich für gewöhnlich darauf befindet, entfernt werden. Meist wird es dann nur mit einer Schicht gesiebter Asche, etwa 5 cm dick bedeckt, damit die Kreißende in der Asche sitzen kann. Nur ganz Reiche rüsten den Kang festlich her mit einer roten Filzdecke und einer dicken Schicht grau-schwarzen Papiers darüber, das alle Flüssigkeit aufsaugt. Manche Ofenbetten sind mit Brettern zugedeckt; darauf streut man keine Asche, weil Wasser und Blut in die darunter liegende Asche abfließen können. Die Schicht Asche hat in erster Linie den Zweck, Blut und Wasser aufzusaugen. Das Sieben entfernt die unangenehmen Rauheiten.

c) Anwesende und Ausgeschlossene. Für die erste Geburt einer jungen Frau ist immer eine Helferin erwünscht, für spätere nur dann, wenn sich besondere Schwierigkeiten anzeigen. Die Geburtshelferin muß selbst Mutter sein, weil sie nach chinesischer Auffassung dadurch allein die nötige Erfahrung hat, der Schwangeren in ihrer schweren Stunde beizustehen. Sie wird schon einige Tage vorher benachrichtigt. Auf dem Lande gibt es keine ausgebildeten und geprüften Hebammen. Mütter, die den nötigen Mut besitzen, versehen dieses Amt. Sind sie rechtzeitig verständigt worden, kommen sie zu jeder Tages- und Nachtstunde. Sie besitzen gewöhnlich Mut und eine natürliche Geschicklichkeit. Meistens sind es auch recht kräftige Frauen, die eine Kreißende energisch zu behandeln wissen und sie durch Zureden zu aktivem Mitwirken und Ausnützen der Wehen anspornen können.

Bei jeder Geburt hilft die Schwiegermutter mit; auch wenn sie das Jahr hindurch ihrer Schwiegertochter mit wenig Liebe und Freundlichkeit gegenübertrat. Bei der Niederkunft verdrängen Liebe und Sorge für den kommenden Enkel Anthipatie und zu starkes Majestätsbewußtsein. Außer ihr dürfen nur noch verheiratete Frauen zugegen sein. Ausgeschlossen sind alle Mädchen. Müßige Zuschauerinnen sind unerwünscht; wer zugegen ist, soll mithelfen. Die Geburtsstunde wird schweigend und in Stille durchlebt. Selbst die Kreißende wird kaum einen Laut von sich geben und darf auch bei den größten Schmerzen nur leise stöhnen. Männer sind von der Anwesenheit völlig ausgeschlossen. Sofort würden dann die „Goldlampen“ ausgehen und ein Unglück dem anderen folgen. Allerdings hat sich in den letzten Jahren dieser Brauch für die Zeit nach der Geburt etwas gelockert.

Wie schon im ersten Teil erwähnt, sind auch die weiblichen Angehörigen der jungen Mutter vom Besuch vorerst streng ausgeschlossen.

d) Fasten. Wohl die meisten halten es bis zwei Tage lang ein. Beginnen die Wehen, so muß die Kreißende zunächst alles Schnürende und Einengende ablegen, einschließlich der Ringe, des Fingerhutes (den die Frau hier immer trägt), der Armbänder und Armschnüre. All das könnte das Kind aufhalten, nur die Schuhe und Strümpfe legen die Frauen nicht ab, und das Oberkleid haben sie umgeworfen. Auch heute, wo die Füße kaum noch verkrüppelt werden, verschnürt man sie noch; auch die, welche gar nicht mehr schnüren, behalten noch einen Tuchstrumpf an, der an der Sohle durchbrochen ist.

Bei Eintritt der Wehen müssen weitere Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden³⁰. Besteht Gefahr, daß sich die Geburt bei Tage vollzieht, so dürfen die Sonnenstrahlen nicht die Geburtsstätte treffen, das wäre die schwerste Beleidigung der reinen Sonne³¹. Denn sie sieht (nach der allgemeinen Vorstellung) das ganze Geburtszimmer voll Blut, das der Kreißenden bis an den Hals reicht, wenn sie einem Knaben das Leben gibt. Bei der Geburt eines Mädchens glaubt man, außer dem Zimmer sei noch der ganze Hof voll Blut und die Gebärende ganz hinein getaucht, selbst die Haare triefen von Blut. Darum schließt man mit Eintritt der Wehen die Fensterläden oder verhängt das Fenster mit einer Filzdecke. Das ist nicht bloß zum Abwehren der Neugierigen bestimmt; das erhellt aus der Vorschrift, auch des Nachts das Fenster zu verhängen, denn auch der reine Mond darf die Geburtsstätte nicht besehen. Bei einer Geburt wagt sowieso, trotz aller Neugierde des Chinesen, niemand zuzuschauen, es wäre der Anfang eines Unglückes, und der neugierige Zuschauer verfiel der allgemeinen Verachtung. Außerdem steht der besorgte Vater oder Großvater Posten, und es wird zu der Zeit kein Besucher in den Hof gelassen.

Mit Einsetzen der Wehen steigt wieder die Spannung: ein Bub oder ein Mädchen? Allmähliches Anschwellen der Wehen kündigt einen Knaben an, während ein plötzliches und sehr starkes Auftreten dem Mädchen vorausgeht. Gleichzeitig mit den Wehen muß man der Frau geben, was sie verlangt. Man sagt, es ist nicht die Mutter, die nach bestimmten Speisen hungert und durstet, sondern das kommende Kind. Reicht man ihr nicht das Gewünschte, so wird das Kind darunter leiden, nicht die Mutter. Gewährt man die Bitte nicht, so trägt das Neugeborene einen fleischfarbenen Streifen im Weißen des Auges. Er gilt als Beweis, daß man des Kindes Sehnsucht nicht erfüllt hatte. Innerhalb eines Monats verliert sich der Streifen gewöhnlich von selbst. Vielfach wünschen die Frauen bei der Geburt oder kurz vorher Ölkuchen oder andere fetthaltige Speisen (meistens haben die Bauern außer Pflanzenöl kein Fett). Zur Erklärung dienen zwei kurze Beispiele aus dem Volksmund. Eine Frau empfand kurz vor der Geburt starken unbeherrschbaren Appetit auf Ölkuchen. Sie ging noch in die Küche und bereitete sich diese Speise und aß sich satt daran. Bald hernach genas sie eines Knaben. Des Kindes erster Stuhl roch nach den Aussagen der Mutter noch stark nach Öl. Der Knabe, heute 14 Jahre alt, kann bis auf den Tag noch keine Ölkuchen essen, es widert ihn an, wenn er sie nur riecht. — Eine andere hochschwangere Frau sehnte

³⁰ cf. 1. Teil. *Anthropos* 50. 1955. p. 348.

³¹ cf. oben Unreinheit und Sonne p. 350 f.

sich nach Ölkuchen, die Nachbarin backte gerade. Unter dem Vorwande, Licht zu holen, ging sie in der Dunkelheit mit der Öllampe (Streichhölzer sind auf dem Lande rar) zu ihr. Zugleich hoffte sie, die Nachbarin werde ihr einen Ölkuchen anbieten. Doch wurde sie in ihrer Hoffnung getäuscht. Vor dem Hause blies sie die Lampe absichtlich aus und kehrte zur Nachbarin zurück mit der Entschuldigung, das Licht sei ihr ausgegangen, und in der stillen Hoffnung, die Nachbarin werde ihr diesmal einen Ölkuchen anbieten; aber auch diesmal sah sie sich getäuscht. Nun hatte sie keinen Vorwand mehr zurückzugehen und kehrte heim. Aber die Sehnsucht nach Ölkuchen wuchs noch mehr. In ihrer Not aß sie den Docht der Lampe auf (wegen ihrer Armut konnte sie selbst keine Ölkuchen backen). Bald darauf kam das Kind; es hatte bei der Geburt den Docht der Öllampe um den Hals gewickelt. — Die Leute glauben diese Geschichte ohne weiteres.

2. Medizin und Magie

Die Kreißende stützt sich bei ihrer Niederkunft meist auf Knie und Ellenbogen. Diese Stellung ist für die Gebärende und die Manipulationen der Hebamme die günstigste. Seltener sind Seiten- und Hocklage. Sind die Angehörigen besorgt, dann reichen sie eine Medizin, die Wehen und Geburt beschleunigen soll. Das Rezept lautet: Man trinke den Absud von 18 gr *Ligusticum sinense* und von 20 gr *Tang kui*. Außerdem wird empfohlen, guten und starken Tee zu trinken. Die Leute greifen aber doch meist zum minderwertigen Ziegeltee (er kommt als Platten von 30 : 22 : 4 cm in den Handel) von der *Szü ch'uan* Pflanze. Der Trank soll das Herz stärken und die Frau vor der gefürchteten Ohnmacht bewahren. Anderes wird in der Regel nicht gegeben.

Aus Furcht, die guten Geister könnten die Seele des Kindes nicht bringen, oder die Dämonen würden sie fern halten, wird zu den einen gebetet und werden die anderen mit Hilfe von Abwehrzeremonien verscheucht. Man zündet gelbes Opferpapier an, beschreibt damit kreisförmige Bewegungen über dem Haupt der Gebärenden und betet: „Richtige Seele, richtige Lebenskraft, Seele, die den Menschen nicht enttäuscht (beschwindelt), komme schnell herab auf den Fötus; schmutzige, unreine (Principien) geht hinaus!“ (11). Das heißt mit anderen Worten, die richtige Menschenseele, nicht die auf die Beseelung lauenden fünf Dämonen oder andere, die Hoffnung der Menschen täuschende Geister, möge erscheinen; die unreinen Geister sollen das Feld räumen. Das Gebet heißt *ts'ui chan* (12), oder „Drängen und Abwischen“. Das brennende Papier ist als Botenlohn oder Dank für die Geister gedacht. Dann spuckt eine der Anwesenden auf ein Stück gedämpftes Brot, bewegt es ebenfalls über der Kreißenden mit den gleichen Worten wie vorher und verbrennt es auch als Dankopfer für die guten Geister. Die schädlichen Dämonen werden verachtet und verspottet, um sie dadurch aus der Nähe zu vertreiben. Gegen sie bewegt man Eselmist (das verächtlichste der verächtlichen Tiere) über der Gebärenden. Eine temperamentvolle (phlegmatische seien nicht zu gebrauchen), geschickte Frau (meistens eine Geburtshelferin) faltet nach den ersten Wehen den Zipfel ihres langen Kleides so, daß sie damit der werdenden

Mutter auf den Kopf schlagen kann und betet dabei : „Kind bringende Mutter (Göttin), bring schnell (das Kind) ; geburtbeschleunigende Mutter (Göttin), dränge schnell (das Kind) heraus ; richtige Seele, richtige Lebenskraft, komm schnell auf das Kind, komm schnell auf die Welt. Gebärende Frau, gebier das Leben etwas schneller, gebier ein langes Leben, hundert Lebensjahre lang, komm schnell auf die Welt“ (13). Dies Gebet soll helfen, die Geburt abzukürzen, zugleich das Glück des Kindes verbürgen ; spricht es eine beherzte Frau, so soll es wirkungsvoller sein als im Munde einer langsamen.

Bei der Geburt selbst darf das mütterliche Blut das Neugeborene nicht besudeln ; sonst würde es für immer eine rauhe Haut bekommen, „die der Baumrinde ähnlich ist“. Werden Hände und Gesicht vom Blut bespritzt, ist das die Ursache von Schönheitsfehlern, wie schmierig braun aussehende Hautstellen usw. Mütterliches Blut im Auge des Kindes würde chronische Augenentzündung hervorrufen, die unheilbar ist ³².

3. Bedeutung der Nabelschnur und Nachgeburt

Die Nabelschnur und mehr noch die Placenta sind ein Tummelplatz für Weissagungen und Aberglauben. Zukünftiges für Mutter und Kind läßt sich daraus bestimmen.

Die Nabelschnur soll so lang sein, daß sie der stehenden Mutter bis zur Fußsohle reicht. Wenn sie kürzer ist, dann bedeutet das für das Kind Leid. Voraussichtlich wird es ein Bettnässer sein ³³. Für die Mutter dagegen ist eine kurze Nabelschnur glückverheißend, sie wird bald, d. h. in zwei Jahren, wieder ein Kind haben ³⁴. Schlingt sie sich um den Hals des Kindes, so ist das ein Vorzeichen für ein hohes Alter. Schlingt sie sich zugleich auch unter den Arm, so wird es Urenkel sehen.

Auf verschiedene Arten kann die Nabelschnur durchgetrennt werden. Obwohl die Bügeleisenmethode die ungefährlichste ist, wird sie doch verhältnismäßig wenig ausgeübt. Gewöhnlich wird eine Schere, die natürlich nicht desinfiziert ist, gebraucht. Liegt sie nicht bereit, weil die Frau von der Geburt überrascht wurde, oder ist sie zu stumpf (Rost und Schmutz bilden kein Hindernis), nimmt die Helferin oder die Frau selbst die Schnur in die Hände und trennt sie mit den scharfen Fingernägeln durch. Ein Abbinden ist nicht bekannt. Die Durchtrennung soll so erfolgen, daß ca. ein Fuß am Leib des Kindes bleibt.

Die Trennung wird nicht in der Mitte vorgenommen, weil das Ende wegen der weiteren Behandlung eine gewisse Länge haben muß. Die Mutter oder Helferin dreht die Schnur spiralförmig um den Kindesnabel und bestreicht sie dann mit Raps- oder Leinöl. Darauf legt sie eine Schicht Watte,

³² Was am Neugeborenen alles von Bedeutung ist, darüber cf. dritter Teil.

³³ Diese Krankheit findet sich in der Provinz häufig und kann langwierig sein (bis fünfzehn und mehr Jahre).

³⁴ Länge und Kürze erklären somit eine nicht seltene Erscheinung : während die einen Frauen regelmäßig alle eineinhalb bis zwei Jahre empfangen, erfährt eine andere Gruppe fast ebenso regelmäßig nur alle vier bis fünf Jahre eine Schwangerschaft.

in der einige Körner Pfeffer verborgen sind. Als Binde dient der Leibriemen des Vaters oder sonst ein Stoffgurt. Wer es sich leisten kann, zieht darüber noch ein drei Fuß langes, etwas breiteres Stück gewöhnlichen Stoffes. Der Leibgurt des Vaters soll das Rückgrad des Kindes stärken. Die Mutter löst täglich zwei- bis dreimal die Binde, sieht nach, ob sich die Nabelschnur schon gelöst hat und bestreicht die Stelle jedesmal mit Öl. Das zeitige oder verspätete Lösen der Nabelschnur hängt von der Geschicklichkeit jener ab, die die Trennung vornahm. Hatte sie eine ungeschickte Hand, so dauert es bis zu sieben Tage lang. War sie gewandt, dann löst sie sich schon nach ein bis drei Tagen. Je eher sie abfällt, desto besser für Mutter und Kind. Die Nabelschnur wird sofort, nachdem sie sich gelöst hat, getrocknet, pulverisiert und dient dann in dieser Form als gesuchtes Mittel gegen Kinderkrämpfe.

Will man dem Kind durch den Nabel Medizin einflößen, dann wird die Nabelschnur ausnahmsweise näher an seinem Leib abgetrennt (cf. 3. Teil).

Die Nachgeburt löst sich normalerweise von selbst und ohne neue und stärkere Wehen zu verursachen. Sie wird von den Frauen mit Spannung erwartet und — auf ein Brett gespannt — einer eingehenden Inspektion unterzogen. Die Leute sind der Meinung, daß die Placenta der Mädchen größer sei als die der Knaben. Ist sie aber klein, so deutet dies darauf, daß das folgende Kind ein Knabe sein wird. Das Umgekehrte gilt für die Nachgeburt eines Jungen. Zeigt sie — wenn ausgebreitet — eine runde Form mit kleinen zitzenartigen Erhebungen, so deutet sie einen weiteren Knaben an. Ist sie flach und gleichmäßig, verspricht sie ein Mädchen. Auf der Nachgeburt des Knaben sucht man eine eigenartige Zeichnung, welche nach einem Mädchen nie zu finden ist: jene weist die sogenannten *t'ai chi t'u* „Himmelspolysymbole“ auf (14). Es sind etwas an den Ecken abgerundete Oktoeder mit einem Durchmesser von 1 - 2 cm. Eine S-förmig gewellte Linie teilt die Fläche in zwei Hälften. Links und rechts der Linie befindet sich in der Mitte je ein dunklerer Punkt. Er versinnbildet auf der Placenta das Männliche, Herrschende. Die Änderung der ursprünglich runden Figur in ein Achteck soll kurz vor der Geburt stattfinden und ist Symbol für die Zahl 8, die den Rhythmus im Leben des Mannes bestimmt: mit 2 mal 8 (16) Jahren ist er zeugungsfähig, mit 8 mal 8 (64) Jahren erlischt seine Kraft. Wenn ein Mann nach 64 Jahren noch ein Kind zeugt, ist das eine Anormalität. Der Gewährsmann sagte, das Kind sei dann auch danach ³⁵. Weitere Einzelerklärungen sind nicht bekannt ³⁶.

Aus der Placenta deuten die Frauen auch die Häufigkeit der noch zu erwartenden Schwangerschaften. Sind viele Erhebungen auf der Oberfläche (nicht die oben erwähnten *nai ping*), so wird die Mutter noch vielen Kindern

³⁵ Bei der Frau ist die Zahl 7 bedeutungsvoll, wie oben erwähnt.

³⁶ Das „Himmelspolysymbol“ versinnbildet als taoistisches Zauberzeichen die Weltentstehung. Der Auslegungen gibt es viele. Das Wesentliche besteht darin, daß im Kreise — dem Urchaos — eine Scheidung eintritt, versinnbildet durch die schlangenförmige Linie, worin die beiden Urkräfte *yin-yang* (a 7) entstehen und weiterwirken, dargestellt durch die beiden Punkte (die beim Zauber rot und schwarz gezeichnet werden).

das Leben schenken. Eine geringe Anzahl vermindert ihre künftigen Mutterfreuden; fehlen alle Erhebungen, dann hat sie ihr letztes Kind geboren. So berichtete voller Überzeugung eine alte Hebamme. Mag die Erfahrung auch die Weissagungen Lügen strafen, die Frauenwelt hält an den genannten Regeln fest, und tauscht danach ihre Zukunftshoffnungen aus.

Haben die Hebamme und die anderen anwesenden Frauen die Placenta genau in Augenschein genommen, so wird sie auf die Asche gebreitet und die Mutter muß sich darauf setzen. Unerläßlich ist dabei, die Placenta an die Scheide der Frau zu drücken; damit soll das Bluten gestillt werden. Die Auffassung ist der altchinesischen Denkart angeglichen; nach der Geburt dränge das Blut der Frau nach oben, die Annäherung der Placenta ziehe es gewaltsam nach unten und aus dem Körper heraus, sodaß die Blutung schnell beendet sein würde und die Körperfläche das heraufdrängende Blut nicht in einem langen, beschwerlichen Kampfe zu besiegen und verbannen brauchte. Außerdem soll die Placenta den Zutritt der kalten Luft in die Scheide (wenigstens symbolisch) abhalten und vor Erkältung bewahren und Leibschmerzen, besonders Blähungen vorbeugen. Jede Frau sitzt auf der Nachgeburt, Aufgeklärtere nur für ganz kurze Zeit, die meisten aber einige Stunden lang, bisweilen einen ganzen Tag. Nach der Erstgeburt soll die Mutter länger auf der Placenta sitzen als bei späteren Geburten.

Nachdem die Blutung vollständig aufgehört hat, wird die Asche vom Kang weggeräumt und das Ofenbett wieder mit der Filzdecke belegt.

Hat eine Frau schon mehrere Kinder geboren, die sie alle dahinstarben, sah, füllen die Frauen die Placenta nach der neuen Geburt mit Hirsekörnern und verschließen sie mit sieben Nähnadeln. Je enger sie verschlossen ist, desto mehr Erfolg verspricht man sich von dieser Maßnahme. Es heißt, die Seele des Kindes beginne die Körner zu zählen³⁷. Da sie sehr klein sind, vertut sie sich ständig und will bald ermüdet aufhören; sie sehnt sich zurückzukehren, verliert den Weg und bleibt daher beim Kinde; so braucht dieses Kind nicht wieder zu sterben — mag dieser Zauber bei fünf Versuchen erfolglos gewesen sein, die Frauen probieren ihn gläubig ein sechstes Mal.

Wenn eine Frau bislang nur Knaben das Leben schenken konnte und sich nun nach einem Mädchen sehnt, dann wird ihr geraten, die Placenta herumzudrehen und während der Wochenbettzeit einen Tee von Datteln, einem Stück verbrannten Herdziegel, Glycyrrhizza und Ingwer zu trinken.

4. Wöchnerin und Wochenbett

a) Ruhe. Ist die Nachgeburt da, haben die Blutungen aufgehört, so beginnt für die Mutter der Alltag des Wochenbettes. Es ist die einzige Zeit in ihrem arbeitsreichen Leben, wo die Familie ihr Ruhe gönnt. Keine Arbeit außerhalb des Geburtszimmers wartet ihrer. Sie soll sich ganz und gar ihrem

³⁷ Auch hier liegt die Auffassung der drei trennbaren Seelen zugrunde; cf. Anm. 22. Die Placenta ist gleichsam die Wohnung, ja sogar „der Begleiter“ des Kindes.

Kinde widmen können. Später werden andere – vor allem die Großmutter – ihr das Kind abnehmen und es selbst auf den Armen tragen und umsorgen ; jetzt darf sie es noch tun. Mutter und Kind bleiben beisammen auf dem Kang bei Tag und bei Nacht. Sie bewacht es jeden Augenblick, kann alle Einzelheiten an ihm entdecken und bewundern und darf von seiner Zukunft träumen. Das Wochenbett gilt bei allen Müttern als die schönste und glücklichste Zeit ihres Lebens.

Die Wöchnerin soll Ruhe haben. Um sie von allen Auswärtigen ungestört zu lassen, klebt man einen roten Zettel an den Türpfosten des Geburtzimmers. Jeder Gast versteht den Brauch und weiß, daß dieser Raum *tabu* ist. Für Männer ist er verboten, und auch Frauen besuchen ihn wenig. Dies gilt von allen weiblichen Personen, die noch nicht geboren haben, vorab für die unverheirateten Mädchen, bei denen zu fürchten ist, daß sie sich einer Wöchnerin gegenüber nicht zu benehmen wüßten, unnötige Fragen stellten oder gar das Kind zu kritisieren wagten. Nur die Schwiegermutter, oder falls sie schon tot ist, eine Schwägerin, die bereits Mutter ist, haben freien Zutritt, um nach dem Rechten zu sehen ; denn manche junge Mutter, vorab Erstgebärende, wissen sich oft nicht zu helfen, noch weniger verstehen sie, das Kind richtig zu behandeln. Das Alleinsein mit dem Kinde hat schon mancher Mutter herbes Leid gebracht. Die Zeit ist für die oft erst siebzehnjährige Frau nach einer längeren schweren Arbeitsperiode ein Ausruhen mit tiefstem Schläfe. Sie wacht beim Weinen des Kindes nicht auf, erst das Rütteln der Großmutter macht sie auf die Bedürfnisse des Kindes aufmerksam. Noch gefährlicher ist der unruhige Schlaf der Mutter. Erdrücken des an ihrer Seite liegenden Kindes kommt nicht selten vor ; die sorgende Schwiegermutter kann das Unglück oft verhindern.

Die meisten Männer halten sich auch heute noch an das Besuchsverbot und kommen weder bei Tag noch bei Nacht zu ihrer Frau. Mancher junge Mann zieht sich auf einen anderen Kang zurück. Wenn keiner vorhanden ist, legt er sich zur Sommerzeit ins Stroh oder geht in der kalten Jahreszeit zum Nachbarn schlafen. Diese Regel dürfte wohl aus Rücksicht auf die Wöchnerin entstanden sein. Den jungen Mann, der seine Frau gerne besuchen möchte, hält die Verachtung der anderen ab, nicht selten auch ein strenges Wort der eigenen Mutter, die sich schützend für die Schwiegertochter einsetzt. Manche energische Schwiegermutter legt sich nachts zu ihrer Schwiegertochter, einmal aus treuer Sorge um den Enkel, zum anderen, um das mögliche Eindringen des Sohnes zu verhindern. Auch der Schwiegervater steht in dieser Zeit ganz auf seiten der Schwiegertochter. Er veranlaßt auch seinen vielleicht schon dreißigjährigen Sohn, mit ihm den Kang zu teilen. Gefährlicher ist es, wenn die junge Frau allein wohnt und zugleich die Räumlichkeiten beschränkt sind. In diesem Fall kommt es wohl vor, daß der Mann auch in der Zeit des Wochenbettes den ehelichen Verkehr verlangt. Nach den Aussagen einer Hebamme, die das Leid der meisten Frauen kennt, ist der Beischlaf innerhalb des ersten Monats immer sehr schmerzhaft für die Frau und sehr gefährlich. Nicht wenige holen sich dadurch langdauerndes Siechtum oder gar eine todbringende Krankheit. Besonders schreibt man der Untreue gegen

die Überlieferung die gefürchtete und meist tatsächlich verhängnisvolle *kan ping* „vertrocknende Krankheit“³⁸ zu.

Ein allzu früher Verkehr kann dem Manne auch aus einem anderen Grunde viel Schimpf und Spott einbringen. Sehr kräftige junge Frauen können bald wieder empfängnisfähig sein, sie haben eine „warme Gebärmutter“. Sucht der Mann innerhalb kürzester Zeit den Beischlaf und es kommt zu einer neuen Schwangerschaft und Geburt innerhalb eines Jahres, so hat das Volk nur sehr ehrenrührige Vergleiche aus dem Tierreich und zwar nur für den Mann, die Frau erklärt der Volksmund als unschuldig und bemitleidenswert. Tatsächlich sind derartige Fälle wirkliche Ausnahmen.

Die Abgeschlossenheit der Wöchnerin hat neben diesen unleugbaren Vorzügen auch einen großen Nachteil. Im Falle einer Krankheit darf auch kein Arzt gerufen werden; wenn diese Vorschrift auch Ausnahmen zuläßt, wird man sie erst wählen, wenn das Übel riesengroß herangewachsen ist und die Krankheit das Leben der Wöchnerin sehr ernst gefährdet.

b) Nahrung. Die Nahrung der Wöchnerin ist durch ganz bestimmte Vorschriften geregelt, die man auch heute noch genauestens einhält. Hauptnahrung bildet die Hirse, von der jede werdende Mutter schon vor der Niederkunft eine gewisse Menge bereit zu halten bedacht ist. Wollen Verwandte oder Freunde der Mutter eine Freude bereiten, so senden sie ihr etwas davon; sie wird immer als willkommenes Geschenk begrüßt. Das Mehl darf die Frau

³⁸ *Kan ping* (a 8) ist ein Symptomenkomplex, nicht eine ursächlich einheitliche Krankheit, „eine Art Blutarmut“ (Lexika). Sie befällt nur das weibliche Geschlecht von der Reifezeit bis Mitte der zwanziger Jahre (14-25 Jahre). Am meisten beobachtet man sie bei tuberkulösen, reifenden Mädchen. Doch findet man sie auch gepaart oder im Anschluß an andere Krankheiten, wie jugendlicher Rheumatismus, Syphilis oder eine akute Krankheit, die in ein septisches Stadium überging. Wesentlich ist das Ausbleiben der monatlichen Blutung beim reifenden Mädchen oder Aufhören der Blutungen nach der ersten oder nach wenigen Blutungen bei Jugendlichen, nach einem körperlichen oder seelischen Erlebnis bei jungen Frauen. Damit geht Abmagerung, Blutarmut, Überregtheit, die allmählich in Apathie umschlägt, Gelbsucht und Kachexie zusammen. Immer spielt ein psychologisches Moment, das individuell sehr verschieden sein kann, eine wichtige Rolle, so z. B. harte Behandlung durch die Mutter oder ältere Schwester, bzw. Schwägerin, Enttäuschungen, Neid, Eifersucht, Zorn. Auch die Behandlung von Seiten des Gatten spielt eine Rolle, besonders der geschlechtliche Verkehr, zumal bald nach der Geburt eines Kindes, kann zu dieser Krankheit führen etc.

Die Behandlung ist sehr schwer. Die traditionelle chinesische Medizin hält die Fälle meist für verloren: in ein bis drei Jahren führt das Leiden bei ursprünglich normaler Körperkraft durch einfache Kachexie zum Tode, wenn nicht eine interkurrierende Krankheit den Exitus beschleunigt. Es kommen spontane Remissionen und Heilungen vor, wenn sich die seelische Spannung durch ein einschneidendes Ereignis löst, etwa durch eine Hochzeit — meist wird aber die Verlobung nicht mehr zur Hochzeit. Auch die westliche Medizin (mit Hormonen, Vitaminen, antianämischen Mitteln, spezifischer Behandlung eines gleichzeitigen Grundleidens) pflegt zu versagen, wenn sich nicht seelische Beeinflussung dazugesellt. Medizinische und psychische Behandlung helfen in der Regel sehr schnell.

Die Erklärung „vertrocknende Krankheit“ ist volkstümlich. Das Zeichen für *Kan* (a 9) („vertrocknend“) hat die gleiche Aussprache wie der Name der Krankheit; die Schreibweisen der beiden Zeichen sind grundverschieden.

nur in Form von Suppe, nicht in Form von Brei oder anderer Zubereitung genießen. Hirse ist Hauptnahrung, weil sie milchbildend wirken soll, und somit dem Kinde dient. Außerdem wird nur noch etwas Brot gereicht; auch dieses verlangt eine ganz bestimmte Zubereitung, es darf nicht mit Hefe angesäuert sein, denn Hefe fördert nach Volksauffassung nur Fleisch und Blut — gereicht also nur zum Besten der Mutter — ferner verringert sie die Milchabsonderung zum Schaden des Säuglings. Der ungesäuerte, bloß aus Mehl und Wasser gemengte Teig darf nicht gedämpft werden (das macht man, um eine bessere Brotsorte herzustellen); er muß im eisernen Topf an den Rändern flach aufgestrichen und getrocknet werden, bis er eine braune Farbe annimmt. Gedämpftes Brot könnte Blähungen verursachen und ebenfalls die Milch vermindern. Zur Unterstützung dieser Vorschriften erklären die älteren Frauen einer Wöchnerin, wenn sie im Wochenbett gesäuertes Brot esse, müsse sie es im späteren Leben am eigenen Leibe büßen; denn in höherem Alter würden die Beine, zuweilen der ganze Körper anschwellen. So ist der Speisezettel der Wöchnerin äußerst einfach; tagein, tagaus nur Hirsesuppe und durch Rösten bereitetes, ungesäuertes Brot, sonst nichts, keine Nudeln, kein Gemüse, kein Fleisch. Die Überlieferung verlangt dazu noch, daß sich die Wöchnerin niemals ganz satt esse. Trotz dieser Einfachheit in der Nahrung sehen die Wöchnerinnen nach Ablauf des Wochenbettes, wenn nicht eine Krankheit störend eingriff, durchwegs gut aus, sie sind stark und kräftig. Die Leute verteidigen ihren hergebrachten Brauch mit dem Hinweis, die Hirse enthalte alle Nährstoffe, die der Mensch benötige. Sicher fördert die Ruhe das Aufblühen der Frau nach ihrer schweren Stunde; zwar schenkt man der Frau des Kindes wegen die Ruhe, legt ihr seinetwegen die Einschränkungen in Speise und Trank auf; beides wirkt sich aber auch zu ihrem Besten aus. Wie jede kleinste Einzelheit die Zukunft deuten kann, so hat auch die Bereitung des ersten Brotes für die Wöchnerin Zukunftsbedeutung. Zerbröckelt das erste Brot, wenn es von dem heißen Eisentopf entfernt wird, so muß das Kind bald sterben. Natürlich sagt man das der jungen Mutter erst nach dem Tode des Kindes. (Es trifft ja auch nicht immer zu, daß ein Fehler der Köchin so bestraft werden soll.)

c) Religiöse Verbote. Arbeit und Ausgehen der Wöchnerin sind durch die Tradition auf ein Mindestmaß beschränkt. Die einzelnen Regeln werden auch durch die gesamte religiöse Einstellung geschützt und modifiziert. Während der ersten Woche nach der Niederkunft soll sie das Geburtszimmer überhaupt nicht verlassen, darf also in dieser Zeit nicht einmal die Bedürfnisstätte betreten³⁹.

Auf keinen Fall darf sie während der Wochenbettzeit (wie schon oben angedeutet) ins Haupthaus oder in die Küche gehen, weil dadurch der Gott des Reichtums, beziehungsweise der Herdgott beleidigt würde, noch weniger darf sie das große Tor durchschreiten, wo der Gott des Reichtums einen Ehrensitz hat. Durch Betreten des Haupthauses würde sie auch die Ahnen erzürnen, was für die Familien schlimme Folgen nach sich zöge und nur durch

³⁹ cf. oben, Unreinheit und Sonne p. 350 f.

viele Opfer und nicht geringe Auslagen wieder gesühnt werden könnte. Es können Lagen eintreten, wo eine Wöchnerin den Hof verlassen muß. In diesem Falle weiß man sich wie immer zu helfen, auch wenn es umständlich wird; sie darf nicht durch das Tor, kann aber mit Hilfe von zwei Leitern über die Mauern klettern. Aus Ehrfurcht vor den Göttern, die im Hause und im Hofe verehrt werden, darf die unreine Wöchnerin niemals auf das Hausdach steigen, wo das ganze Brennmaterial liegt. Besteigen des Daches stellt die Wöchnerin über jene Götter und entehrt sie.

d) Kleidung. Während die Frauen im Hause allgemein kurze und nur draußen lange Kleider tragen, ist der Wöchnerin vorgeschrieben, immer wenn sie ihren Raum verläßt, das lange Gewand anzulegen. Diese Regel entspricht ursprünglich wohl praktischen Gründen. Der starke Temperaturwechsel vom warmen Kang zum Hof, wo oft eisige Winde wehen, führt leicht zu Erkältungen. Die Folge ist eine Schwellung der empfindlichen Organe. Ein Hausmittel dagegen sind Waschungen mit einem Absud von Pfeffer und Wermut. Erkältet sich die junge Frau innerhalb der ersten drei Tage nach der Entbindung, dann setzt sie sich außerdem noch auf Asche, die eigens durch Verbrennen von Stroh bereitet worden ist.

5. Reinigungsvorschriften

Der Ausdruck „Wochenbett“ stimmt nicht im wörtlichen Sinne; denn die oben gegebenen Vorschriften und Eigenarten erstrecken sich auf eine Zeit von über 40 Tagen. Nach der Geburt eines Knaben darf sich die Mutter wohl schon nach 30 Tagen freier bewegen, weil sie reiner blieb, praktisch halten sich aber die meisten Frauen an die Frist von 40 Tagen, die nach der Geburt eines Mädchens vorgeschrieben ist.

Nach jeder Entbindung ist eine traditionelle Reinigung nach bestimmten Vorschriften unbedingt nötig. Alles was mit der Geburt zu tun hatte, damit in Berührung kam, wie Asche, die das Blut aufgesogen hat, Placenta, Nabelschnur, Wasser, das zur Reinigung des Kindes und aller beteiligten Personen gebraucht wurde, ist im Pferdestall zu vergraben, denn die Pferde besitzen die Kraft, durch ihr Getrampel die schädlichen Geister in Schach zu halten. Ärmere Familien vergraben es in einem anderen Stall oder in einer dunklen, von der Sonne nicht beschienenen Ecke des Hofes. Die Beseitigung muß vor Sonnenaufgang oder nach Sonnenuntergang oder bei bewölktem Himmel geschehen, auf keinen Fall darf ein Sonnenstrahl diese Gegenstände bescheinen. Nicht selten, besonders eben bei ärmeren Familien, die keinen Pferdestall besitzen und auch fürchten, Sonne oder Mond zu beleidigen, versenkt man alles in dem Geburtskang, wo es die Glut vernichtet. Den Spaten, mit dem die Asche vom Kang entfernt wurde, reinigen sie bei Dunkelheit zuerst mit Wasser, danach kann er im Sonnenlicht seinen alten Zwecken wieder dienen. Vor jedem weiteren Gebrauch ist die Schere, mit der die Nabelschnur durchtrennt wurde, zu waschen und das Wasser im Stall zu entfernen. Aber auch nach dem Waschen darf die Schere nicht sofort für profane Zwecke

gebraucht werden. Der früheste Termin ist nach Abfallen der Nabelschnur. Würde sie vorher für ihre gewöhnlichen Zwecke verwendet, so würde der Nabel eitern. Nach den Aussagen anderer besteht die Gefahr einer Nabelerkrankung des Säuglings, dann, wenn die Schere vor der Monatsfeier und damit dem Schluß des Wochenbettes, ihrer gewöhnlichen Bestimmung zugeführt wird. Nichtbeachtung dieser Vorschriften, besonders, wenn die Sonne diese schmutzigen Gegenstände bestrahlen kann, zieht zunächst für die junge Mutter die Strafe der Bluthölle nach sich. Falls sie die treue Erfüllung dieser Vorschriften forderte, aber kein Gehör fand, müssen die verantwortlichen Frevler die Strafe erleiden. Die Reinigung soll innerhalb der ersten 9 Tage nach der Geburt geschehen.

Nach Beendigung der Wochenbettzeit, bevor die Mutter das Haupthaus und die Küche betritt oder das große Tor durchschreitet, muß sie alle ihre Kleider waschen, die sie während des Wochenbettes getragen hat. Sie werden mit heißer Kang-Asche bestreut, und so zum Trocknen gebracht, oder in einen überdachten Schuppen einer Hofecke aufgehängt, wo die Sonne sie nie bescheinen kann. Diese Vorschriften, so komisch sie klingen mögen, halten heute im allgemeinen die Leute noch ganz treu ein. Interessant dabei ist, daß für eine Körperreinigung der Wöchnerin keine Vorschriften bestehen. Tatsächlich kümmert man sich nicht darum. Nach sicher verbürgten Zeugnissen sollen alle denkbaren Möglichkeiten vorkommen; manche Frauen waschen sich schon am dritten Tage nach der Geburt vollständig, andere nehmen keine, weder eine ganze noch eine teilweise Körperreinigung nach der Entbindung vor.

6. Zwillingsgeburt

Zwillingsgeburten sind unheilverkündend und bereiten deshalb niemals große Freude. Wenn zwei Knaben zur Welt kommen, trösten sich die Leute damit, daß ihnen Stammhalter geschenkt wurden. Haben die Zwillinge nicht das gleiche Geschlecht, so herrscht tiefe Trauer. Ein viel gebrauchtes Sprichwort sagt: *i yin i yang chia pai jên wang* (15) „eins weiblich, eins männlich, die Familie verarmt, die Menschen sterben“, mit anderen Worten: die Geburt von zweigeschlechtlichen Zwillingen bedeutet den Ruin der Familie und den Tod eines bedeutenden Sippengliedes. Die Familie freut sich, wenn die Zwillinge bald sterben, weil sie so vor dem Unglück bewahrt zu bleiben hofft. Sind die Zwillinge gleichgeschlechtlich, und stirbt eines davon, so muß nach Volksüberzeugung das andere auch bald sterben; denn beide gehören zusammen. Erst vor kurzem erlebte der Verfasser den markantesten Fall dieser Art: nachdem ein Knäblein gestorben war, kümmerte sich die Mutter nicht mehr um seinen Zwillingsbruder; nur die Großmutter hatte Erbarmen und brachte das kranke Brüderchen zur Behandlung: mit größter Mühe konnte die Mutter der Diagnose wegen einmal herbeigerufen werden. Viele Leute, auch die Großmutter, redeten ihr zu und führten einige Beispiele an, wo der Zwillingsbruder doch am Leben geblieben sei. Alle diese Hinweise konnten die Mutter von ihrer Überzeugung, daß auch das zweite Kind bald sterben müsse, nicht abbringen. Nachdem sie weggegangen war, meinten dieselben Leute, die ihr vorher zugeredet hatten,

das Kind zu betreuen : „Die Mutter hat doch recht, das Kind muß doch sterben.“ Dies ist ein schönes Beispiel dafür, wie tief der Aberglaube sitzt und wie hartnäckig die Leute an der althergebrachten Volksmeinung festhalten.

7. Die Schweregeburt

a) Das Verhältnis zur normalen Geburt. Im allgemeinen erfolgen die Geburten leicht und schnell. Als Beweis ein eigenes Erlebnis : Eines Abends unterhielt sich eine junge Frau mit den anderen, ohne daß Anzeichen vom Nahen ihrer Stunde zu bemerken waren. Weil die besorgte Schwiegermutter um den tiefen Schlaf der Schwangeren wußte, blieb sie des Nachts bei ihr. Beide erwachten, wenige Minuten bevor das Kind den ersten Schrei tat. Es war die zweite Niederkunft dieser Frau ; bei der ersten hatten die Wehen auch kaum länger als eine Viertelstunde gedauert. So ist es zu erklären, daß die Mehrgebärenden weitaus zur Hälfte ganz alleine ohne Beihilfe fertigwerden. Es soll vorkommen, daß die Schwangere im Hause oder auf dem Felde überrascht wird, sodaß sie keine Zeit mehr hat, sich zu entkleiden. Sieht das Volk in einer raschen Geburt überhaupt schon ein gutes Vorzeichen, so ist solch ein Fall das Unterpfand großen Glückes. Das Kind wird lange leben, reich sein und zu höchsten Ehren gelangen.

Es darf angenommen werden, daß über 50 % aller Geburten zu jenen leichten gehören, und nur 10 % als ausgesprochene Schweregeburten zu bezeichnen sind. Zu Schweregeburten rechnen alle, bei denen das Kind 24 Stunden nach Beginn der Wehen noch nicht erscheinen konnte. Meist ist die Ursache Wehenschwäche. Die Unmenge der angeratenen und angewandten, zumeist irrationalen Mittel bezeugt die große Hilflosigkeit der Chinesen gegenüber dieser Not. Magie und Geisterglaube spielen eine so große Rolle, daß sich die Hebammen nur bei der äußersten Gefahr entschließen können, rein natürlich wirkende, europäische Mittel zu reichen ⁴⁰. Auch was die Vernunft für absurd erklärt, heiligt der Brauch.

b) Einheimische Mittel. Die Leute gebrauchen ihre Mittel wahllos, wie sie ihnen gerade in den Sinn kommen. Meist ist ein Analogiezauber damit verbunden. Viel Vertrauen setzen sie auf den Begräbnisstrick ⁴¹, von dem sie

⁴⁰ Abendländische Medizin wirkt in den meisten Fällen großartig. Was bei ein bis zwei Dutzend hergebrachter Mittel nicht erreicht wurde, bewirken oft schon ein paar Pillen Chinin oder eine gewöhnliche Wehen anregende Injektion.

⁴¹ Das Begräbnisband, *t'ing sang tai*, (a 10) besteht aus einem Hanfgeflecht. Der Tote wird an den Lenden (Arme an den Leib gepreßt), Schultern und Knien mit je einem schmalen 3 - 7 cm breiten Band fest umwickelt. Bei armen Leuten und überhaupt beim Tode jüngerer Personen verwendet man gewöhnliche Hanfstricke. Zweck ist wohl, bei längerem Liegen die Bewegungen, welche bei Lösung der Totenstarre entstehen und ob ihrer Unerklärlichkeit die Leute furchtbar schrecken, zu verhindern. Daher auch der Name „Leiche ruhig stellendes Band“.

Dem Strick wird große Zaubermacht zugeschrieben : wie er einen jedem menschlichen Einfluß entzogenen Toten beherrschen konnte, so soll er auch andere außer-natürliche Einflüsse bezwingen. Dazu genießt er Ehrfurcht wegen seiner Beziehung zu den Vorfahren, denen er diente. Schließlich sieht man in ihm ein Unterpfand zur Teil-

ein ca. 5 cm langes Stück im eisernen Schöpflöffel kochen ⁴². Den wässerigen Absud trinkt die Kreißende. In der Beziehung von Begräbnisstrick zu den Ahnen und von Ahnen zur Nachkommenschaft liegt die Erklärung für diese seltsame Medizin. Stirbt die Sippe aus, so bringt niemand den Vorfahren Opfer dar, sie müssen im Jenseits darben, hungern und frieren. Denkt keiner mehr auf Erden an sie, so sind sie zu stetem Umherirren verurteilt. Es ist also in ihrem eigensten Interesse, bald reiche und gesunde Nachkommenschaft zu haben. Sie besitzen die Macht, durch den genannten Strick ihrer Sippe helfend beizustehen. Dieser braucht nicht unbedingt von den eigenen Angehörigen zu sein. Wenn er aus fremder Sippe stammt, hat er allerdings nur als gestohlenes Gut große Wirkung.

Ähnliche Ideen liegen einem zweiten Getränk zugrunde. Am Türflügel des Haupthauses wird zu Neujahr das Bild des Torgeistes befestigt. Fetzen davon bleiben das ganze Jahr über dort haften. Etwas davon im Schöpflöffel gekocht gibt die gewünschte Medizin, deren Wirkkraft erhöht wird, wenn beim Brühen der Meißelgriff eines Tischlers beigelegt wurde. Der Meißel, der das harte Holz zu durchlöchern vermag, kann auch dem Kind einen Weg bahnen. (Der Griff gilt als Symbol für das ganze Werkzeug.)

Auch der früher bereits erwähnte schuhgroße Ausschnitt aus dem *hsiao chin*, zu Asche verbrannt, als Tee aufgekocht und von der Gebärenden getrunken, dient als Wehemittel.

Bei ihrer Feldarbeit beobachten die Bauern immer wieder, wie eine Gräserart, alle Hindernisse überwindend, sich den Weg ans Licht bahnt. Steht ihrem Wachstum z. B. das Blatt einer Kartoffel im Wege, vermag sie es zu durchbohren. Diese Gräser sammeln die Frauen beim Jäten des Unkrautes. Wie das Gras sich selber den Weg zur Sonne erobert, so soll es, als Tee bereitet, dem Kind im Mutterschoße helfen, ans Licht zu kommen.

Neben den oben erwähnten Geburtsbeschleunigungsmethoden seien hier noch folgende ähnliche Arten aufgezählt. Ein Spaten, mit dem die Aborte weggeräumt wurden, und eine viel gebrauchte Pflugschar sollen in das Feuer gelegt werden, bis sie glühend sind. Danach wirft man sie in einen Topf mit kochendem Wasser. Wenn das Aufwallen des Wassers abklingt, wird ein Eßnapf voll herausgeschöpft und mit weißem und schwarzem Zucker versüßt. Die Verwendung der Pflugschar verspricht Heilung auf Grund ihrer Fähigkeit,

nahme am Glück des Verstorbenen; die beiden letzten Gründe gelten aber meist nur beim sogenannten „freudigen Begräbnis“ *hsi sang* (a 11), wo ein Familien-Großvater oder Urgroßvater nach einem glücklichen, erfolgreichem Leben, beweint von einer großen Schar Kinder und Kindeskindern das Leben harmonisch abgeschlossen hat. Einzelheiten über diese Leichenbänder für den Kindersegen cf. F. EICHINGER, Kinderlosigkeit.

⁴² Der Schöpflöffel ist aus Schmiedeeisen geschlagen. Die Weite und Tiefe ist meist so, daß sich der Schöpfer gerade in die hohle Männerhand einpaßt. Er ersetzt die kleine Bratpfanne und die kleineren Aluminiumtöpfe einer europäischen Küche. Gewürze wie Zwiebel, Lauch usw. werden darin geröstet; braucht man schnell etwas heißes Wasser, so kocht man es darin über dem offenen Feuer. Soweit möglich, wird auch Medizin darin bereitet. Wo im folgenden vom Schöpflöffel die Rede ist, handelt es sich immer um diesen Gegenstand.

den Boden aufzureißen. Der Trank von fünf bis sieben in Wasser ausgekochten kupfernen oder eisernen Schlüsseln ruft die gleiche Wirkung hervor. Da die meisten Familien nicht über so viele Schlüssel verfügen, werden sie bei den Nachbarn ausgeliehen. Je mehr Familien beisteuern, desto größer ist die Heilkraft. Schlüssel, die die verschlossene schwere Türe oder Schatzkiste aufsperrn können, sollen auch dem Kinde das Tor in die Welt aufschließen.

Eine andere Vorschrift verlangt, etwas von einem Schwalbennest zu kochen und davon zu trinken, oder einen Absud aus einer im Frühjahr gejagten und nachher getrockneten jungen Ratte zu bereiten.

Bei Anwendung all dieser Mittel soll die Kreißende zugleich ihre Vergangenheit erforschen und eine bessere Zukunft einleiten. Die Verzögerung der Geburt wird nicht nur auf körperliches, natürliches Versagen, sondern auch auf sittliche Verfehlungen, besonders im Eheleben, gegenüber den Eltern und Kindern, zurückgeführt. Auch ist die Einstellung dem erwarteten Kinde gegenüber zu prüfen, ob es mit Freuden erhofft wird oder ob die Mutter ärgerlich über die Beschwerden der Schwangerschaft war.

Die Leute glauben, das Kind wisse darum und wolle, wenn es bei der Mutter Unwillen spürt, nicht kommen. Vielleicht hat die Schwangere auch schon einmal ein Kind umgebracht, das gleiche Kind steht vor seiner Wiedergeburt und will sich aus Angst nicht beeilen. Manche junge Frau klagt sich in einer solchen Situation an, ein früheres Kind nicht genügend umsorgt zu haben. Der Gedanke an die Bluthölle, die dem Tod im Kindbett folgt (cf. 1. Teil), veranlaßt sie zu kühnen Versprechungen und Gelüben, um von den Göttern eine Rettung und vom ungeborenen Kind Barmherzigkeit zu erbetteln.

Neben diesen medizinisch-magischen und religiösen Mitteln, die von innen her wirken sollen, steht die äußerliche Behandlung. Zunächst seien die einfachsten und leichtesten Arten erwähnt.

Mit dem Handschäufelchen, das die Frauen beim Jäten gebrauchen, fährt eine Geburtshelferin schabend über Brust und Unterleib der in Wehen liegenden Frau, als ob sie etwas von der Haut abkratzen wollte. Dabei spricht sie für die Anwesenden vernehnlich: „Bin ich heruntergefahren oder nicht?“ Eine oder alle antworten: „Ja, du bist heruntergefahren!“ Das wiederholt sich drei oder sieben mal und hat folgenden Sinn: wie das Schäufelchen Unkraut am Boden abschneidet, sodaß man es leicht entfernen kann, soll es das Kind von der Mutter trennen, auf daß es aus ihrem Leibe heraustrete. An Stelle des Schäufelchens findet oft der kleine Handfeger dieselbe Verwendung. Man fährt mit ihm vom Hals bis zum Unterleib der Kreißenden, spricht wie oben die Worte und will so das Kind aus dem Mutterleibe gleichsam herausfegen.

Ein anderes Mittel: man läßt ein Eisen- oder Kupferschloß glühend heiß werden, bewegt es auf einem Spaten kreisförmig dreimal über dem Kopf der Gebärenden und steckt es schnell in kaltes Wasser. Hier dürfte das Aufzischen die Hauptbedeutung haben. Die Kreißende erschrickt dabei und sammelt neue Kraft für die Geburt.

Es gibt radikaler veranlagte Hebammen, die versuchen, das Kind durch Treten auf den Unterleib der Mutter herauszustoßen. Bei dieser Prozedur

haben sie natürlich Schuhe an und schon die leiseste Berührung muß der Leidenden noch größere Schmerzen verursachen. Auch versuchen sie, mit einem hölzernen Kochtopfdeckel über den Kopf der Gebärenden zu reiben, um das Kind herabzudrücken. Hat die Hebamme hinreichend Mut und genügend Kraft, so nimmt sie die Krißende bei den Füßen und zieht einen Kreis um die eigene Achse. Beim dritten Versuch soll das Kind auf die Welt kommen.

Viel gerühmt wird das aus Indien stammende, Wunder wirkende „Geburtsbeschleunigungsfell“. Es stammt von einer Marderart. Da es meist weder zu kaufen noch zu entleihen ist, muß der Pelz eines einheimischen Marders Ersatz leisten. Bei der Niederkunft wird das Fell unaufgeschnitten, ungegerbt, mit Krallen und Schnauze um die Schultern der in Wehen liegenden Frau gelegt. Das Kind erscheint daraufhin, wie durch Zauber, sofort.

Glaubt die Schwangere, das Kind unter ihrem Herzen dränge hinauf, statt herunter zu gleiten, legt sie den Leibriemen ihres Gatten oder eines anderen Mannes um den Körper und zwar oberhalb des Fötus. Der Gurt muß sehr fest angezogen werden und soll die Frucht herunterpressen. Gleichzeitig wird verhindert, so erklären die Gewährsleute, daß das Kind gegen das Herz der Mutter stößt und durch Zerstörung der Gebärmutter das eigene und das Leben der Mutter gefährdet ⁴³. Den gleichen Dienst leistet zuweilen auch eine Pferdetrense. Ein Eisenstück, das ein widerspenstiges Pferd bändigen kann, vermag auch ein Kind auf seinem Werdegang zu leiten. Man gibt die Trense so um den Leib der Krißenden, daß das Eisenstück genau zwischen die Brustwarzen zu liegen kommt. Die Zügel hält eine Frau hinter der Gebärenden fest und dreht sie, als wolle sie einen Strick machen, immer nach links. Gleichzeitig zieht sie die Sitzende hoch und ruft dabei: „Kopf des Kindes, komm ein bißchen schnell!“ Die Anwesenden antworten: „Ist gekommen!“ Sie darauf: „Mach schnell mit der Geburt!“ Die anderen: „Ist schon gekommen!“ Aus der Überzeugung, das Kind vernehme diese Worte, und glaube, wenn es sich nicht beeile, kümmere man sich später nicht um es, rufen die Leute, auch wenn die Geburt keinerlei Fortschritt zeigt.

Sehr gefürchtet ist die sogenannte Aftergeburt. Dabei ist das Kind nach chinesischer Auffassung „nach hinten gerutscht“ und sprengt die Haut zwischen After und Scheide. Sobald die Krißende das „Rutschen“ bemerkt, nimmt sie Hockerstellung ein, die Hebamme tritt hinter sie, stemmt ihre Knie gegen den Rücken und bearbeitet mit ihren Händen die Seiten der Hockenden. Dadurch soll das Kind nach vorne geschoben werden und eine normale

⁴³ Von Anatomie verstehen die Leute nicht sehr viel. So erzählten sie einmal folgendes: nachdem eine Krißende schon drei Tage tot da lag, kam zufällig ein Volksweiser des Weges, hörte von dem Todesfall und wollte es nicht glauben. Man führte ihn zur Verstorbenen. Er schlug mit der Handkante (Hand aufrecht gestellt) auf die Herzgegend der Frau; sie öffnete augenblicklich die Augen und genas bald eines gesunden Kindes. Der „Arzt“ erklärte, das Kind sei im Mutterleibe hinaufgestiegen und habe das Herz der Mutter angefaßt, dadurch habe sie nicht mehr atmen können. Mit dem Schlage wurde es gezwungen, das Herz der Mutter loszulassen, so konnte sie wiederum leben. Als der Verfasser seine Zweifel äußerte, zeigten sich die Leute ganz entrüstet. Sie glaubten wie der Berichterstatter an diese Erklärung.

Geburt erfolgen. Ist die Kreißende unter gegebenen Umständen alleine, wird sie mit dem Kind sterben müssen.

Wenn die Geburt schwer ist und die Gefahren groß sind, dürfen auch die Leute außerhalb des Geburtszimmers nicht müßig sein. Der Vater des erwarteten Kindes oder in seiner Abwesenheit ein anderer Mann, steigt auf das Dach über der Stube und trampelt heftig darauf herum. Je fester er auftritt, desto wirksamer ist sein Tun. Da die Häuser einstöckig sind und meist keine Zimmerdecke haben, dröhnt das Trampeln im Haus wie der Donner eines Gewitters. Die Frau erschrickt und kommt dadurch zur Niederkunft. Eine ähnliche Wirkung tritt beim Ausgießen eines Wassereimers vom Dach her oder durch den Kamin ein.

Ein vielgeübtes Verfahren besteht darin, ein gefüttertes Oberkleid der Gebärenden um den Kamin über dem Geburtszimmer aufzuhängen. Den Sinn konnte aber kein Gewährsmann erklären.

Der angehende Großvater steigt auch auf das Dach, während die angehende Großmutter am Bache Wasser holt. Er ruft so lange, bis sie zurück ist: „Komm doch schnell, beeile dich etwas!“ Dann: „Bist du (das Kind) schon da?“ Betritt die Wasserträgerin den Hof, antwortet sie laut rufend: „Es ist gekommen!“ Sie ruft, bis sie das Geburtszimmer erreicht hat, setzt die Eimer ab und hofft, daß das Kind nun gekommen sei. Ein innerer Zusammenhang zwischen Wassertragen und Geburt ließ sich nicht finden.

c) Manueller Eingriff. Ist all diesen Mitteln kein Erfolg beschieden, bleibt als Verzweiflungsakt nur noch der Eingriff einer fähigen und mutigen Hebamme.

Zuvor reibt sie sich die ungewaschenen Hände (Desinfektionsmaßnahmen sind unbekannt) mit gewöhnlichem Küchenöl ein. Ringe und Fingerhut legt sie ab. Dann greift sie mit der Hand tief in den Genitalapparat, um das Kind abzufühlen. Wenn der kleine Körper mit Schleim überzogen ist, schließt sie auf ehelichen Verkehr bis in die letzten Tage vor der Entbindung. Die Extraktion des Kindes wird erst möglich, wenn der Leib des Kindes gesäubert ist. Mit zwei Fingern wischt die Hebamme ihn im Uterus ab ⁴⁴.

Mit mannigfachen Manipulationen, die zu beschreiben über den Rahmen dieser Arbeit hinausgeht, bringt die Hebamme das Kind meist lebend heraus, selbst in Fällen, wo wegen Beckenenge in anderen Ländern längst zur Operation geschritten würde. Nur sehr selten versagt die Kunst. Während sie bei Ausräumung der Placenta mit beiden Händen (bis zu den Ellbögen) eingreift, soll die Geburt des Kindes mit einer Hand möglich sein. Daß dabei keinerlei Narkose gebraucht wird, ist selbstverständlich; die Frauen behaupten sogar, kaum Schmerzen zu empfinden.

Eine tote Frucht muß in der Regel zerstückelt werden. Dazu benutzt die Geburtshelferin ein fingerbreites, 15 cm langes Messer. Beim Einführen drückt sie es plat gegen den Zeigefinder, um die Frau nicht zu verletzen. Dann schiebt sie es, nachdem sie die Stellen mit dem Finger abgetastet hat,

⁴⁴ Die Hebammen wissen zu berichten, daß eine absolute Reinigung von diesem Schleimüberzug erst Wochen nach der Geburt erreicht werden könne.

über die Fingerspitze hinaus und beginnt zu schneiden. Dabei sind weder Operateur noch Instrument sterilisiert. Trotz dieser meist langwierigen Prozedur, während der das Kind Stück für Stück entfernt wird, bleibt noch manche Frau am Leben, allerdings für lange Zeit geschwächt und arbeitsunfähig. Tatsächliche Todesfälle scheinen weniger auf den Eingriff als solchen als vielmehr auf die vorausgegangene Schwächung der Kreißenden zurückgeführt werden zu müssen, denn der manuelle Eingriff erfolgt in der Regel erst drei Tage nach Beginn der Wehen, nachdem alle anderen z. T. schädlichen Mittel schon probiert wurden.

Der Prozentsatz der Todesfälle beträgt etwa ein Drittel.

Ist die anormale Kindeslage Ursache der Schweregeburt, so versuchen die Frauen mit großer Fertigkeit, von außen zu regulieren. Selten werden beide Methoden kombiniert.

d) Die Kindeslage als Omen. In noch so ernsten Situationen bleibt Zeit, die Lage der Frucht genau zu betrachten, um daraus mancherlei Schlüsse für die Zukunft zu ziehen. Liegt das Gesichtchen gegen den After, so bedeutet das Unglück für die Eltern. Sie müssen früh sterben und das Kind wird eine Waise sein, der Familienreichtum verfließt, und das Leben wird dürftig weitergehen. Als Gegenzauber legen die Leute das Neugeborene auf einen Spaten und drehen es damit herum. Alle Geister fürchten den Spaten, weil er die Erde aufsticht und ihnen Wunden beibringt. Liegt nun das Kind auf diesem gefürchteten Instrument, so meiden sie es und lassen auch künftighin die Familie in Ruhe. Weiter wird man das Kind „Verkehrt Geborenes“ rufen, um die Geister an die Spatenzeremonie zu erinnern und sie zu vertreiben.

Liegt das Kind seitlich im Mutterleibe und wird es in Seitenlage geboren, so ist das ein gutes Vorzeichen. Die Familie wird reich und wohlhabend; bis an das Lebensende des Kindes wird sie niemals Not kennen.

Ungünstig ist, wenn bei der Geburt zuerst die Füße erscheinen, das bedeutet den Tod der Eltern, des Kindes oder von vieren seiner Geschwister innerhalb der folgenden zwei Jahre. Um die Gefahr zu bannen, muß das Neugeborene bis zu seinem zehnten Lebensjahr an seinem Kleidchen angenäht einen Eisenpfeil mit Bogen tragen.

Kommt bei der Geburt des Kindes zuerst eine Hand vor, geben die Frauen ein Pfefferkorn (oder einen Bruchteil davon) hinein in dem Glauben, das Kind ziehe daraufhin die Hand zurück und es folge eine normale Geburt. Ein solches Kind verspricht, im Leben sehr pfiffig zu sein.

Wichtig ist ferner die Blickrichtung des Säuglings. Ein Knabe, der zum Fenster schaut, will nicht lange auf Erden bleiben, er „sieht sich den Weg zurück an“. Eine vorsichtige Helferin paßt darum genau auf und versucht, den Kopf des Kindes dem Inneren des Raumes zuzuwenden. Ein Mädchen darf ruhig nach draußen schauen, es wird ohnehin später in eine andere Familie ziehen. Es wird sogar von einer Hebamme, selbst Mutter von drei Knaben und drei Mädchen, behauptet, alle Mädchen kämen mit dem Gesicht zur Erde gewandt auf die Welt, die Knaben lägen hingegen auf dem Rücken. Doch wird diese Ansicht von anderen nicht bestätigt.

e) Ausbleiben der Nachgeburt. Auch nach normalen Geburten kann es vorkommen, daß sich die Placenta nicht löst. Das bereitet viele Sorgen und verursacht mehr Todesfälle als der manuelle Eingriff. Der Volksglaube hat manche Mittel dagegen erdacht und wendet sie immer wieder, trotz erwiesener Erfolglosigkeit, an. Zum Teil decken sie sich mit den geburtsfördernden Medizinen. Hier seien nur die spezifischen und häufigsten erwähnt.

Frauen sammeln möglichst heimlich (andernfalls bleibt der gewünschte Erfolg aus) bei sieben Familien Mehl. Obwohl die Sorte nicht vorgeschrieben ist, wird meistens Weizenmehl gestiftet. Bei einer Nachbarsfamilie schütten sie es in Wasser. Diese Suppe wird von einer beliebigen Person auf das Dach der Küche getragen und durch das Dachfenster ⁴⁵ geschüttet. Jemand anderer fängt sie unten auf und gibt der Wöchnerin davon zu trinken. Dies ist die beliebteste Medizin, und die Leute rühmen mit Beredsamkeit ihre Wirkung. „Eine Familie allein kann sich nicht helfen, tun sich aber sieben zusammen, werden sie Erfolg haben“, so ist die Volksmeinung. Ganz ähnliche Gedanken liegen zu Grunde, wenn ein Tee aus sieben geliehenen Schlössern bereitet wird.

Zuweilen wird auch Wasser gereicht, in dem zuvor ein kleines Eisenstück gelegen hatte, das ein Schlosser aus einer Axt oder Picke stanzte, um in dem Loch den Stil zu befestigen. Beliebt ist auch ein Absud vom Stroh des Hundelagers ⁴⁶. Die Hälfte der Gesamtmenge wird zu Asche verbrannt, die andere Hälfte roh in das Wasser gegeben. Als Tee soll auch der Abfall von getrockneten Gerstenhalmen und Granen wirken ⁴⁷, ebenso beste chinesische Schreibtusche in Wasser soll „das Blut nicht hochkommen lassen“. Nach Einnahme muß der Unterleib der jungen Mutter mit Hilfe eines naßwarmen Tuches massiert werden. In anderen Fällen wird das schwarze Mehl von drei brandigen Weizenähren in heißem Wasser gereicht. Dabei ist genau auf die Zahl der Ähren zu achten. Zu viele könnten neben der Placenta auch die Gebärmutter abtreiben. Die Asche von den Ruten einer alten Getreideworfel hat als Tee die Kraft, die Placenta zu entfernen, so wie früher mit dem Instrument die unreinen Bestandteile vom reinen Getreide geschieden wurden. Das gleiche gilt von den Pflöckchen der Dreschwalze, an denen das Zugseil befestigt wurde. Endlich müssen auch Abführmittel zur Lösung der Nachgeburt dienen. In Frage kommen Knabenkrautarten, Rizinussamen, Kroton-

⁴⁵ Die allermeisten Küchen haben keinen Kamin zum Entweichen des Rauches. Selbst wo ein Abzugsloch in der Mauer angelegt ist, entweicht noch viel Rauch durch das offene Heizloch in die Küche. Das ganze Gebälk ist rauchgeschwärzt und mit einer Schicht Ruß und Staub belegt (cf. oben unter den Abtreibungsmedizinen!). Eine Luke, etwa 30 × 40 cm, einfach offen gelassen, in dem fast flachen, lehmgedeckten Dach der Küche, meist in der Mitte, gewährt dem Rauch einen Weg ins Freie. Zum Schutze gegen Regen ist es mit einem schief gestellten „Schirm“ (aus Brettern und Erde darüber) versehen. Für die Magie hat dieser „Kamin“ mehrfache Bedeutung.

⁴⁶ Das Stroh vom Hundelager, zur Hälfte verbrannt, zur Hälfte roh verwendet, diese Bedingung hat geomantische Bedeutung (*yin-yang*).

⁴⁷ Kurz vor der Reife der tibetischen Gerste pflücken die Bauern auf den Feldern Ähren mit etwa handbreiten Halmstücken ab. Sie kochen sie gebündelt, reiben die Ähren aus und mahlen vom halbtrockneten, weichen Korn auf der Handmühle einen Brei, den sie mit Knoblauch vermischt essen. Den Abfall bewahren sie als Medizin.

samen und Moschus. (Letzteres können sich aber die meisten Leute nicht leisten.) Mit Rizinussamen bereitet man auch ein äußerlich wirkendes Mittel, zerstampft sieben Stück, vermischt das Mehl mit Speichel und klebt diese „Salbe“ mitten unter die Fußsohlen der jungen Mutter. Nach Loslösung der Nachgeburt muß man die Salbe sofort entfernen, weil sonst die Gebärmutter vorfällt. Ein ähnliches Zugmittel bereitet man aus Krotonsamen und streicht es auf den Unterleib.

Auch die Nachgeburt einer Kuh oder einer Pferdestute wird gebraucht. Im Schöpflöffel geröstet, zu Pulver gerieben, bewahrt man sie auf, um sie im Bedarfsfalle in kochendem Wasser zu reichen.

Eine beliebte Medizin, die auch das chinesische, medizinische Standardwerk erwähnt, besteht darin, daß man die Haare der Gebärenden an den Schläfen löst und sie seitwärts in den Mund führt. Die Frau muß kräftig darauf beißen; Speichel, der in dieser Zeit abgesondert wird, soll verschluckt, die Nachgeburt lösen.

In einem irdenen Topfe wird ungelöschter Kalk mit kochendem Wasser übergossen. Während die Dämpfe aufsteigen, setzt sich die Gebärende darauf. Ähnliche Kraft schreibt man dem schwelenden Rindermist zu.

Radikal soll einrippiger Knoblauch wirken, wenn er geteilt wird⁴⁸. Mit einer Nadel werden an beliebigen Stellen sieben Löcher gestochen. Hat das Neugeborene männliches Geschlecht, so bindet man die halbe Rippe auf die Mitte der linken Fußsole der Mutter. Sobald die Nachgeburt kommt, ist die Binde zu entfernen. Die Behandlung soll noch einen Tag nach der Entbindung helfen.

Bei Wehenschwächen energieloser Frauen oder bei Ausbleiben der Placenta soll die Frau „in die Flasche blasen“. Wichtig ist, daß diese Flasche nur eine einzige kleine Öffnung hat, an die die Lippen gepreßt werden. Obwohl damit anschließender Gebärmuttervorfall verbunden sein soll, wird der Erfolg doch gerühmt. Die müde, willenlose Frau wird durch das anstrengende Blasen unbewußt zur Aktivität gebracht.

Der manuelle Eingriff ist selten. Die Rückbildung der Gebärmutter vollzieht sich gewöhnlich sehr rasch, innerhalb weniger Stunden. Die Cervix nimmt sehr schnell die ursprüngliche Enge wieder an. Da man zum manuellen Eingriff erst ziemlich spät seine Zuflucht nimmt, ist auch die gewiegte Hebamme, die ein Kind noch sehr geschickt herauszubringen weiß, nicht mehr in der Lage, die Placenta zu holen.

f) Mittel gegen Ohnmacht. Ist die Mutter in Lebensgefahr, ist man bereit, das Kind zu opfern. Es kommt z. B. vor, daß die Hebamme bei zu großer Beckenenge das lebende Kind zerstückelt herausholt. Der Ruf der Mutter, damit der Ruf der Familie, steht über dem Recht des Ungeborenen. Tritt bei der Geburt eine ernste Störung von Seiten der Mutter ein, so

⁴⁸ Die Leute haben ihre Art, den Knoblauch nur einrippig wachsen zu lassen: man schält entweder vor dem Pflanzen die äußere Hülle des Knollens ab, oder man schneidet den Stengel, nachdem er aus der Erde hervorgekommen ist, unmittelbar über dem Knollen ab. Beim Weiterwachsen wird der Knollen einrippig.

kümmert man sich nicht weiter um das Kind. Es liegt unbewacht auf dem überheizten Ofenbett und zieht sich nicht selten schwerste Brandwunden zu. Gefürchtet sind die häufigen Ohnmachten nach der Geburt. Versuche, mit Tee vorzubeugen, bleiben oft ohne Erfolg. Meist herrscht keine große Gefahr; die anwesenden Frauen lassen sich aber durch die todesähnliche Bewußtlosigkeit erschrecken und haben dagegen allerlei Mittel ersonnen. Am gebräuchlichsten ist Männerurin. Es ist dabei völlig gleichgültig, wer der Spender ist, auch kümmert man sich nicht um seinen Gesundheitszustand. Weniger kraftvoll wirkt Knabenurin. Frauenurin ist nach chinesischer Auffassung giftig und darf daher nicht gereicht werden. Die Flüssigkeit sollte vom Spender her noch warm sein, sie künstlich zu erwärmen ist nicht erlaubt. Zucker wird zuweilen beigegeben, meist aber nimmt die Frau ihn ohne jede Zugabe; 150 ccm sollen ausreichen. Doch versagt das Mittel bei schwersten Fällen.

Nicht selten nimmt die Leidende auch einen Eßnapf (300 ccm) voll Rinderspeichel, eventuell mit Zucker. Zur Förderung der Absonderung wird den Tieren eine angewärmte Blutrute in das Maul gebunden, dann fließt der Saft förmlich heraus.

Violett blühende Malven liefern in ihren Blütenblättern (gemischt mit Schreibtusche) einen Heiltee gegen Ohnmacht. Er hat zugleich blutstillende Wirkung. Die trockenen Blätter der Winterastern helfen auch; sie werden aber nur bei langdauernder, immer wiederkehrender Ohnmacht gebraucht, wie sie das Ausbleiben der Nachgeburt mit sich bringt. Gegen Ohnmacht anzeigenden Schwindel helfen zu Asche verbrannte in Wasser gekochte Scheitelhaare.

Neben dem Ausbleiben der Placenta und Ohnmacht sind noch die starken anhaltenden Blutungen gefürchtet. Wenn das Drücken der Placenta gegen die Scheide erfolglos bleibt, nimmt man Tusche (die allerdings nicht ohne böse Nebenwirkungen hilft) oder drei in Wasser gekochte Seidenraupenkokons. Alle anderen Arzneien verbürgen keine Heilung. Die Gefahr einer Verblutung ist aber selten.

Das unsterile Arbeiten während der Geburt führt — wie zu erwarten — nicht selten zum Wochenbettfieber. Gegen diese Krankheit haben die Leute fast keine Gegenmaßnahme. In der Regel durchschauen sie auch gar nicht die Ursache und verwenden Mittel, wie Schwitzkuren, die zur Natur der Krankheit keine ursächliche Beziehung haben. Die natürliche Widerstandskraft wird aber zumeist Herr über das Fieber.

Die Erfüllung der Muttersendung verlangt außer einer Fülle von Leiden bisweilen auch die Hingabe ihres Lebens. Ist man bereit, zur Rettung der Mutter alles aufzubieten, auch das Kind zu opfern, nach ihrem Tode ist die Einstellung vollständig verändert. Die Behandlung und Beurteilung der toten Wöchnerin (cf. 1. Teil pp. 352 ff.) widerstreitet dem Sinn ihres Lebensopfers und verletzt jedes natürliche Empfinden. Das Verständnis für diese Tragik verlangt den Einbau in die gesamte religiöse Auffassung von der Frau.

- 1 先打四十九
問娘何月有
除去母產日
再加一十九
單為男雙為女
- 2 換了胎
- 3 奶柄
- 4 十月懷胎
娘懷允一十月
娘懷允二個月
娘懷允三個月
娘懷允四個月
娘懷允五個月
娘懷允六個月
娘懷允七個月
娘懷允八個月
娘懷允九個月
娘懷允十個月
- 5 閻王爺
- 6 天命歸胡
- 7 當前薑
川芎母兒
白菟芍絲
枳荊穀芥
厚焦朴艾
災甘草
- 8 小襟
- 9 天不生無祿的人地不生無根的草
- 10 人不養人嚇死人

- 11 正魂正魄不哄人的鬼快落胎
不乾不淨的出去
- 12 催撮
- 13 送子娘娘快快送催生娘娘快快
催正魂正魄快落胎快落巢養人
養性緊些生下長命百歲快落巢
- 14 太極圖
- 15 一陰一陽家敗人亡

- a 1 害口
- a 2 先開花後結子
- a 3 有用的三個
無用的四個
- a 4 三才
- a 5 五鬼投胎
- a 6 斷路
- a 7 陰陽
- a 8 疳病
- a 9 乾
- a 10 停喪帶
- a 11 喜喪

Geschichte der Bahinda des alten Kyamtwara-Reiches am Victoria-Nyanza-See

Von OTTO MORS

Inhalt:

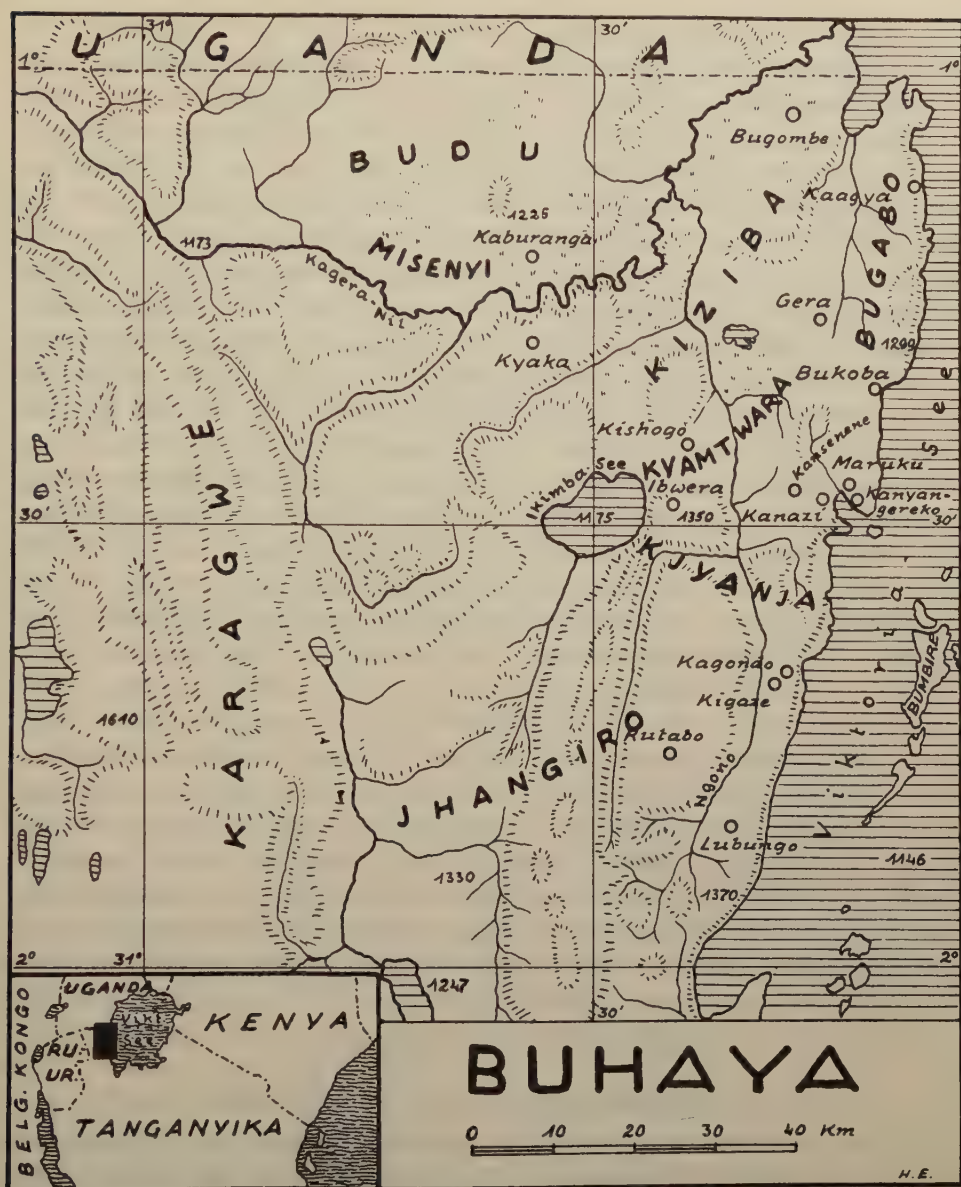
1. Die Vorgänger der Bahinda
2. Eindringen der Hamiten (ca. 1590-1610)
3. Kalemara I. (ca. 1610-1650)
4. Kalemara II. (ca. 1650-1680)
5. Rukambya Kihume (ca. 1680-1685)
6. Rugomora I. (ca. 1685-1700)
7. Kahigi I. Nyamirongo (ca. 1700-1720)
8. Nkwenge (ca. 1720-1730)
9. Rugomora II. (ca. 1730-1740)
10. Bwogi I. (ca. 1740-1760)
11. Kalemara III. (ca. 1760-1780)
12. Kinyonyi Kamuli (ca. 1780-1820)
13. Rugomora III. (1840-1879)
14. Kahigi II. (1879-1916)
15. Kalemara IV. (ca. 1916-1942)
16. Seine beiden Nachfolger
17. Stammbaum der Bahinda-Könige

1. Die Vorgänger der Bahinda

Kyamtwara bildet heute nur einen kleinen Teil von Buhaya. In diesem Gebiete liegt die Hauptstadt Bukoba. Die Herrscher sind keine Bahinda¹, sondern Bankango. Das alte Kyamtwara der Bahinda umfaßte neben dem heutigen noch die Teile: Kiyanja, Maruku und Bugabo. Bahinda gibt es heute nur noch in Maruku-Kyangereko und in Kiyanja. Die Spaltung der Bahinda in diese beiden Teile geschah erst in neuerer Zeit.

Das alte Kyamtwara wird genannt: *Kyamtwara kya Kashare na Rushembo*. Dieser Name deutet auf die Vorgänger der Bahinda hin. E. K. P. KAMARA erzählt in „Rumuli“, gemäß der allgemeinen Überlieferung

¹ Die Bahinda sind Nachkommen des Hamitenfürsten Ruhinda.



folgendes²: Die Namen der Basita-Herrscher sind: Rushembo Orukama-Mukeza-Njulumo-Mabara-Bugondo-Nyankondo-Nyango-Kashare. Rushembo, der Kyamtwara seinen Namen gegeben hat, war bei seinem gewaltsamen Tode durch König Kalemara entwagu ya Magango nur Gegenkönig. Er war aus der Batundu Sippe von Karagwe. Der Regent Nyarubamba Kajumiro hatte ihn auf Anraten der Zauberer von Karagwe kommen lassen. Rushembos Vorfahren werden wie folgt angegeben: Rushembo Orukama-Nyambabi-Rutakamba-Bisigiro-Rushembo.

² Als Sekretär des Häuptlings von Kiyanja sammelte er die mündliche Überlieferung der Alten zur Abfassung einer kurzen Stammesgeschichte. — Rumuli (Fackel) ist eine katholische Monatsschrift.

Kashare hatte einen Bruder mit Namen Mutore. Manche behaupten, daß er noch einen anderen Bruder gehabt habe, der Kashwi hieß. Doch aller Wahrscheinlichkeit nach war Kashwi nur *katikiro*, d. h. Ministerpräsident. Kashare und Mutore waren bis in das hohe Alter kinderlos. Als Mutore ein Mädchen geheiratet hatte, gebar es ihm eine Tochter. Da man allgemein die Geburt eines Kronprinzen erwartet hatte, meldeten die Hebammen einen Sohn an. Das Kind wurde später Kabibi genannt. Nur Mutore erfuhr später von dem wahren Geschlechte seines Kindes. König Kashare nahm das Kind, das allgemein als Knabe angesehen wurde, in seinen Palast auf. Der Kronprinz benahm sich aber vielfach übermütig und tötete die Ziegen der Untertanen in frecher Weise. Als König Kashare einmal das Land bereiste und Kashwi in der Residenz zurückließ, beschwerten sich die Leute über die Frechheit des Thronfolgers. Kashwi versprach Abhilfe gegen die Ungezogenheiten desselben. Als der König Kashare zurückkam und nach Neuigkeiten fragte, sagte ihm Kashwi, daß der Thronfolger sich zuviel bei den Frauen Kashares aufgehalten habe; er hätte vielleicht Ehebruch begangen. Kashare befahl, den Thronfolger sofort bei Mutore abzuholen und zu ihm zu bringen; er wolle ihn töten. Kashwi tat wie befohlen war. Mutore aber bat Kashwi, in seiner Hütte zu bleiben und zu warten. Er selber ging mit dem Thronfolger zu König Kashare. Dort angekommen sagte er zu Kashare: „Bevor du den Thronfolger tötest, möchte ich dir etwas sagen; komm einmal mit.“ Sie gingen hinter die königliche Hütte, in den abgeschlossenen Raum, der der körperlichen Erleichterung dient. Dort angekommen, sagte Mutore zum Kronprinzen: „Zieh deine Kleider aus!“ Und siehe da, ein Mädchen stand vor ihnen. König Kashare dankte Mutore, daß er bisher das wahre Geschlecht des Kindes geheim gehalten habe; denn da die Untertanen glaubten, einen echten Thronfolger zu haben, konnten sie nicht auf den Gedanken kommen, den kinderlosen alten König zu töten. Hierauf gab Kashare seinem Bruder die königliche Lanze und sagte: „Geh und töte Kashwi!“ So geschah es. Kabibi aber, wie das Kind nun genannt wurde, erhielt von Kashare eine eigene Residenz.

2. Eindringen der Hamiten (ca. 1590-1610)

König Kashare beauftragte Kabibi, die Einfälle der Bahinda von Karagwe abzuwehren. Ruhinda wurde zurückgeschlagen. Da ging der Sohn Kashwis, um den Tod seines Vaters an Kabibi zu rächen, nach Karagwe und sagte Ruhinda, daß Kabibi eine Frau sei. Ruhinda beauftragte darauf seinen Sohn Nyarubamba, mit List Kabibi und König Kashare zu gewinnen. Nun hatte König Kashare gehört, daß es in Karagwe gutes Bier gebe, nicht nur Bananensaft, sondern mit Hirse vergorenes Bier. Darum sandte er seinen *katikiro* mit Namen Kahinda Bukoba nach Karagwe. Dieser zog mit einigen Leuten aus, und sie kehrten mit einem guten Vorrat von Bier heim. Unterwegs trafen sie einen scheinbar heimatlosen³ Muhima mit einigen Kühen;

³ Die Bahima (Einzahl: Muhima) gehören zum Hamitenstamm. Sie bilden mit den Bahinda (Herrscherklasse) die Adeligen im Gegensatz zu den Bantu (Bairu = Leibeigene). Ihre Hauptbeschäftigung war die Viehzucht. Sie ernährten sich meist von Milch und Fleisch, und von Hackfrüchten der Leibeigenen.

Kahinda Bukoba stellte ihn als Hirten für seine Herden an. König Kashare trank soviel Bier, daß er wie tot zu Boden sank. Die Hofleute klagten Kahinda Bukoba des Königsmordes an und töteten ihn. Als nun Kashare von seiner Betrunkenheit erwachte und den Tod seines *katikiro* vernahm, wurde er sehr unwillig. Der Tote allein kannte das Geheimnis des Bierbrauens. Da meldete man ihm, daß im Hause des toten *katikiro* ein Muhima sei, der auch das Geheimnis der Herstellung von Bier kenne. König Kashare ließ den Fremden sofort an den Hof kommen, wo er nun Bier für den König bereiten mußte. Der Muhima, der Hofbraumeister geworden war, war kein anderer als Nyarubamba, Sohn Ruhindas. Nyarubamba machte nun öfter Besuche bei Kabibi. Als sie schwanger geworden war, entfloh Nyarubamba. Die Hofleute meldeten Kashare den Fehltritt Kabibis und verlangten, daß sie der Sitte des Landes gemäß getötet werde. König Kashare ging jedoch nicht darauf ein. Bald darauf — Kabibi war gerade bei einer Jagdveranstaltung und wurde vom Regen überrascht — fühlte sie die Geburtswehen; sie gebar einen Sohn; er wurde Kikuba (der unter Blitz Geborene) genannt. Weil das Regenwasser die Nachgeburt fortgeschwemmt hatte, wurde Kabibi selbst nunmehr Nyamigera genannt. Eine andere Leseart besagt, daß das Kind Nyamigera geheißen wurde und erst dessen Sohn den Namen Kikuba erhalten habe.

Nyarubamba Bwogi

Als sich die Aufregung um Kabibi wieder gelegt hatte, kehrte Nyarubamba, auf Kabibis geheimes Betreiben hin, wieder nach Kyamtwara zurück. Er wohnte in Kajumiro und nannte sich nun Bwogi. Deshalb hieß er Bwogi Kajumiro. König Kashare aber herrschte immer noch, zusammen mit Kabibi. Als Kabibis und Nyarubambas Sohn Kikuba zum Jüngling herangewachsen war, forderten die Untertanen Kashares den Prinzen auf, König Kashare zu töten. Das tat er und übernahm die Nachfolge.

3. Kalempera I. (ca. 1610-1650)

Kikuba führte als König den Namen Kalempera I. Er regierte unter Vormundschaft seines Vaters. Sein Bruder hieß Kayango, der später das Königreich Ihangiro an sich brachte.

Die Nachkommen Kalemeras bilden heute die Bahinda Dynastie von Kijanja und Maruku (Bukara). Kijanja hat einen Flächeninhalt von 770 Quadratmeilen und über 80 000 Einwohner. Es ist ein Teil des alten *Kyamtwara kya Kashare* mit dem Beinamen *Mate ga Rulinga* (ein Freiheitsheld). *Kijanja* bedeutet, daß dort viel Wasser ist: der Ikimba-See, der Ngono-Fluß und der herrliche Bugonzi-Wasserfall. Die Einwohner von Kijanja werden als Bahamba bezeichnet; sie sind aber wahre Bahaya. Die Königstrommel hieß *muhyo*.

König Kalempera I. soll noch einen Halbbruder, Nyamigera, gehabt haben, dessen Mutter eine der Frauen Ruhindas von Karagwe war. Nyamigera konnte nicht König in Kyamtwara werden, weil er zu den Bahinda von Karagwe gerechnet wurde. Er war ein *bisisi*, d. h. das erste Kind einer Frau

in zweiter Ehe, das noch dem Manne der ersten Ehe gehört. Nach Ansicht der Bahaya wurde das Kind schon in erster Ehe gezeugt, lag vielleicht schon Jahre lang im Rücken der Mutter und wurde vom zweiten Manne nur zum Vorschein gebracht. Seit der Zeit Kalemeras I. gibt es *bisisi* in Kyamtwara.

Kalemera I. wurde in allen wichtigen Fragen von seiner Mutter Kabibi beraten. Sie stand in großem Ansehen bei den Untertanen. Nach dem Tode König Kashares nahm sie ihren Sohn gegen Angriffe in Schutz.

Kalemera I. gewährte mehreren Babito-Prinzen ⁴ von Kiziba Zuflucht; es waren Mwenge, Batabaire und Kabanda, Söhne des Königs Wanumi. Er siedelte diese Rebellen in Yombwe an; dieser Teil des Landes wird heute noch als *Busharankoro obwa Kabanda aka Wanumi* bezeichnet. Mit Hilfe von Kriegern Kalemeras griffen die Babito-Prinzen ihren Bruder Kamwenge Matwi von Kiziba an. Es kam zum Kampfe im Felde Rutongo. Die Rebellen wurden geschlagen. Auch als sie vom Kibumbiro aus in Kiziba eindringen, wurden sie abermals zurückgeschlagen. Da faßte Prinz Kabanda den Plan, ihren Neffen Ibanga, den einzigen Sohn König Matwis in Muhogo (wo er die Grenze seines Landes verteidigte), zu überfallen. Während der Nacht drangen sie in das Dorf ein und töteten den Kronprinzen. Alsdann zogen sie sich wieder nach Yombwe zurück.

Kalemera I. wurde nicht sehr alt. Im besten Mannesalter wurde er, zur Strafe für die Tötung König Kashares, krank. Sein Sohn folgte ihm auf dem Throne Kashares.

4. Kalemera II. (ca. 1650-1680)

Kalemera II. schlug seine Residenz in Magango auf. Er schien wie von den Furien Kashares getrieben zu sein. Innerhalb und außerhalb seines Reiches zeigte er sich als grausamer Despot. Man nannte ihn deshalb *Kalemera entwagu ya Magango*. Hunderte seiner Untertanen ließ er als Opfer zur Versöhnung mit dem Geiste Kashares töten. Nicht einmal seine eigenen Kinder schonte er. Alle kamen um, bis auf einen Sohn, dem er die Augen hatte ausstechen lassen. Man nannte ihn deswegen *Kihume*, den Blinden.

Kalemera II. bekriegte alle seine Nachbarn. Seine Raubzüge brachten ihn nach Kiziba, Ihangiro und Karagwe. König Magembe Kitonkire von Kiziba kam in große Not und rief seinen Sohn Kashumba zu Hilfe, der dann im Kampfe für die Heimat fiel. Hierauf verwüstete Kalemera II. ganz Kiziba und verbrannte sogar die königliche Residenz. König Magembe erinnerte sich nun seines Sohnes Nyakashoke, der früher bei ihm verleumdet worden war und im Exil lebte. Der Prinz vergaß das ihm angetane Unrecht und griff in den Kampf ein. Mit Hilfstruppen von Kitara und den Baziba fiel er in Bugabo, das damals Kalemera II. gehörte, ein. Von Bugabo zog er alsdann nach Kiziba. Die Baziba fanden wieder Mut und vertrieben Kalemera II. Auf der

⁴ Die Babito-Dynastie von Kiziba (Buhaya) gehört zur großen Hamiten-Familie. Im Range sind die Babito den Bahinda gleich. Auch in Uganda gibt es Babito-Dynastien (Bunyoro und Toro).

Flucht mußte er sich in einer Hütte in einem großen Bierbottich verstecken, um nicht gefangen genommen zu werden. Mit dem Hausherrn schloß er Blutsbruderschaft und versprach ihm reiche Belohnung für sicheres Geleite zurück in sein Reich. Die Flucht gelang glücklich, und Kaibare erhielt von Kalemera II. viele Frauen, Kühe und das Dorf Yombwe.

Nach der ersten Niederlage hatte König Magembe von Kiziba dem Sieger Kalemera II. seine Tochter Ntwiga als Frau gegeben. Diese gebar einen Sohn Kimuli. Die Nebenfrauen des Königs vergifteten das Kind, indem sie ihm Milch mit Geschabtem des Bambusrohres gaben. Dies zerschnitt den Magen des Prinzen, der dann an Blutbrechen starb. Seit dieser Zeit wird bei den Bahamba die Lungenschwindsucht „Krankheit Kimulis“ genannt und Kimulis Geist dagegen angerufen. Der Kulddiener Kimulis wohnt heute noch in Bituntu.

5. Rukambya Kihume (ca. 1680-1685)

Auf Kalemera II. folgte Kihume, sein blinder Sohn, dem man den Namen Rukambya gab. Die Regierungsgeschäfte wurden vom *katikiro* Kayango und den Regenten Rushembo und Kibegero geführt. Die Königstrommel wurde *muhiganzigu* (suchet Streit) genannt. Kayango nannte seine Regierungstrommel *kabantango*. Zu Lebzeiten seines Vaters hatte man Rukambya Kihume mit List dazu gebracht, ein Mädchen zu heiraten, die einen Sohn Mahe gebar. Aus Furcht für das Leben des Prinzen entfloß die Mutter mit dem Kinde aus der Residenz des grausamen Kalemera II. Zuerst wandte sie sich nach Buzinja im Süden, und später ging sie nach Buganda im Norden. Der Prinz lernte die Schmiedekunst und die Herstellung des Rindenstoffes; er übte sich auch in der Baukunst. Nach dem Tode seiner Mutter traf er Händler aus Bugabo, die ihn baten, in die Heimat zurückzukehren, da dort das Land durch die Bürgerkriege der Regenten verwüstet sei und durch Hungersnot stark leide. Nachdem er den großen Geist *Mugasha* auf der Sese-Insel um Rat gefragt hatte, begab er sich in seine Heimat zurück. Dank seiner reichen Kenntnisse brachte er bald Ordnung und Wohlstand in sein Reich. Zum Dank dafür erhielt er von seinen Untertanen den Namen Rugomora.

6. Rugomora I. (ca. 1685-1700)

Was König Rugomora I. im Auslande gelernt hatte, verwertete er für seine Untertanen. Er lehrte sie Kleider machen aus Rindenstoff und Palmbastfasern, wie es die Baziba taten. Den Männern brachte er die Kriegskunst bei, wie er sie bei fremden Stämmen gesehen hatte. Als König Ntare von Ihangiro ihn angriff, zog Rugomora I. mit seinen Kriegern aus und besiegte die Feinde. König Ntare selbst fiel in der Schlacht. Mit reicher Beute an Frauen und Kühen kehrte Rugomora I. heim.

Prinz Kashumba von Kiziba mußte wegen einer Verleumdung vor König Mwigara fliehen; Rugomora I. gewährte ihm Zuflucht. Zusammen zogen sie gegen König Mwigara und besiegten ihn. Die um Rat gefragten Zauberer Kizibas sagten dem Könige, daß Rettung nur dann möglich wäre,

wenn man aus Kyamtwara ein Schaf holte. König Mwigara verkleidete sich als armen Reisenden und ging mit einem Knaben als Träger der Bierflasche ins Land seines Feindes. Er ließ sich als Abgesandten des Königs von Kiziba bei Rugomora I. anmelden. Letzterer befahl, dem Fremden ein Schaf zu geben und Essen vorzusetzen. In der Nacht, ohne das Essen angerührt zu haben, kehrte König Mwigara mit dem Schaf nach Kiziba zurück. Als Rugomora I. vom Verschwinden des Gastes hörte, vermutete er sofort, daß König Mwigara selbst es gewesen war. Um jedem Zauber seines Feindes zuvorzukommen, setzte er für den folgenden Tag eine Strafexpedition nach Kiziba an. Prinz Kashumba aber ging damals, ohne Rücksicht auf das ihm früher angetane Unrecht, in der Nacht nach Kiziba, um König Mwigara zu warnen; dann aber kehrte er sofort wieder nach Kyamtwara zurück. König Mwigara konnte so seine Krieger zeitig sammeln, und als es zum Kampfe kam, wurde Rugomora I. besiegt.

7. Kahigi I. Nyamirongo (ca. 1700-1720)

Auf Rugomora I. folgte sein Sohn Kasita unter dem Namen Kahigi I. Seine Residenz schlug Kahigi in Ibwera auf. Zu Beginn seiner Regierungszeit kamen zwei Hamiten vom Süden, Mutashaba und Karamagi. Mit ihnen kam ihre Schwester Matiti. Kahigi fand Gefallen an ihr und heiratete sie. Den beiden Großhirten gab er Wohnungsrecht: Karamagi in Bugabo und Mutashaba im heutigen Kyamtwara (Buhembe und Itahwa). Die Bewohner von Bugabo, die Bahendangabo, litten sehr unter den Einfällen der Baziba unter König Muzinga. Oft schon hatten sie König Kahigi um Hilfe gebeten, doch dieser bemühte sich nicht um sie. Da baten sie Karamagi, ihnen zu helfen. Mit einem Zauberer ging er an die Grenze Kizibas, um Muzinga durch Zauberspruch zu binden. Die Bahendangabo wurden alsdann in Ruhe gelassen und vertrauten sich Karamagi an. Auch Mutashaba konnte seinen Einfluß erweitern. Mit seinem Freunde Kahweza verleumdete er bei König Kahigi den Unterhauptling Kiro von Katoma. Dieser wurde daraufhin seines Amtes entsetzt, und Mutashaba wurde Führer der Bahyoza. Seine Amtstrommel hieß *nkuru ibili*.

König Kahigi zog gegen Ihangiro ins Feld. Er eroberte die königliche Residenz, wobei er sogar die Mutter Muramiras von Ihangiro tötete. Kahigi fühlte sich Herr in Ihangiro. Doch Muramira sammelte seine Leute und vertrieb Kahigi. Als Vergeltungsmaßnahme wurde auch Kahigis Residenz in Ihangiro verbrannt, wobei seine Mutter den Tod fand. Kahigi kehrte nach Kyamtwara zurück, wo er bald darauf starb.

8. Nkwenge (ca. 1720-1730)

Nkwenge baute seine Residenz in Rwanshoni. Er unterhielt Freundschaft mit König Magembe Kagaruki von Kiziba, dem er seine Tochter zur Frau anbot. Um die Prinzessin zu empfangen, sandte Magembe einen großen Festzug von Männern, Frauen und Geschenken (Kühe), wie es in Kiziba

Sitte war. König Nkwenge aber ließ alle Baziba bis auf vier töten und nahm die Kühe weg. Zornentbrannt brach König Magembe von Kiziba sofort zu einem Rachezug auf. Er plünderte das Gebiet von Katoma und kehrte mit reicher Beute an Frauen und Kühen nach Kiziba zurück. Wegen seiner Grausamkeit gegenüber Kyamtwara erhielt er den Namen Ikonomanzi. Unabhängig von Magembe zog sogar die Königinmutter Nyakaihura mit ihren Leibeigenen selbständig gegen König Nkwenge und verwüstete Bugabo; die Baziba gaben ihr daher den Zunamen *Mushenya gutemba nkokoromi* (das Huhn übertrifft den Hahn). Die beiden Könige wollten keinen Frieden schließen. Magembe wiederholte seine Einfälle in Kyamtwara; schließlich gelang es ihm, bis zur königlichen Residenz vorzudringen. Er bemerkte, wie König Nkwenge in einer Höhle Zuflucht suchte. Magembe folgte ihm dorthin und tötete ihn mit einem Pfeile. Alsdann suchte er überall nach der Königstrommel *muhi-ganzigu*, um sie dann als Zeichen des Sieges mit sich nach Kiziba zu nehmen. Doch konnte er sie nicht finden.

Seit jener Zeit war es beiden Königen verboten, sich gegenseitig zu sehen. Erst mit der Ankunft der Europäer hörte dieses Verbot für den König der Baziba und den der Bahamba auf.

9. Rugomora II. (ca. 1730-1740)

Auf König Nkwenge folgte sein jugendlicher Sohn Karumuna, der als König den Namen Rugomora II. trug. Seine Residenz schlug er in Bibanja auf. Er starb früh.

10. Bwogi I. (ca. 1740-1760)

Darauf wurde Kamuhanda, ein Bruder König Nkwenges, der Onkel und bisherige Vormund des jugendlichen Rugomora II., von dem Großhirten Buyenje aus der Sippe der Bankango auf den Thron erhoben. Als König führte er den Namen Bwogi. Katikiro Kayango war nach Bunyoro gegangen, um durch Zauberspruch die Thronstreitigkeiten entscheiden zu lassen. König Nkwenge hatte bei seinem Tode eine seiner Frauen schwanger zurückgelassen. Dies Kind mit Namen Mwiru wuchs heran und erhob Anspruch auf den Thron seines Vaters. Mwiru rief die Baganda und Baziba zu Hilfe. König Bwogi (Birere) wurde besiegt und sogar getötet. Die Baziba bemächtigten sich der Königstrommel *muhi-ganzigu* und nahmen sie mit nach Kiziba.

11. Kalemera III. (ca. 1760-1780)

Die Baganda und Baziba setzten Mwiru als König von Kyamtwara ein. Er baute seine Residenz in Kigaze. Da er keine Königstrommel hatte, übte er seine Macht an der Königslanze *mukamami-twalire* (der König regiert) aus. König Rutajwaha von Kiziba verlangte von Kalemera III. vierhundert Kühe als Lösegeld für die Königstrommel. Kalemera III. schickte ihm den verlangten Preis. Rutajwaha war aber nicht zufrieden, die Tiere seien nicht gut genug. Er verlangte bessere Kühe, behielt aber auch die zuerst geschickten.

Dieser Vorgang wiederholte sich noch einmal. Selbst als Kalemera III. zum dritten Male die allerbesten Kühe sandte, weigerte sich Rutajwaha, die Königstrommel herauszugeben. Er entschuldigte sich damit, daß sie unauffindbar sei. Kalemera III. wagte nicht zu widersprechen.

Kalemera III. stieß auf viel Haß und Widerspruch bei seinen Verwandten, den Bahinda-Prinzen; sie machten ihn verantwortlich für den Tod König Bwogis. Mancher Gegner und Ankläger mußte aber seine Kühnheit mit dem Tode büßen.

Eine der Frauen Kalemeras III. war Munkango Kwezi, die Mutter Kajurungas. Als Kalemera III. starb, war das Kind noch nicht geboren und wurde dennoch zum Nachfolger bestimmt. Sein anderer Sohn Kinyonyi war mißgestaltet; zwei andere Prinzen hießen Munyaitoju und Bishanga.

12. Kinyonyi Kamuli (ca. 1780-1820)

Auf Kalemera III. folgte sein ältester Sohn Kinyonyi. Seiner Jugend wegen lehnten ihn die Großhirten und Unterhäuptlinge der Bakango-Sippe ab. Rushuma von Kabare nahm seine Schwester Kwezi aus der Residenz der Bahinda, um ihr Kind Kajurunga sicherzustellen. Er, wie auch sein Verwandter in Bugabo machten sich unabhängig. König Kinyonyi duldete dies nicht und zog Rushuma zur Verantwortung. Die Bankango aber erhoben sich gegen die Bahinda. Kinyonyi konnte sie nicht zur Botmäßigkeit ihm gegenüber bringen. Da bot sich Tabaro von Kitwe an, den Rebellen Rushuma zu beseitigen. König Kinyonyi stimmte zu. Rushuma wurde von Tabaro in Kabare umgebracht. Nun erhob sich Kitekere, Rushumas Sohn, um seinen Vater zu rächen. Er kämpfte, bis König Kinyonyi schließlich nach Kiziba fliehen mußte.

König Burungu von Kiziba nahm König Kinyonyi auf und ließ ihn im Dorfe Kashenye (Mazinga) wohnen. Einige Monate später kam Kitekere bei Nacht dorthin, um König Kinyonyi zu töten; der aber konnte noch fliehen. Er ließ sich jenseits des Kagera-Nils in Kitara-Missenyi nieder. Dort, im Dorfe Ngando, blieb er bis zu seinem Tode. Sein Leichnam wurde nach Kiyanja gebracht und in der Heimat bestattet. Als Nachfolger bestimmte er seinen Sohn Muganguzi, der Rugomora III. genannt wurde.

Gegenkönig Kajurunga aka Kwezi (ca. 1820-1880)

Als Kitekere König Kinyonyi vertrieben hatte, setzte er seinen Neffen Kajurunga auf den Thron. Dieser war ein Halbbruder des Königs, da Kalemera III. Mwiru beider Vater war. Die Regierungsgeschäfte wurden von Kitekere besorgt, der so seine Macht ausdehnte. Kajurunga war eifersüchtig auf die Macht und das Ansehen seines Onkels und brachte diese Abneigung offen zum Ausdruck. Kitekere aber schwieg; er vertraute auf seine Macht. Kajurungas Leute nahmen Kühe von den Herden des Großhirten weg. Kitekere beschwerte sich darüber bei Kajurunga, der aber nichts dagegen unternahm. Die Feindseligkeiten nahmen zu. Als die Leute Kajurungas sogar die Häuser / der Gegner in Brand steckten, rief Kitekere seine Krieger auf. Es kam zum

Kämpfe bei Kansenene. Kajurungas Leute wichen vor dem starken Gegner zurück. Der König selber floh nach Bugabo, wo er später im Dorfe Rushasha starb. Als Nachfolger bestimmte er seinen Sohn Kamiro.

13. Rugomora III. (1840-1879) — Teilung des alten Kyamtware

König Rugomora III. Muganguzi, der Sohn Kinyonyis, war der letzte König von Kyamtware ka Kashare und zugleich der erste König von Kiyanja in der heutigen Form. Er war der Kandidat der Bahinda. Seine Residenz schlug er in Bulembo auf.

Die Bankango stellten als Gegenkönig Kamiro, den Sohn Kajurungas auf. Seine Residenz befand sich in Itahwa. Er war der erste König von Bukara (Maruku-Kanyangerekö).

Rugomora III. rief Kabaka Mukabya-Mutesa (1857-1884) von Buganda zu Hilfe gegen Kaitaba, Sohn des Kitekere. Die Baganda kamen, zusammen mit den Baziba. Die Verbündeten ließen sich aber auf keinen ernsten Kampf mit dem gefürchteten Gegner ein. Sie begnügten sich mit einer reichen Beute an Frauen und an Vieh und zogen sich wieder in ihre Länder zurück. Die Bayohza von Kabare, die Partei Kaitabas, setzten ihre Feindseligkeiten mit den Bahamba, der Partei Rugomoras fort. Schließlich schlossen Rugomora III. und Kaitaba Frieden, um König Ntare von Ihangiro mit Krieg zu belästigen. Rugomora III. wollte die Insel Bumbire im Viktoriasee beherrschen. Ntare wurde besiegt. Er schloß Frieden mit Kaitaba, dem er einen hohen Tribut zahlte. So blieb er im Besitze der Insel.

14. Kahigi II. (1879-1916)

König Rugomora hinterließ den Thron seinem Sohne Mpinzire, der den Namen Kahigi II. erhielt. Er baute seine Residenz zuerst in Bulembo, dann in Ibwera und schließlich in Kanazi (1895), wo sie heute noch als ansehnlicher Steinbau steht. Kaum hatte er den Thron bestiegen, als König Bwogi und dessen Bakara einen Überfall machten; dreimal brannten sie seine Residenz nieder. Da erhob sich noch Kaitaba und rief König Ntare von Ihangiro sowie König Mutatembwa von Kiziba zum Kampfe gegen Kahigi II. auf. Kiyanja wurde verwüstet und die Residenz Kahigis in Ibwera verbrannt. Nach heldenmütiger Gegenwehr schloß Kahigi II. Frieden und zahlte hohen Tribut. Sein Land reichte nur bis zum Ngono-Fluß und umfaßte Kiyanja und Ibwera. Kaitaba dagegen hatte sich aus dem alten Königreich Kyamtware ein großes Stück, das sich von Bugabo bis an die Grenzen Karagwes erstreckte, als selbständiges Fürstentum angeeignet.

Kahigi II., umringt von Gegnern, war in keiner guten Lage. Da trat ganz unverhofft ein Umschwung ein. Am 1. November 1890 war Emin Pasha in Buhaya eingetroffen und hatte Bukoba als Sitz der deutschen Verwaltung gewählt. Die meisten Könige Buhayas wollten nichts von einer Unterwerfung und Anerkennung der deutschen Schutzherrschaft wissen. Emin Pasha hatte nur sieben Gewehre zur Verfügung. Nach Angaben König Muntus von Kyamt-

wara-Kabare besaß damals Mukotani allein schon 200 Gewehre ; Kahigi von Kiyanja soll 500 gehabt haben ; Nyarubamba von Ihangiro verfügte über 100 ; Kayohza von Bugabo hatte 300 Vorderlader, und Mutatembwa hatte 500 in Kiziba. Wieviel es in Karagwe gab, wußte man nicht ; doch die Anwesenheit der Araber besagte schon viel.

Kahigi II. erfaßte die neue Situation und stellte sich sofort auf die Seite der Deutschen. Letztere waren froh, einen einheimischen Bundesgenossen zu haben. Im Bunde mit ihm unterwarfen sie die übrigen Könige Buhayas. Die Deutschen belohnten Kahigi II. dadurch, daß sie ihm von den unterworfenen Sultanen ein Stück Land zuteilten. So kam ein Teil des Reiches der Bankango von Kyamtwara-Kabare wieder zurück ins alte Kyamtwara kya Kashare.

Kahigi II. war den Missionaren gegenüber, die nach der Befriedung des Landes sich in Buhaya niederließen, weniger freundlich. Schon am 10. und 11. Juni 1879 hatte Pater Livinhac von den Weißen Vätern (später Bischof von Uganda) auf dem Wege nach Uganda in Bukoba-Mubembe kurz Halt gemacht. Im folgenden Jahre, am 22. April 1880 auf der Rückreise von Uganda, wollte Pater Girault sich bei Kaitaba niederlassen ; er erhielt aber keine Erlaubnis. Der König von Bukara war wohl bereit, die Geschenke des Missionars zu empfangen, gab ihm aber keine Aufenthaltsgenehmigung. Am 3. September 1880 fuhr er unverrichteter Sache wieder auf dem See weiter nach Süden und Osten. Im April 1892 versuchten die Missionare Couillaud und Schmier sich am Golfe Kashokere niederzulassen. Auch sie bekamen keine Aufenthaltsbewilligung. Am 14. November 1890 begrüßte Kahigi II. in Kansenene Dr. STUHLMANN, der ihm zwei Jahre später in Bukoba wieder begegnete und zwar als Stellvertreter des Residenten Langheld. Im März 1891 konnte sich Kahigi II. über die Niederlage seines ehemaligen Besiegers Mutatembwa von Kiziba freuen.

Bei der Verkleinerung des Reiches des aufständischen Sultans Mukotani durch die Deutschen erhielt Kahigi II. einen bedeutenden Zuwachs an Land. Er baute sich die neue Residenz von Kanazi in europäischem Stile zur Befriedung des neuerworbenen Gebietes (1895). Die neue Residenz lag an der Straße, die von Kairo nach Kapstadt führt. Der königliche Palast überdauerte die Kriegswirren des ersten Weltkrieges und nahm auch Kahigis Nachfolger auf. Man kam von der Sitte ab, den toten König innerhalb seiner Residenz zu bestatten. So konnte sie weiter als Residenz benutzt werden. Im Jahre 1904 wurde Kahigi II. Verweser von Karagwe ; dieses Amt behielt er bis zu seinem Tode (1916) ⁵.

⁵ Mehrere seiner Söhne besuchten die Missionsschule. Der erste Muhaya, der lesen und schreiben lernte, war Franzisko Rwamugira von Kiziba. Er wurde schon im Jahre 1900 als Mittelsmann zwischen deutscher und einheimischer Verwaltung angestellt. Geboren am 10. 7. 1875 als Muhima Mushaga wurde Rwamugira am Hofe König Mutatembwas von Kiziba erzogen. Schon mit fünfzehn Jahren wurde er Finanzminister Mutatembwas und etwas später dessen Vertreter bei den Deutschen in Bukoba. Letztere übertrugen ihm das Amt eines Dolmetschers und Geheimesekretärs. In gleicher Eigenschaft diente er 1916-1928 der englischen Regierung. Im Jahre 1929 wurde er Generalsekretär des Rates der Könige von Buhaya. In dieser Eigenschaft machte er eine Amts-

Kahigi II. lernte die Schrecken des Krieges aus nächster Nähe kennen, als am 5. 10. 1915 die Engländer bei Mubembe, dem Hafen von Kanazi, landen wollten. Sie wurden von den Deutschen zurückgeworfen. Ein Jahr später, am 9. 9. 1916, kurz nach dem Abzug der Deutschen, starb Kahigi. Einer seiner Söhne folgte ihm auf dem Throne.

15. Kalemera IV. (1916-1942)

Prinz Rutabingwa, als König Kalemera genannt, trat Kahigis Erbe an, das nun auch die Insel Bumbire enthielt. Die Kriegswirren hatten sich auch in seinem Reiche gezeigt. Viele Männer, die von den Deutschen zu Trägerdiensten gezwungen worden waren, lebten noch außerhalb des Landes. Die neuen Herren kamen mit vielen Wünschen für den neuen König⁶.

Im Jahre 1922 mußte Kalemera die Insel Bumbire wieder an den König von Ihangiro zurückgeben. Im Jahre 1946 dankte er ab und zog sich zuerst nach Rukurungo (Kiziba) und dann nach Kitara-Missenyi zurück. Kalemera IV war der erste christliche Herrscher von Kiyanja. Nach dem ersten Weltkriege wurde er von den Anglikanern auf den Namen Alfred getauft. Kulturell förderte er sein Reich durch Errichtung einer Regierungsschule sowie einiger Gesundheitsstationen. Er ließ auch das Straßennetz erweitern.

16. Seine beiden Nachfolger

König Rugomora IV. (1943-1944)

Benjamin Mutembehi, Sohn Kahigis II., wurde Nachfolger. Er war von reinrassiger Abstammung und durch seine allseitige Vorbildung zur Ausübung der Macht gut vorbereitet. In Kiziba, der Heimat seiner Mutter, verlebte er seine Jugend. Dort besuchte er die Volksschule. Später studierte er an den höheren Regierungsschulen. In Daressalaam wurde er als Regierungsssekretär in die Verwaltung eingeführt. Kaum ein Jahr nach Antritt der Regierung starb er im Krankenhaus der Bethel-Mission seines Landes, in Ndorage (12. 4. 1944).

König Bwogi IV. (1944-00)

Heinrich Rukamirwa, ein anderer Sohn Kahigis II., folgte seinem Bruder Benjamin auf dem Throne von Kiyanja. Die Thronfolge geht also in der Seitenlinie weiter.

reise nach England (1931), wo man ihn mit einem Orden auszeichnete (King's Medal). Im Jahre 1946 zog er sich von den Amtsgeschäften zurück. Franzisko Rwamugira war ein Experte der Geschichte der Bahaya. Er starb im Jahre 1950.

⁶ Auf der Hochebene von Kiyanja, in Rutabo, wurde im Jahre 1952 ein Verwandter der Könige von Kiyanja, Laureano Rugambwa, zum ersten einheimischen Bischofe der R. K. Mission geweiht.

17. Stammbaum der Bahinda-Könige

Ruhinda, der Eroberer (ca. 1590-1610)

|
Nyarubamba Bwogi + Kabibi

|
Kalemera I Kikuba (ca. 1610-1650) — Kayango

|
Gegenkönig Rushembo

Kalemera II (ca. 1650-1680)

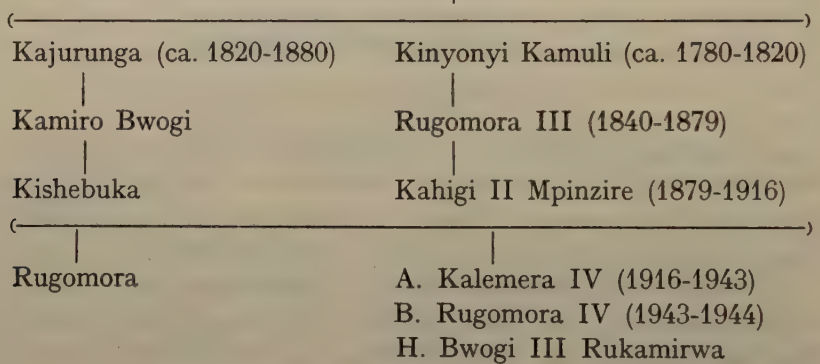
|
Rukambya Kihume (ca. 1680-1685) — Kimuli

|
Rugomora I Mahe

|
Kahigi I Kasita Nyamirongo (ca. 1700-1720).

|
Nkwenge (ca. 1720-1730) — (Kamuhanda I) Bwogi (1740-1760)

|
Rugomora II (ca. 1730-1740) Karumuna — Kalemera III Mwiru (ca. 1760-1780)



Funeral Rites of the Mundas on the Ranchi Plateau

By M. TOPNO

The Mundas are a numerous tribe in the Indian Province of Bihar. According to the 1941 census of India, the Mundas population numbered 530, 676, nearly 98 % of whom lived in the Chota Nagpur Division of Bihar. The Mundas have a language and culture of their own. A monograph on the Mundas was published in 1912 by the veteran Indian anthropologist, SARAT CHANDRA ROY ¹. He also described the funeral rites of the Mundas, though only in a general way. Since 1930 the Jesuit missionaries, J. HOFFMANN and A. VAN EMELLEN, have been publishing the *Encyclopedia Mundarica* of which 13 volumes have thus far appeared in print ². In this *Encyclopedia* the funeral rites have not yet been described in extenso as the volume containing the letter T (topa — burial) has not yet appeared. The following pages are based on the notes prepared for the *Encyclopedia Mundarica*, but contain much additional information which I collected in May, 1953. Being myself a Munda, I found it easy to get all the information I wanted. Lack of time alone prevented me from getting a more detailed account of the funeral rites as they are now practised by the Mundas on the Ranchi Plateau.

When death occurs in the house of a Munda, fear creeps into the hearts of all its inmates, especially at night. Should an important man of the village die, then the whole Munda village is plunged into still greater fear. But their fear knows no bounds when someone is killed by a tiger, dies of snake-bite, hangs himself, is struck by lightning, dies after falling from a tree, is killed with an axe, a club, or hammer, or is drowned on account of a water-snake. In their extreme terror the Mundas believe that the soul of a person who dies in one of the above-mentioned ways will be changed into a *baghaia bonga* ³ or *mua bonga* ⁴ that will roam about to harm people.

Information about a person's death is quickly spread through the village by the wailing of the women and the gossip of the villagers. Messengers are sent out immediately to inform as many as possible of the

¹ S. C. ROY; *The Mundas and Their Country*. Calcutta 1912.

² Government Press, Patna.

³ Spirit of a man killed by a tiger : Cf. *Enc. Mund.* II, 320.

⁴ Spirit of a beheaded man : Cf. *Enc. Mund.* IX, 2870.

relatives living in faraway villages. Soon people from all the neighbouring houses come to offer their condolence to the bereaved family. Men come and, after having a look at the deceased, betake themselves of their own accord to the graveyard to dig the grave. When male relatives from more distant villages arrive, they too, after a look at the deceased, proceed to where the grave is being dug. Women of the neighbouring houses come to look at the deceased, and then they start weeping and wailing. The female relatives of the deceased, on arriving from their distant villages, go to look at the lifeless body, weep aloud over it, and remain with the other women either in the house or in the courtyard, talking with each other in hushed tones or keeping a sad silence.

No greetings whatever are exchanged, neither by men nor women, relatives from distant villages or friends and neighbours from the local village, either in the house or at the graveyard.

As long as the corpse remains unburied, the members of the bereaved family may not cook or eat rice ; hence they are anxious to have the burial as soon as possible. That is why some fellow villagers, without any request from the mourning family, proceed at once to the graveyard and begin to dig the grave.

Nowadays, probably owing to the influence of Christianity, the Mundas have almost universally adopted the custom of burying their dead. About a century ago, however, cremation seems to have been the general rule. A few old men still remember this form of disposal of the body, but the younger generation knows of burial only ⁵. Persons killed by tigers, however, are even now completely cremated, not from religious motives, but for reasons of safety, because it is believed that a tiger always returns to its victims.

⁵ S. C. Roy, in his book (p. 461), describes only the cremation ceremony. I discussed this with Binjo pahan of Jikilata and Rotan munda of the same village. Their memory of the details of the rite was very hazy, for they were mere youngsters when they last witnessed a cremation. Hence their corroboration of most of the rites described by S. C. Roy may not be of much value. They were, however, quite certain of having seen the cremation of a number of persons whose names they still remembered. In a few points they disagreed with the description of S. C. Roy. They, for instance, did not remember the rite of putting a burning charcoal into the mouth of the corpse ; instead, they said, the torch was applied to the wood of the funeral pyre near the head of the corpse. Yet another point of disagreement was that when the pyre was nearly burnt down, the fire was extinguished by the nearest male relatives of the deceased ; the women, if they helped at all, merely brought water for the men. Finally, the bones and ashes were gathered together and covered up in a pit near the place of cremation, but a few bones were saved and placed in a small earthen pot (*cuka*), into which was also put the effigy of the deceased made of *dubila* grass (*Cynodon dactylon*), as S. C. Roy says. But according to my informants, the *cuka* was buried in the ground under a tree, not hung up, as S. C. Roy puts it, till the bone-burial ceremony. It was only when the bone-burial ceremony was performed very soon after cremation that the *cuka* was hung up in a tree.

One notable point of difference between cremation as practised by the Hindus and cremation as practised by the Mundas, was that the Mundas never burnt their dead near a stream but always near a graveyard (*sasan*) on high ground near the village, and that they always saved a few pieces of the bones.

The grave is dug in a north-south direction ⁶. Its depth is a little more than a man's height. The Mundas use no coffins, but they construct what amounts to one at the bottom of the grave. A post is planted at each of the four corners of the bottom, and a wooden floor is made by placing billets close alongside each other. The four sides, to a height of over a foot, are similarly covered with layers of billets retained in position by the four posts. Then the compartment is tightly closed with a layer of horizontal billets so that no earth can fall through. People who cannot afford to surround their dead on all sides with layers of billets, dig a narrower compartment at the bottom of the grave just large enough for the corpse. Thus a narrow ledge is left all around this compartment. Then some men get thick logs of wood and hew them into boards and planks of different sizes: the shorter ones are intended to cover the bottom of the smaller compartment, the longer ones are made to rest on the ledge at the bottom of the larger space, thereby forming a cover for the corpse. In cutting, planing, shaving and flattening these boards and planks the implements used may not be resharpened until the work is completed. If no wood is available, a niche is dug into one side of the grave so that, when the grave is filled up, no earth will be thrown upon the corpse.

When the grave is at last ready, someone is sent to the house of mourning to inquire whether the relatives who were invited for the funeral have arrived or, if not, whether they are likely to arrive soon. If it has been decided to wait for the arrival of the relatives, the grave-diggers remain at the graveyard until noon. At noon, however, no one may be buried; consequently all return to their houses, to assemble again at a later hour when the burial is actually to take place.

Meanwhile at the house of mourning, the corpse is being washed, the hands and chest are rubbed with turmeric and oil (*sasan-sunum*) and the body is shrouded in a piece of new cloth. If a new cloth is not available, tradition is satisfied by tying a new unused thread (*adoa sutam*) to any part of the body.

After the relatives have arrived, or when the people have lost hope that they will arrive shortly, all assemble at last for the burial. The corpse is placed on a string-bottomed cot (*parkom*) or on a kind of stretcher, consisting of two poles connected crosswise with a network of plaited straw ropes, or ordinary ropes. But if the deceased is merely a child, no such stretcher is needed; it is carried to the grave in the arms of its father or of some other person.

As the corpse is being carried out of the house, the lamentations of the women start afresh and increase in volume as more and more women join the funeral procession along the way, ending only after the corpse has been buried. The words and melody of the dirge, welling up extemporaneously straight from their hearts, are adapted to the age and position which the deceased occupied in the family.

⁶ Cf. Ency. Mund. II, 605; VII, 1999.

At the death of a child a mourning song has about the following wording :

<i>Haeretaiṇ sona samarom goḡjana</i> ⁷	Alas, my brightest gold has died.
<i>Okoretaiṇiṇ namia</i> [?]	Where am I now to find him?
<i>Jetanaḡ kae gunakeda.</i>	He (or she) has committed no fault.
<i>Okoretaiṇiṇ namiataiṇ</i> [?]	Where am I now to find him?

The following text is used when mourning for an adult :

<i>Amdo ne oḡare kam soabḡjana,</i>	Thou didst no more find a fitting room in this house ;
<i>Aleḡ tain ka sanankedmea.</i>	Thou didst no more want to remain with us.
<i>Amdo, sonataiṇ bingage oḡam baiana,</i>	Thou, o my gold, thou hast gone and made a house separate from ours.
<i>Catom oḡa ci ḡaṇḡom oḡa, sonataiṇ</i> [?]	Is it a sloping-roof house or a gabled roof house, my gold ?
<i>Tisinate ... (aba, uma ...), okoren lelmeataiṇ</i> [?]	Henceforth ... (father, mother ...), where shall I see thee ?
<i>Amdom ukuntana.</i>	For thou art hiding thyself.
<i>Haere, sonataiṇ! Haere samaromtaiṇ!</i>	Alas, my brightest gold !

When the corpse has been brought out in the courtyard and laid on the bier, people sometimes place some rice or mustard seeds at the four corners of the bier. These grains are later used, if the relatives so desire, to find out the cause of death by the various means of sorcery by the *deónḡa* ⁸ or the *sokha* ⁹. Before the mourners leave the house they sometimes also spread a thin layer of ashes over the floor of the house which they then lock up. This too is done to ascertain the cause of death. But both these rites are merely optional, and vary from village to village.

The bier (*parkom*), with the corpse on it, is now lifted on the shoulders of four men, while the women raise a loud lament. The latter, together with a few men, follow the funeral procession, carrying old discarded pieces of matting, some spare clothes, a small bundle of rice, a handful of mustard seeds, a brass bowl and a brass plate, an empty middle-sized pot (*banda*), some small coins, and some water in a small pitcher. When the carriers have passed the outskirts of the village, they stop and put the bier down on the ground. At the four corners of the bier they place stones, clods of earth, or some other objects, to mark the spot. Sometimes the spot is merely scraped clean of grass. It is at this spot that the *umbul ader* ceremony (the bringing in of the dead person's shade) will begin.

After that the bier is again lifted on the shoulders of the four men. In some villages, before they proceed on their way to the graveyard, they

⁷ The transcription is that used in the Ency. Mund.

⁸ Ency. Mund. IV, 1022.

⁹ Ency. Mund. XIII, 4033.

pour mustard seeds or rice grains on the spot where the legs of the bier rested on the ground ¹⁰. Then they carry the body straight to the burial ground.

On reaching the grave, the carriers walk around it three times, from right to left, while one man carrying a pitcher (*bāṇḍa*) full of water follows them round, pouring water from the vessel onto the ground. Now two strong men descend into the grave. Over the planks of the small compartment in the centre of the grave, or of the niche in one side of the grave, they spread some old mats. On the mats they place the spare clothes which were brought along, and then the corpse, wrapped in a new unused sheet, is lowered into the grave and gently laid to rest, the head at the south end of the grave, and the feet pointing to the north ¹¹. A few copper coins (*pice*) are put into the mouth of the deceased, and some rice is heaped near his head; the brass bowl out of which he used to eat, his favourite stick, and his bow and arrows are laid at his side and perhaps some other object also which he particularly liked, provided there is no iron in it ¹². If during life he liked a cup of beer, some is poured into the grave near his head. Then one end of a new unused thread (*adoa sutam*) is placed on the ground outside the grave while the other end is drawn into the grave and placed on the head of the corpse. This is done, the Mundas say, in order to facilitate the exit of the spirit (*roa*) from the grave; yet they themselves admit that the spirit may escape from the grave by another route. At last the smaller compartment in the grave is tightly closed with a layer of billets so that no earth can fall through any chinks onto the body. Over the planks and billets the two men spread pieces of matting and then they get out of the grave.

A near relative of the deceased now takes a twig of the *sinju* tree (*Aegle marmelos*), wraps round the top of it a piece of cloth torn from the shroud covering the corpse, dips this into vegetable oil, lights it from a fire or with a match and holds it in his left hand. Then another man blindfolds the man with the torch by holding his left hand over the latter's left eye, and in this manner both men walk three times round the grave, from right to left, beginning at the head of the corpse. The man with the torch points it all the while towards the grave. When the third round is completed, he throws the flaming torch on the ground at the head end of the grave or, as others say, he throws it into the grave. After that both men, or, according to another informant, the man with the torch alone, throw a few handfuls of earth into the grave and immediately afterwards walk away, looking neither to the right nor to the left, but straight ahead.

¹⁰ My informants at Jikilata, however, denied that rice or mustard seeds were thrown on the ground at the four corners of the bier.

¹¹ The Mundas say that the feet are placed towards the north to expedite the journey of the deceased to the country in the north where the Mundas once lived. But this custom is not general; while in the Hasada region the Mundas bury their dead with their feet pointing to the north, in the Naguri area — obviously in imitation of the Hindus — a corpse is placed with its feet pointing south. Hence in Hasada *bṛkandur* means "south", and *kaṭajamba*? means "north". In Naguri, however, *kaṭajamba*? means "south" and *bṛkandur* means "north" (Cf. Ency. Mund. II, 605).

¹² The burial of these objects is optional, although it is almost never omitted.

This rite of walking round the grave with a burning torch is variously interpreted at different places. In the village of Tilma, Thana Khunti, the old men said that the burning torch stood for a light or lamp (*dia*) ; hence the symbolic meaning of the rite was to show the deceased his new home. In Jikilata, about six miles to the south, the rite was interpreted as a relic of the custom of cremation. The reason why the two men, after throwing a few handfuls of earth into the grave, walk away so quickly, looking not to the right nor to the left nor backward, is that, as the Mundas say, sickness and disease have gone into the grave with the deceased ; were the two men to look back, disease would follow them to their homes.

After the two men have walked away, the others approach and throw one, two, or more fistfuls of earth into the grave, first the nearest relatives of the deceased, then the others. At last the gravediggers take their hoes and scrape the earth down into the grave, fill it completely and with the earth left over erect a mound over the grave.

Then one of the diggers, with the back of his hoe, breaks two legs of the cot or stretcher on which the corpse was brought to the burial ground so that no one may take it away. The bier is then placed on the grave in such a way that the part where the legs of the corpse rested is at the head of the grave. If some of the split wood is left over, it is also placed lengthwise on the grave.

Now the woman who had brought the small pitcher with water from the house, places it at the head end of the grave. If there are small children in the family of the deceased, she gives them a bath, and washes herself also ; then with a stone she breaks a hole in the pitcher and leaves it at the grave. Only then do the women stop their mourning dirges. The pitcher will be needed later, on the day of the ceremony called *umbul ader*.

The burial over, there remain the ceremonies of shaving (*hoëogirin*)¹³ and of inviting the dead person's shadow back into the house (*umbul ader*). These two rites are to be performed on the same day¹⁴. Before the people leave the grave, they fix the day for the shaving ceremony and consequently also for the *umbul ader* ceremony. The number of days which must elapse before these ceremonies take place — not counting the day of burial — must be an odd one, i. e., three, five, seven or nine days after the funeral. For children and very young persons the ceremonies are usually performed on the third or fifth day ; for older people, on the seventh or ninth day, sometimes even later. But they should be performed within the same lunar month in which the person died ; if the death occurred on the last day of the month, the ceremonies are performed on the very day of the burial, for the whole operation should not be protracted into another month. Nor should these ceremonies interfere with a feast, a betrothal or a wedding ceremony. If

¹³ Cf. Ency. Mund. VI, 1782.

¹⁴ If the dead body is burnt, and it is intended that the ceremonial of *jan topa* (bone-burial) be held immediately, the people shave at once, and the ceremony of *umbul ader* is postponed until after the *jan topa* ceremony.

such a feast is due in a few days, the ceremonies of shaving and *umbul ader* are held on the day before the festival. They should not disturb the festive mood of the village.

When the date for the shaving ceremony has been fixed, the mourners leave the burial ground and go to a river for a bath, the men to one place, the women to another. After the bath all go home for a meal. The members of the mourning family are invited to take their meal in the house of a friend or neighbour. Relatives from distant villages are entertained by their friends or kinsmen in the village, but not by the mourning family.

Sometime between now and the evening before the *umbul ader* ceremony, some rice (*mandi*) is poured into a leaf-cup (*kaṭṭi puru*) every day and over the rice parboiled *urid dal* (*ramra utu*) — a pulse gruel, enough to completely cover the rice. This is placed at the spot where the corpse was put down just outside the village; it is then covered with a winnowing shovel (*hata*). This offering is intended as food for the spirit of the deceased (*roa* or *umbul*). For persons whose corpse was cremated the oblation is sometimes made at the spot where the bones are hung up in a tree or buried in the ground.

During the days between the burial and the shaving ceremony the members of the bereaved family should abstain from meat and fish. And no dancing is allowed in the village during these days. Until the *umbul ader* ceremony has been performed the survivors are much afraid of the dead man's spirit. They do not dare to approach the graveyard and do not allow their children to leave the house alone.

Umbul ader or Bringing in the Shadow

Umbul ader is the ceremony by which the shadow of the deceased person is invited to return to the inner room (*adin*) of the family house, so that it may thenceforth make its abode there with the shadows of the other deceased members of the family.

According to the belief of the Mundas, even as the shadow is the replica of the bodily form, so is the *umbul* a kind of replica of the human soul's nature, i. e. of its wisdom, its powers and virtues. Even as the shadow cannot tear itself away from the body, so can the *umbul* not leave the soul so long as the person is still alive. But death severs this connection so that the *umbul* may then roam about freely. It is this replica which the Mundas call back into their huts. Unlike the bodily shadow, the *umbul* is not a mere lifeless and powerless image. It remains alive, hears and sees what its relatives say and do, and it has certain powers to benefit or to harm them. This *umbul* is also called *roa* ¹⁵.

The *umbul ader* ceremony has undergone certain modifications in some localities. The one which I shall describe presently is the most common form.

On the day fixed for the performance of this ceremony, the people of the deceased person's village, or at least those of his hamlet, assemble

¹⁵ Cf. Ency. Mund. XII, 3619 : *roa* = spirit; and VIII, 2523 : *kumu* = dream; and also XII, 3485 : *raisi* = quality.

together with some guests in the courtyard of the dead man's house. This generally takes place in the afternoon. Then and there all the male members of the dead person's household as well as all the male relatives present have their hair cropped and their head and moustache shaved by a barber (*naña*) ; the women have only their nails pared by him. Where a barber is not available, the people do this service for each other, though among the Mundas of the Hasada region the shaving and paring cannot be done except by a barber. There is no rule about the superficial extent of the shaving or cropping, nor about the length to which the hair should be cut. It is not necessary to crop it closely. After the shaving some of the men go and take a bath.

Returning from the bath, one of the family brings a creeper, called *hurin atikir* or *tursulungui*, and three *tiril* sticks from the jungle. According to another informant, he fetches four saplings (*opaḍ*) or branches (*koto*) of *tiril* (*Diospyros tomentosa*, Roxb.) and a creeper of *maran atikir* (*Smilax prolifera*, Roxb.). After sunset all are invited to have a drink of ricebeer. This entertainment is called *hasagara ili* or *meḍ ḍa gosḍ ili*. While they are drinking, an old man proposes a toast called *hasagara ilira joar*¹⁶. Then all return to their homes.

In the evening a grey-speckled cock is killed for *aṣbiṭal*, or the ceremony of eating meat for the first time after the death of a relative. (Cf. Ency. Mund. I, 279.) Sometimes the cock is killed as a sacrifice to the ancestors (*oṛa bongako*). But this rite is not general. Often people just parboil some unroasted pulse (*rambara*) for the purpose. But whenever a cock is killed, one or both of its legs are laid aside, while the rest of the meat is cooked.

Then soft ashes or flour is spread with a winnowing shovel at a place in the inner room (*adin*) or at the entrance to it ; parboiled pulse or, if a cock was killed, a little of the cooked fowl is put into a leaf-cup (*kaṭu puru*) and covered with cooked rice. The leaf-cup is then placed in the centre of the place that has been covered with flour or ashes or inside the inner room. A winnowing shovel is placed upside down over the leaf-cup. A brass pot containing fresh water is placed at its side.

When thus all is ready for calling in the deceased person's spirit (*umbul* or *roa*), three men are chosen to remain in the house, while the others proceed to the burial ground (*sasan*). This usually takes place in the evening when the village paths are at last clear of men and cattle. Those going to the burial ground should always constitute an odd number. If the burial ground is at some distance from the village, the ceremony can also be performed just outside the village, usually at the spot where the carriers had put down the body on their way to the graveyard. They take with them a wooden seat (*ganḍu*), without any iron in it, a lamp (*dia*) in a basket to protect it from the wind, fire on a straw coil, the three *tiril* sticks or branches, or four according to another version, the creeper called *hurin atikir*, or *maran atikir nāri* (*Smilax prolifera*), some thatching grass (*sauri*), some dry twigs, straw

¹⁶ Cf. Ency. Mund. VII, 2086.

(*busu*), ricebeer in a brass pot (*loṭa*), a new unused thread (*adoa sutam*), a medium-sized empty vessel (*bāṇḍa*), and a long stick, in case they have brought only three *tiril* sticks. One of the party also brings two ploughshares (*pāl*), or one ploughshare and a sickle (*datōrom*). If they have killed a cock, one or both of its legs (*sim kaṭa*) are dragged along over the ground on the end of a string until they reach their destination.

When the people leave the house and proceed to the burial ground, the men remaining in the house light a lamp and bolt the door from inside. They, as well as the people going to the graveyard, keep strict silence.

At the burial ground or, as the case may be, at the spot outside the village where the bier was first put down on the ground, some men construct a *guṭu* or *kumba*. Two of the *tiril* saplings are planted in the ground in the form of an X and the third sapling is planted slantwise so as to intersect the other two at their point of junction, thus forming a kind of tripod. The three saplings are then tied together with the creeper *maran aṭikir* (or *huṛin aṭikir*). In the cradle formed by the three upper ends of the saplings is placed the pitcher (*bāṇḍa*) which had been left at the grave on the day of the burial. Around the lower part of the pyramid they make three windings with unused thread (*adoa sutam*) and cover the whole with twigs and thatching grass. At one side — the northern, according to some informants, the side facing the road along which they came from the village, according to others — they leave an opening. Before this opening one of the deceased person's kinsmen sits down, facing the south, and makes an oblation of ricebeer to the ancestors buried in the graveyard. According to some informants, this offering is made to the spirit who may be detaining the dead man's shadow to request them to release it and to allow it to return to its former home. The officiating relative of the deceased meanwhile recites the following prayer :

<i>Hela tabu Phalna haṛam, Phalna haṛam</i>	O such and such old men (here follow the names of the dead ancestors)
<i>oro eṭa eṭa nikulo miḍ ganḍu miḍ</i>	and others that sit with them,
<i>calṭare duḥtan jarutanko</i>	on the same seat, the same chair,
<i>raṣaḍṭpeain, raujaḍṭpeain, umbul ader</i>	I invite you to the <i>umbul ader</i> festival ;
<i>nibarte omapetanain ceḍapetanain</i>	I make this offering of a small cup of ricebeer to you ;
<i>moḍ puru saba, til haṭinkepe</i>	please do you distribute it among yourselves, and drink it.
<i>hirci hatinkepe aḍ nūkepe.</i>	
<i>Nādo udubapetanain cundulapetanain</i>	I proclaim and inform you
<i>phalna hagatabu (or misitabu)</i>	that such a brother (or sister), our relative,
<i>oraḡ bagela, duare bagela,</i>	had left our house, our door,
<i>bejate lekage tainjana ;</i>	staying like an outcaste ;
<i>tisindo tabu Ganga Samudarre</i>	but today in the Ganges and in the sea
<i>rear aminkia, caṭi aminkiale ;</i>	we have washed him clean ;
<i>abuṛa janaora oraḡe raḡaderjaiale,</i>	to our house we are calling him back.

aearaderjaiale ;
neage tabuin bintiɟaɟpea pantiɟaɟpea,
nelurumkiɟe, cinaurumkiɟe ;
apelɟ jamakiɟe, songotikiɟe.

we are leading him back ;
 now this is my prayer,
 please recognize him ;
 please do receive him, let him dwell
 with you in our house.

After this prayer the legs of the cock — if one was sacrificed — are dragged on a string three times round the pyramid and then thrown into it ¹⁷. Then a man shouts three times : “*Ter N... , oɾa tam lōtana !* Behold N... (name of the deceased) your house is on fire !” While he is shouting that, the pyramid is set on fire. At the third shout the man smashes the whole structure with the remaining (fourth) *tiril* stick, or whatever long stick they have brought with them. According to another version, a man or woman shouts the following words when the structure has been set ablaze : “*He Phalna, amdo abua bagekeɟte netɟkorem oɾatada ci sin suba daru subarem ɟaɟɟbara heɟaɟɟaratana ; ela hijume, tisindole ɾaɟadmea ; dolabu abu oɾate ; netara oɾadotam lōtana* — O Phalna (name of the deceased), you have left our house and made another house for yourself somewhere hereabout, or perhaps you are dwelling under some tree ; come here, today we call you ; let us go to our house ; your house here is being burnt.” Then one man with a sudden stroke of his long stick smashes the empty pitcher and knocks the whole structure to pieces.

This ceremony over, all return home in complete silence. The man who carries the wooden seat (*ganɟu*) under his armpit — and, according to my informants from Tilma, dangles the cock’s legs over the ground with the other hand — walks ahead. He is followed by the man carrying the two ploughshares, or the ploughshare and the sickle ; he strikes these against each other at regular intervals, once after every fifth or seventh step. Another man carries the lamp (*dia*). My informants of Jikilata also told me that the procession is followed by a man carrying a pitcher full of water ; he pours a little water on the spots where the cock’s legs touch the ground.

When the procession reaches the house of the mourning family, they stop in front of the main door. The three men who remained behind had locked the door from inside as soon as they heard the sound of the ploughshares beaten together. They also extinguished the lamp they had lit. When those outside reach the door, they say :

E oɾa kisanko, menapea ci banpea ?

O masters of the house, are you in
 or out ?

Those inside the house remain silent. The others outside repeat the question a second and a third time. After the third question those inside reply :

Ape okoɟko ?

Who are you ?

¹⁷ In some villages, I was told, the cock’s legs are not thrown into the pyramid but dragged back home during the returning procession.

Those outside reply :

Ale senhoratanko. Ale nere aũb̃jana.

We are travellers. We were overtaken by night.

Dera omalepe.

Please give us accommodation to stay for the night.

To this request the men inside reply :

Ape kumburu jumburiko jã.

Perhaps you are thieves or greedy men.

Dera kale omea.

We shall not give you accommodation.

Those outside reply :

Kage dukule iditukakena; ci sukule aujada.

No, we are not thieves or greedy men.

We went out to take away suffering and disease; we are bringing back joy and happiness.

Ale kale kumburu jumburia.

We do not steal, nor are we greedy people.

Aleq sobenq menq, ur̃ meromko, baba caũli, etc.

We have all we need, cattle and goats, paddy and rice, etc.

Thereupon those inside reply :

Mar, duar ñakope; bolokako.

Open the door for them and let them enter.

According to another version, the dialogue is as follows :

The people outside :

Ci hale, ne or̃q kisanko jae menapea ci?

I say : Is there anyone of the owners inside the house ?

(No reply)

(No reply)

The people outside :

Ci hale, ne or̃q kisanko menapea ci bañpea? Jetan kurati ka aũm̃otana; Jab̃o ka aũm̃otana.

I say : Is there anyone of the owners inside the house ? We hear neither any coughing nor any answer.

Then a man standing outside says to his companions :

Idu ne or̃qre jetae cima bankoa; jetan kak̃ala ka aũm̃otana; k̃u ka aũm̃otana.

I think there is no one inside the house; for we hear neither any coughing nor any talk.

One of the men inside now coughs a little; hearing this the man outside says to his companions :

Ne or̃qre jaedo menaigea; ne k̃u aũm̃jana.

Surely there is someone in; since we have heard now at least his coughing.

The speaker outside again shouts for the third time :

*Kudole aiumkeda ; ne orare kisan menaia
ci okoe menaia? Jetan jabab kale
namjada.*

We have heard only coughing ; Is
the owner in ? We get no answer
to our questions.

Then one of the men inside says :

Orā kisankoge menalea. Apedo okorenko?

We are the owners of the house.
But, you people, whence are you ?

Those outside reply :

*Ale Sutiambae Korambae horokoge ; en-
taete Doêsa hora Kukura hora isu
senginle senhorakena.*

We are from Sutiambae Korambae ;
from there through Doesa and
Kukura we made our journey to
a distant country.

Those inside ask further :

Okotepe senkena ad cenā mente?

Where did you go and for what
purpose ?

Those outside the house reply :

*Han Ganga Samudarsale senkena ; di-
sumra soben duku hasuko atugiri bu-
algiṛi mente.*

We went towards yonder Ganges and
the sea to wash away every
distress of the country.

Those inside the house ask :

Dukupe aujada ci suku?

Do you bring with you distress or
happiness ?

Those outside reply :

*Hanre dukule bagetukada ; sukule au-
jada.*

We left distress far away, and bring
only happiness.

The men inside the house ask :

Nere cenape namtana?

Now what do you want here ?

Those outside reply :

Nere deraḷe namtana ; puragele lagajana.

We want a guest-house ; for we are
very tired.

Those inside say :

Idu janjetan dukupe auruarjada!

Perhaps you bring some disease with
you !

The men outside reply :

*Soben duku hasule atugiri bualgiṛitada ;
suku eskarle auruarjada.*

We caused all kinds of calamity and
distress to be carried away by the
flood,
and so bring with us full happiness.

Those inside the house ask :

Orɔ cənəpɛ aujada?

What more do you bring with you ?

The men outside reply :

*Urɪ meromkole aujaɖkoa; baba caʉli
orɔ istak bugin cijikole aujada.*

We bring with us cattle and goats ;
we bring paddy and rice and all
kinds of good things.

Those inside then say :

Tobe болоpe; nere ɖɛrale omapea.

Then do come in : we shall give you
a resting room.

Then the lamp is lit, the door opened and the people allowed to enter the house. While they enter, one of them says: "*ɖuk! ɖuk!*"! (Cattle, go inside! Cattle, go inside!) as if he were calling cattle to enter the cowshed. When all have entered, one of the men who had remained inside says :

*O, ape ci, hale! Aledo oko ɓardesko
kumburuko ci jumburiko mente ha-
peakan kale kakalatan taikena.*

Oh, it is you ! we took you for some
strangers or greedy fellows or
thieves ; that is why we were not
giving you any answer.

*Nɔdole leljaɖpea, abudo hagatana; mar-
bu joɓoara.*

Now we see that we are relatives ;
let us greet each other.

Then the people of both parties greet one another, and each one is allowed to talk freely for some time ¹⁸.

After a while one man says : "*De nɔdo haɖate haruɓakan manɖibu lellea.* — Well now, let us examine the meal covered with the winnowing shovel." They then uncover the meal in the leaf-cup and scrutinize the marks on the ashes.

If they see a mark similar to the footprint of a cat, a fowl, etc., they say : "*Pusi ruɓutee hiɣulena; pusi raɪsiteniɣe taikena.* — He, i. e. the shadow, came in the shape of a cat ; the shadow has acquired the qualities of a cat." If they find the least piece of parboiled pulse on the cooked rice, they say : "*Bololena aɖe jomkena: nɛdan utu aɖ manɖi suiɖbaraakana.* — He came and ate ; that is why the stew and rice are mixed here and there." If they

¹⁸ In some villages the work of placing cooked rice and pulse and rooster curry, etc. in the inner room and the spreading of ashes on the floor is done at this stage only. After the men have greeted each other and talked with each other for some time, the above articles as well as the wooden seat and the cock's legs, which they have brought with them, are placed in the inner room. All the men then retire to one side of the room ; all lights are extinguished, and the doors are closed from inside. And thus in complete silence and darkness they wait for some time. After a while one man imitates a cock crowing. The crowing is repeated three times at short intervals. After the third crowing another man says : "*Ter ga! anjana. Mar uriko nɪkope!* etc. — Behold friends, it is morning ! Take the cattle out of the shed ! etc." Then after a while someone says : "*De nɔdo haɖate haruɓakan mandibu lellea.* — Well now, let us examine the meal covered with the winnowing shovel." Lights are then lit, and the articles of food and the ashes strewn on the floor are scrutinized for footprints.

cannot perceive any mark on the ashes or flour strewn on the floor, they say : "*Kae bolojana ; idu cenā mentee hāraakana ; cekaeabu orō ; orō musin dine bologea, abuā haram hoṛoko auigea*. — He did not come in. Perhaps he is displeased for some reason or other ; we can do nothing for that ; however, he will come some other day ; our ancestors will certainly fetch him."

If they find the leaf-cup undisturbed, they say : "*Bolodoe bolokena, mendo kae jomkena ; tisimra mandī kaejā sukuada*. — He surely has come, but he did not eat ; perhaps today he disliked our food." But it rarely happens that people cannot detect some mark on the floor or in the leaf-cup. They say : "There is always some sign ; and even if nothing is visible, they say, in spite of all evidence to the contrary : "Here is the sign ; he has entered !" *mamarante nē dan cinha ; bolojanaeko menea*. Therefore, the ceremony is never repeated ¹⁹.

Once the shadow of the deceased has entered the inner room of the house it remains there for ever, where it receives the homage and the sacrifices of the surviving members of the family.

As a rule the shadows of all those whose bodies are burnt or buried in the graveyard are called back into the house. But the bodies of certain people are not burnt or buried in the common graveyard (*sasan*) and, therefore, their shadows are not brought back into the house. Nor is this ceremony performed for relatives who die in a distant village or while abroad on a journey.

Thus the shadow of a woman who dies in pregnancy or childbirth, or before the so-called *caṭi* ceremony ²⁰ (purification ceremony after birth) can be performed, is not called back into the inner room of the house. The reason is that she is considered socially unclean. It is believed that she has turned into a *curin* ²¹, and is harmful to male beings, particularly to her husband and baby. However, a *curin* never does harm to any woman, for else the shadow of the latter might turn into a wife of equal status with the shadow of the woman dying in childbirth, i. e. the *curin*.

Persons who die of drowning are not recalled to the house, because they are believed to turn into *mua* ²² spirits, who cause death by drowning to other persons.

Persons who are murdered cannot be recalled into the house, because they are believed to turn into *jiḍ bonga* ²³ and to induce people to commit murder. The shadow of a murdered person may forcibly enter either the house where he was murdered or the murderer's house, and he may stay there, demanding worship from the murderer and his descendants.

¹⁹ This is contrary to what S. C. Roy writes on p. 465 of his book. My informants remarked that, in the circumstances, it is very unlikely that no rat, mouse or insect disturbs the food or the ashes, but, it is possible that in the villages where S. C. Roy made his inquiries the ceremony may have been repeated.

²⁰ Cf. Ency. Mund. III, 785.

²¹ Cf. Ency. Mund. III, 930.

²² Cf. Ency. Mund. IX, 2890.

²³ Cf. Ency. Mund. VII, 2060.

Persons who die by hanging themselves are not recalled into the house because they are believed to turn into *mua* spirits and induce other people to hang themselves.

Persons who die in an accident, either by falling from a tree or some other high place, or by falling into a pit, or by being crushed under a falling tree, or by being burnt to death in a fire — such deaths are called *ranuda gonoe* — are not recalled into the house, because they are believed to cause other people to die similar deaths. The Mundas say that the shadows of such people are *birjanae*, i. e. become wild or furious.

The same holds true of persons who die of lightning, or from snakebite. Those who are killed by a tiger, may not be admitted into the inner room of the house, because they are believed to become *baghaia bonga*²⁴, who excite tigers to eat other people. These spirits are also believed to eat human flesh and to roam about in the jungle in groups hunting human beings and using tigers as their hounds. The Mundas speak of a person who has been killed by a tiger as *birjanae* (he has become furious) and avoid the word *kula jomkiaē* (the tiger ate him). The shadow of such a one is spoken of as *baghaiajanae*, i. e. he has become a *baghaia* spirit...

Persons who have died as outcastes cannot be reunited with their ancestors in the inner room of the house, as the house spirits will never admit such spirits. However, they can be reunited with their ancestors after the performance of a purification ceremony, the so-called *kanda* ceremony²⁵. A figure of the deceased is made of clay and this figure is subjected to the *kanda* ceremony, the members of the family bearing the expense. Then the figure is buried in the *sasan*, after which the *umbul ader* ceremony can be performed at the usual date. This privilege, however, is denied to a woman who cannot prove that the father of her child was a Munda by caste. She is for ever an outcaste; hence her shadow can never be reunited with her ancestors.

Also babies, who die before the *cati* ceremony has been performed, cannot be recalled to the inner room of the house, as they are socially unclean and will not be admitted by the ancestors.

The shadows of such people may not be admitted to the inner room of the house, because they may be harmful to the inmates. The shadows cause them to die similar deaths, not really out of malice, but because they want to have companions of their own kind. For this reason they are particularly dangerous to those persons whom they have loved best during their lifetime. A woman, for instance, who dies before the *cati* ceremony can be performed, is believed to try her best to cause the death of her husband and baby in order to be reunited with them.

In order to prevent such spirits from roaming about or entering the houses, people attempt to confine them at a distant place in some thorn bush, in an ant-hill, or under some tree. This they do in the following manner: When the body of such a person is burnt or buried, not at the usual

²⁴ Cf. Ency. Mund. II, 320.

²⁵ Cf. Ency. Mund. VIII, 2206.

graveyard, but at some place apart from the village, people go to that place, and when they are near, a person approaches close to the grave or pyre and shouts: "*E Phalna* . . . (Name of the deceased), *mar hijume! Oko tiril cupaḍ saga cupaḍkorem ugurbarantana; ela hijume, taintea oṛale uduḥamea*. — O such a one (name of the deceased) most probably you are hiding in some *tiril* bush or in thatching grass; come here now; we want to show you the house where you can stay." Then they advance towards a certain thorn-bush, an ant-hill, or a tree, somewhat away from the road, and offer the sacrifice of ricebeer, or at least a mixture of ferment and water. And one man says the following prayer:

<i>E Phalna, tisindo ne taḥadrele raṭaḍmea;</i>	O Such-a-one (name of the deceased),
	today we have called you to this
	spot;
<i>tisindo ne ilile omṭundu ceḍṭunduam-</i>	today we offer you this our final
<i>tana;</i>	offering of ricebeer;
<i>tisintaete oṛodo aleete jetan alom asāraea.</i>	from today do not expect anything
	more from us.
<i>Okole kajiamtana nerege tainme; tisin-</i>	Remain where, we want you to stay;
<i>tāete neage amā oṛajana.</i>	from today this will be your house.
<i>Cekaḥabu oṛo? enkagea.</i>	What else can we do? It is like that.
<i>Amdom bagekedlea, oṛam bagekeda, ja-</i>	You have left us, left the house, the
<i>tim bagekeda, kilim bagekeda, eṭa</i>	caste, the clan, and have adopted
<i>jatijanam, eṭa kilijanam, aḍem bir-</i>	another caste; in short, you have
<i>jana.</i>	become furious.

After the offering is made and the prayer recited, all return silently to the house of mourning and, after saying a few words of consolation to the kinsmen of the deceased, they disperse and go home.

The shadows of persons who have died of an accident are also believed to be inclined to frighten passers-by with all sorts of noises. The best way to make them stop this nuisance is to utter their names, for instance: "*E Mangra, cenam cekatanā? Oca Mangra, alom botonlea!* . . . — Oh Mangra, what are you doing? Come on, Mangra, don't frighten us! . . ." It is believed that these spirits are very shy, or ashamed to hear their names.

Jang-topa — The Bone-Burial Ceremony

The Mundas follow the widespread usage of giving a second burial to the bones of a deceased. This ceremony is known by three different names, namely, *jan-topa* — which means burial of bones, *jan-bā* — which signifies flower-decorated bones, and *diri-capi* — the washing of the stone.

This second burial is performed at a time when the kinsmen of the deceased are financially in a position to meet the heavy expense of the ritual. It is usually held after the winter crop has been gathered in. First of all they go to a hillside and select a stone, in case a new stone is to be set up over the bones of each deceased member of the family. Where stones are abundant,

this is the rule. But where stones are scarce, a single stone slab covers the bones of all the members of a family. When the relatives of the deceased have selected a suitable stone slab, they inform their fellow villagers of the impending feast and request them to carry the stone to the ground where these memorial stones are usually set up. This place is called the *sasan*. In some villages payment (*diri-gonon*) is made for transporting the stone. The amount may vary from Rs 5/- to Rs 20/-, as some of the stones are ten feet or more in diameter and over a foot in thickness. In other villages a flat rate is charged, for example, Rs 5/-, irrespective of the size of the stone. In a few villages no money is paid to those carrying the stone to its destination ; the work is done in a spirit of co-operation. For the hauling of the stone no animals may be used ; men must carry it on their shoulders or drag it on country carts (*sagar*).

When the stone has been brought to the *sasan*, the relatives of the deceased fix the day for the bone-burial ceremony. They send round word and invite all their relatives and friends for the feast. On the appointed day, or a little beforehand, the relatives of the deceased arrive at the house of mourning, carrying gifts of rice, pulse, beer, etc.

In former times, when cremation was the general rule among the Mundas, the bones for the second burial were put aside immediately after cremation. Before the pyre had completely burnt down and consumed all the bones of the deceased, relatives sprinkled water on the pyre with twigs of *tepel-hesq* tree (*Ficus religiosa*) and extinguished the fire. Then a few pieces of bone from the skeleton, left intact by the fire, were gathered and placed in a small new earthen vessel (*cukq*), which was either hung up in the branches of a *tepel-hesq* tree or buried under it until the day chosen for the second burial.

With the universal adoption of the practice of burial, certain modifications had to be introduced in the *jan-topa* ritual. In the Naguri region, west of the Ranchi-Chaibasa road, the common practice is to dig up the grave after a certain lapse of time, ordinarily after about a year, and to take out a few pieces of bone from three different parts of the skeleton. These bones are then and there submitted to a kind of slight cremation (*sengel-soan*, *sengel-sukul*, or *sān-sengel*), near the opened grave. The fire is extinguished by sprinkling water on it with *tepel-hesq* twigs, and an offering is made of rice cooked with turmeric. Then the bones are placed in a new earthen pot (*cukq*), and the ashes together with the sacrificial rice are scraped into the grave before it is again filled up. The *cukq* is then taken home, where an unused thread (*adoa sutam*) is dipped in liquid dough and tied around it ; then it is hung up for the night under the eaves of the roof at the back of the house. On the next day the *jan-topa* ceremony is to take place.

In the Hasada region, east of the Ranchi-Chaibasa road, the grave is left intact ; but on the eve of the bone-burial ceremony, a little earth is taken from the top of the grave and put into the *cukq*. In some places they do neither of the above two things ; instead, they make an effigy of the deceased with *dubila* grass (*Cynodon dactylon*), and place this effigy in the *cukq*.

On the morning of the bone-burial ceremony, all the relatives of the deceased go through the shaving ceremony at the hands of a *naña*. Among the Hasada Mundas it is essential that the professional barber perform this shaving ceremony; but among the Naguri Mundas the professional barber is not essential; if the barber is not available, the people shave each other. The small earthen pot, containing the bones of the deceased is then dug up from under the tree, or taken down from its branches, and brought home. It is garlanded with three *baba laḍ* (rice cakes) and with *golaici* flowers (*Plumeria acutifolia*). The mouth of the *cukḡ* is closed with another rice cake.

After this a witch-finder²⁶ digs two pits close to each other in the courtyard. A bullock is felled with the back of an axe, and small pieces, taken from its mouth, ears and feet, are thrown into one of the pits. To these are added some mustard seeds, cotton seeds, iron rust and puffed rice. All this is buried in one of the pits by the witch-finder, who then washes his hands over the second pit. Finally both pits are filled up again.

Before starting for the burial ground, in some villages, a black goat is now killed and its blood collected in a cup and later taken to the burial ground, while in other villages the goat is taken to the *sasan* and killed there.

Then the procession starts towards the *sasan*, where the second burial is to be held. In some villages the *cukḡ* is carried by an unmarried girl; in other villages it may be carried by any male relative of the deceased. The others, men and women, follow the *cukḡ*, carrying with them a gray fowl, ricebeer, red lead, oil, puffed rice, mustard seeds and cotton seeds for an offering. Along the way they sprinkle about puffed rice, cotton and mustard seeds.

When they reach the *sasan*, where the burial stones of the village are located — these lie flat, not directly on the ground but supported at the four corners by small stones (*pancari diri*) — all of them, both the slab belonging to the celebrating family and the others roundabout, are swept clean and washed with water, rubbed with oil and daubed with turmeric. If there is in the place any *orbage diri* (i. e. a slab for the erection of which no feast was given), it is passed over and ignored. A goat is then killed, the head is taken round from stone to stone and the neck pressed against each in turn, so that all are marked with the blood. If the goat was killed at home, the blood, which was brought along in a cup, is smeared on each stone.

The stone slab of the celebrating family is then raised at one side and brought into a slanting position so as to allow the digging of a small pit underneath it. The pit is about eighteen inches in depth. The *cukḡ* containing the bones of the deceased is placed in the pit. Then a man takes a bow and arrow in his hands, and while another man holds his left hand over the left eye of the Bowman the latter shoots a hole into the *cukḡ*, which is then covered up in the pit with earth. The stone slab is replaced in its former position, resting like all the other slabs, in a horizontal position over the grave and supported by small stones at the four corners²⁷.

²⁶ Cf. Ency. Mund. IV, 1023; and XIII, 4033.

²⁷ The ritual in all these ceremonies is not always exactly the same in all the

Then the *pahan* (priest) sacrifices a gray-speckled fowl (*hera sim*) to the ancestors, asking them to receive the deceased in their midst. The following prayer is addressed to the person whose bones have just been interred :

Ne, N. N. . . , tisindo dahabohakeḍmeale ; Here, take this, N. N. . . , today we
have washed and cleansed you ;
Nḍo hiatin baṇḡ golatin baṇḡka. Let now all grief and sorrow cease.
Nḍo ama nutumtele jojoma nunuale Now that we are going to eat and
imtan dar baṇḡ sampara baṇḡka ; laḡ drink in your name, let it be
hasu bḡ hasu baṇḡka ; bugilekagele without fear and concern ; let
jomeka nuika. there be no belly-ache, no head-
ache ; let us eat and drink in peace.

A libation of ricebeer, including the dregs, is made on all the memorial stones and, if after that some beer is still left over, it is drunk then and there. Then all who attended the ceremony go to take a bath in a stream. At the end of the bath, the master of the house is made to sit down near the water — in the village of Tilma, they say : in the water — and two men catch hold of his arms, one at either side, and lift him up shouting : *Haribol!* They do this three times. The same ceremony is repeated twice on the way back to the house, once about midway, and again when they reach the courtyard. After the third time, the master of the house is sprinkled with a twig of the *turūsi* plant (*Ocimum sanctum*), that was dipped in water into which a copper coin and some *maḡa* (fermented grains of ricebeer) had been dropped. Then the whole house and everything in it is sprinkled with the same sacred water.

After this two or three goats are killed, according to the number of guests present, and while the food and meat is being prepared, ricebeer is served in liberal quantities to all the guests.

When the meal is ready, the people sit down to eat. The master of the house and two of his maternal uncles (*kumakin*) sit in the centre, the other diners around them. Food is served to all, but no one begins to eat. The master of the house is now made to undergo the *haribol* ceremony for the last time, those who lift him up being this time his two maternal uncles. When this is over, someone says a few words by way of a toast (*joar*), and then all start eating. Thus the whole feast ends.

villages. Thus I was told in the villages of Tilma and Jikilata, where I made my inquiries, that, after the stone slab had been put back in its former position, this stone of the celebrating family is washed with water, after which all the memorial slabs in the *sasan* are sprinkled with water. Similarly turmeric (*sasan*), the goat's blood, and rice flour (*baba holon*) mixed with a little water are daubed first on the stone of the celebrating family and then, either successively or simultaneously, on the other stones. Sometimes vermilion or red lead (*senduri*) too is applied, but this is optional. Then some pieces of rice cakes (*baba laḡ*) are thrown first on the slab of the celebrating family then on the others. According to the information I gathered at Jikilata, also parched rice (*baba ata*), parched cotton seeds (*kaḡsom ata*), parched millet seeds (*kode ata*) and whatever other seeds there may be in the house, are thrown on the stones.

If the piece of bone, instead of being interred under the memorial stone, which already covers the bones of other deceased members of the family, is to be buried under a new stone slab, the erection of the latter must be celebrated earlier and requires a separate feast with the slaughter of a bullock or goat.

When a person dies in a distant village, perhaps on a visit to relatives, or after having gone there to work, or, in the case of girls, after being married there, he or she is buried in that village. A piece of his skull is dug up in the course of time, in the same manner as described above, and the *cukq* is hung up for the night under the eaves of the roof at the back of the house in which he died. Meanwhile all the people of the village are treated to a feast in the courtyard in front of the house. Next day the *cukq* is carried to the native village (*khintkati*) of the deceased, where the memorial stones of his or her family are located. There the *cukq* is once more hung under the eaves of the roof at the back of the house, or, sometimes on the branches of a *Ficus religiosa*, until such time as the family will be able to bear the expense of the burial under the family slab. For the rest, the ceremony is the same as that already described. In the end it culminates in a banquet given for the whole native village of the deceased.

Ackerdüngung in der Provinz Ch'ing-hai, China

Von JOS. TRIPPNER

Inhalt :

- I. Einleitung
 - 1. Ortsbestimmung
 - 2. Zeitbestimmung
 - 3. Gewährsmänner
- II. Arten des Düngers
 - 1. Selbstdüngung
 - 2. „Hausmist“
 - 3. „Stadtmist“
 - 4. „Wilde Asche“
 - 5. Öl-Abfälle
 - 6. Unausgenützte Möglichkeiten
- III. Düngungsmethoden
 - 1. Zubereitung
 - 2. Verwendung
 - 3. Wirkkraft
- IV. Schluß

I. Einleitung

1. Ortsbestimmung

Die Provinz Ch'ing-hai ¹ liegt im Nordwesten Chinas. Sie bildet geographisch und ethnologisch das Grenzgebiet zwischen China und Tibet. Der weit-aus größte Teil der Provinz ist von tibetanischen und mongolischen Stämmen bewohnt. Diese Stämme sind Viehzüchternomaden und betreiben nur sporadischen und sehr primitiven Ackerbau. Der Osten der Provinz ist von chinesischen Ackerbauern besiedelt. Die früher hier weidenden Nomaden sind entweder vertrieben, oder, mehr oder weniger sinisiert, selbst zum Ackerbau übergegangen. Viehzucht wird in diesem östlichen Teil der Provinz nur als Nebenarbeit betrieben. Das Ackerbaugebiet umfaßt die politischen Kreise Hsi-ning ², Hwang-chung, Lo-tu, Min-ho, Hua-lung, Hsün-hua, Kuei-tei, Huang-yuan,

¹ Die chinesische Post transkribiert „Tsinghai“.

² Die chinesische Post transkribiert „Sining“.

Ta-t'ung und Hu-chu. Schon in den Grenzgebieten mit weniger Ackerbau und mehr Viehzucht liegen die Kreise Men-yuan, Hai-yen, Kung-ho und T'ung-jen. Vorliegender Bericht gilt nur von dem Gebiet der oben genannten dreizehn Kreise³. Das soll aber nicht heißen, daß im östlich angrenzenden Ackergebiet der Provinz Kan-su wesentlich andere Düngungsweisen in Übung wären. Im Gegenteil! Während meiner dreizehnjährigen Tätigkeit im Gebiete längs des Richthofengebirges⁴, in Wu-wei (Liang-chow), Kao-t'ai und Chiu-ch'uan (Su-chow), sah ich, daß die dortige Ackerdüngung im großen und ganzen in derselben Art geschah, wie in der Ch'ing-hai-Provinz.

2. Zeitbestimmung

Die folgenden Zeilen behandeln die Düngungsmethoden des oben umgrenzten Gebietes, und zwar so, wie sie in den Jahren 1941 bis 1951 in Übung waren. Es ist dies die Zeit meines Aufenthaltes im betreffenden Gebiet. Man hat allerdings keinen Grund, anzunehmen, daß in den Jahrzehnten vor 1941 die Felder anders gedüngt wurden, als wie nach 1941. Aber mit dem Jahre 1950 beginnt die Modernisierung der Landwirtschaft in Ch'ing-hai, auch in Bezug auf die Düngung⁵. Und das Jahr 1951 bringt eine sehr merkbare Änderung in der altüberlieferten Düngungsweise. Neue, russisch orientierte Methoden werden dem Volke durch Belehrung und gelinden Zwang aufgedrängt⁶. So ist die Düngungsweise nach 1951 eine Mischung von Altüberliefertem und Neueingeführtem.

3. Gewährsmänner

Die Materialsammlung für diesen Artikel ist entstanden bei meinen vielen Reisen durch dieses Gebiet. Zehn Jahre war ich hier als Missionar tätig, und in dieser Zeit bereiste ich neun von den dreizehn in Frage kommenden Kreisen. In allen vier Jahreszeiten konnte ich so die Bauern der verschiedensten Gegenden bei ihrer Arbeit beobachten, konnte mich mit ihnen über ihre Arbeit unterhalten. Auf diese Weise sammelte ich mir durch Sehen und Hören

³ Dieses Gebiet gehörte bis zur Gründung der Provinz „Ch'ing-hai“ im Jahre 1928 zum größten Teil dem „Hsi-ning-Fu“ an, das ein Teil der Provinz Kan-su war. Auch heute noch rechnen manche Berichterstatter das Hsi-ning-Gebiet fälschlicherweise zu Kan-su, und das „Gebiet von Ch'ing-hai“, d. i. das Kukunor-Gebiet, zu Nordost-Tibet.

⁴ Die dortigen Chinesen nennen das Gebirge volkstümlich „Nan-shan = Süd-Gebirge“, weil es südwestlich von ihnen liegt. Die Schulbücher schreiben aber „Ch'i-lien-shan“, und erklären es als einen alten Hsiung-nu Namen, der „Himmelsgebirge“ bedeuten soll.

⁵ Ende 1949 wurde die Provinz von der chinesischen roten Armee besetzt. 1950 schon begann die kommunistische Partei die Produktion der Landwirtschaft zu „lenken“. Es kamen moderne Ackergeräte, neue Samenarten, Kunstdünger, wissenschaftlich begründete neue Methoden.

⁶ Diese Entwicklung genauer zu verfolgen war mir nicht mehr möglich, da ich im April 1952 ins kommunistische Gefängnis kam und im Juli 1953 wegen „Kulturspionage“ aus China ausgewiesen wurde. Beweisstücke für meine „Kulturspionage“ waren meine Artikel im „Anthropos“, „Folklore“ und anderen Zeitschriften.

den Stoff für diese Arbeit. Der Sicherheit halber wurde dann das ganze Material noch mit drei Bauern durchbesprochen, verbessert und ergänzt ⁷.

So berichtet also der Artikel über die damalige Düngungsweise, wie sie von den Bauern jener Zeit gehandhabt wurde. Eine andere Frage ist aber die nach der Herkunft dieser Praxis. Man wird sagen, daß sie ihr Wissen und Können von den Vätern ererbt haben. Die Ackerbauern in Ch'ing-hai haben ihre Fachkenntnisse aus dem Osten und Süden Chinas mitgebracht, in Jahrhunderten durch eigene Erfahrung an Ort und Stelle verbessert und ihr Wissen ihren Kindern weitervererbt. Wenn auch laut der Chronik von Hsi-ning ⁸ schon der chinesische General Chao ch'ung-kuo (137-52 ante) seine Soldaten in der Nähe der heutigen Stadt Hsi-ning als Ackerbauern angesiedelt hat, so dürfen wir doch nicht sagen, daß der Ackerbau in Ch'ing-hai auf einer zweitausendjährigen Erfahrung beruhe. Denn die politischen Ereignisse brachten es mit sich, daß gerade das Ackerbauggebiet immer wieder von den Nomadenstämmen (tibetischen) überrannt wurde. So wurden die chinesischen Ackerbauern immer wieder verjagt oder umgebracht und ihre Felder zerstört. Aber mit jeder neuen Besetzung durch die Chinesen kamen auch wieder neue chinesische Ackerbauern: Freiwillige Glücksucher, verbannte Sträflinge, angesiedelte Soldaten ⁹. Aus welchen Gegenden Chinas diese eingewanderten chinesischen Ackerbauern ihre Ackerbaukenntnisse mitgebracht haben, läßt sich heute wohl nicht mehr genau feststellen. Die meisten der Dorfbewohner behaupten jedenfalls, aus Nanking oder Shansi zu stammen.

II. Arten des Düngers

1. Selbstdüngung

Es ist für den Landmann am bequemsten, wenn der Acker sich selbst mit den notwendigen Nährstoffen versorgt, zumal da in unserm Gebiet die Beschaffung der notwendigen Düngemittel mit viel, meist recht unangenehmer, Arbeit und großem Zeitverlust verbunden ist. Land, das durch Jahre hindurch sich selbst genügt, gibt es in Ch'ing-hai nur wenig, und nur in den Berggegenden.

⁷ Die genauen Namen darf ich leider nicht nennen, um den Betreffenden keine Unannehmlichkeiten zu bereiten. Einige der Gewährsmänner für meinen Artikel: Die „shao nien“ - Lieder in Ch'ing-hai (Folklore Studies 1952, Suppl. 1, pp. 264-305) wurden von der Polizei belästigt wegen „Mithilfe an Kulturspionage“.

⁸ Die amtliche Chronik des Hsi-ning-Gebietes *Hsi ning fu hsün che* lag mir in zwei Ausgaben vor: eine aus der Zeit Yung-cheng's und eine etwas verbesserte und verlängerte aus der Zeit Ch'an-lun'g. Das genaue Jahr habe ich mir nicht gemerkt, und von meinen Übersetzungen konnte ich nur wenige Blätter retten.

⁹ Außer den Chinesen treiben Ackerbau auch die Mohammedaner (Dunganen und Salaren) und die T'u-jen. In den Grenzgebieten findet man auch Tibeter, die sich dem Ackerbau widmen, nämlich die Chia-fan-tzu, die fast ein eigener Stamm geworden sind (halb Viehzüchter, halb Ackerbauern), und Mongolen, die aber bis zur Unkenntlichkeit sinisiert sind, sodaß ganze „Banner“ einfach nicht mehr auffindbar sind, und als „ausgestorben“ gemeldet werden.

a) Das gilt zunächst für neu urbar gemachtes Land. Ein Stück Weideland wird in Ackerland umgewandelt. *k'en huang*: „urbarmachen Ödland“ schreiben die offiziellen Schriftstücke, das Volk aber sagt *k'ai ti*, „eröffnen Land“. Zuweilen tun die Nomaden dies selber, weil sie seßhaft werden wollen, oder sie verkaufen das Landstück an einen benachbarten Ackerbauern oder an einen neuen Siedler¹⁰. Zum Urbarmachen werden nur gute Stellen, mit vielem und saftigem Weidegras ausgesucht. Darum ist der amtliche Ausdruck *k'en huang* oder *k'ai huang*, „Ödland urbar machen“, ungenau, da es sich niemals um Ödland handelt; der Volksausdruck *k'ai ti*, „Land eröffnen“ ist zutreffender. Nur bestes Weideland bietet Aussicht auf gute Ernten; die langjährige, gut durchwachsene Grasnarbe ist eine Garantie für guten Ackerboden, der dann überdies noch reichlich angefüllt ist mit guten Nährstoffen aus den tierischen Exkrementen; denn in fettem Gras weiden die Tiere gerne und lange. Deshalb bringt ein neu urbar gemachtes Ackerstück drei Jahre ununterbrochen ohne jede Düngung immer gute Ernten¹¹. Mit dem vierten und fünften Jahr werden dann die Erträge immer geringer. Nun läßt man den Acker ein Jahr brach liegen. Im Brachjahr wird der Boden im Frühjahr einmal aufgeackert, „damit er gut durchgesonnt wird“. Doch viele tun es nicht, sondern lassen Gras und Unkraut wachsen bis zum Herbstbeginn; dann wird alles umgeackert. Durch dieses Ausruhen und die Gründüngung bleibt der Boden weiterhin fruchtbar und rückt in die Stufe des „Brachlandes“ auf.

b) Auch das Brachland gehört zu den Düngemitteln. *Hsieh ti*, „ausruhender Acker“ nennt man es. Es sind dies Felder, die nicht berieselt werden können, *han ti*, „Trocken-Acker“. Sie sind schon vor langer Zeit urbar gemacht worden und haben darum ihre Nährkraft verloren. Also müssen sie gedüngt werden. Nun kommt es vor, daß solche Felder auf schwer zugänglichen Berghängen liegen, sodaß das Versorgen mit Dünger schwierig wird. Oder ein Großgrundbesitzer ist nicht in der Lage, für seine ausgedehnten Ländereien den notwendigen Dünger bereitzustellen. So wird der Acker zwar gedüngt,

¹⁰ Die Nomadenstämme, Tibeter und Mongolen, wurden auf diese Weise oder durch staatliche Enteignung von den einwandernden Chinesen und den seit der Mongolenzeit ansässigen T'u-jen aus den breiten fruchtbaren Tälern in die Seitentäler verdrängt. Der Ackerbau verfolgte sie immer höher auf die Berge, bis Klima, Nässe und Kälte eine ertragreiche Ernte nicht mehr zuließen. Nun hat sich in den letzten fünfundzwanzig Jahren herausgestellt, daß in Ch'ing-hai das Klima sich änderte; in den Bergen wurde es wärmer, wohl infolge geringerer Niederschläge. 1931 verließ ich Ch'ing-hai nach viermonatigem Aufenthalt, kehrte 1941 wieder zurück und blieb bis 1953. Ich konnte also selbst beobachten, wie die Höchstgrenze für den Getreidebau immer höher hinaufkletterte in das früher zu nasse und zu kalte Weidegebiet. Gleichzeitig wurde aber immer mehr „Trockenland“, *han ti*, also Land, das unten im Tale lag, aber nicht berieselbar war, unbebaut liegen gelassen, weil es infolge der zu geringen Niederschläge keinen lohnenden Ertrag mehr abgab.

¹¹ In den Jahren um 1945 machte die Provinzialregierung mit Hilfe des Militärs und des Arbeitsdienstes große Flächen Weideland urbar. Die Lage des Ackers war recht günstig, weil in der Nähe der Dörfer. Aber die Siedler griffen nicht zu, weil ihnen die Grasnarbe zu dürrtig erschien, und darum zu wenig Aussicht auf fruchtbares Ackerland bestand. Ihre Erfahrung bekam Recht: nach vier Jahren ließ die Regierung das urbar gemachte Land wieder liegen; die Ernten waren zu minderwertig, zu unrentabel.

aber zu wenig. Man ergänzt nun diesen Mangel dadurch, daß man die Felder abwechselnd ein Jahr brach liegen läßt. Reiche haben immer etwa zwei Fünftel ihres „Trockenlandes“ brach liegen. Im Brachjahr wird dann der Acker zwei bis vier Mal gepflügt; je öfter dies geschieht, desto besser wird die nächste Ernte sein, „weil der Boden gut durchgesonnt ist“¹².

2. Der « Hausmist » (*chia fen*)

Dieser „Familien(Haus)-Mist“ setzt sich aus allen Düngerarten zusammen, die vom Bauernhofe kommen, also aus Abort, Ställen, Asche, Abfälle, Kehrlicht; gemäß ihrer gemeinsamen Herkunft tragen sie den Sammelnamen „Hausmist“. Ein anderer Name dafür bezieht sich auf seine Bestandteile: *t'u-fen* (Erde-Mist), denn er besteht aus Erde, die an Stelle von Streu in Ställen und Aborten gebraucht wird, und aus *fen* (Exkrementen von Mensch und Tier). Oberflächliche Landwirte werfen alle Arten von Hausmist auf einem Haufen zusammen, wer aber seine Feldarbeit mit Sorgfalt betreibt, hält die einzelnen Sorten gut auseinander.

a) Da ist zunächst der Dünger aus den ländlichen Aborten. Die Aborte in den Dörfern und Kleinstädten sind meist äußerst primitiv: eine Ecke des Hofes, an zwei Seiten von der Außenmauer des Hofes und an den beiden andern Seiten von Hausgiebeln abgedeckt. Meist ist dieser Winkel ohne Dach. Sind in der Hofecke keine Häuser, dann baut man in Brusthöhe ein Mäuerchen. Der Boden dieses Raumes ist mit Streuerde oder Asche bedeckt. Gruben und Sitzgelegenheiten gibt es darin nicht. Der *ta fen*, „großer Mist“ (d. h. das große Bedürfnis) wird jeden Tag in eine Ecke gesammelt und dann wie der weiter unten erwähnte „Stadtmist“ behandelt. So bleibt also für diesen ländlichen Abortmist nur die vom Urin durchtränkte Erde oder Asche. Ein chinesischer Name dafür drückt es deutlich aus: *hsiao-hui* (kleine Asche), d. i. Asche oder Erde vermischt mit dem *hsiao pien* (kleine Seite). — Der „kleine Asche“-Dünger gilt als *jö*, „heiß“. Darum ist er für „kalte“ (*leng*), d. h. wasserreiche Felder sehr geeignet; also bei seichtem Grundwasser, sehr reichlicher Bewässerung, in regenreicher Gegend. Man gebraucht ihn für Weizen, Tibetische Gerste¹³, Bohnen, Erbsen und Kartoffeln. Hat der Boden im Gemüsegarten viele „Würmer“, und man will *pai ts'ai* (weißes Gemüse) anbauen¹⁴, so streut man „kleine Asche“, am besten noch mit Hundemist vermischt, und die „Würmer“ werden verschwinden.

¹² Das alte chinesische Pflügen ist ja kein Umwenden der Erdschollen, sondern nur ein Auflockern des Bodens. Die Pflugscharschneide ist nicht gradlinig, sondern gleicht einer Pfeilspitze, ähnlich dem deutschen Ruhrhaken. Nach jedem großen Regen wird das Brachland wieder aufgeackert.

¹³ „Tibetische Gerste“ wird das *ch'ing k'uo*, „Grün-Korn“ von den meisten Ch'ing-hai-Forschern genannt. Laut *Tz'u hai* wird dieses *ch'ing k'uo* schon im *Tang shu* als Spezialität der *T'u fan*, neben Weizen und Buchweizen erwähnt. — Man nennt sie auch Nacktgerste.

¹⁴ Die Kataloge der deutschen Samenhändler nennen diese Gemüsepflanze „Kantonischer Weißkohl“, wohl weil ihr Same aus Kanton stammt. Es gibt viele Arten von *pai ts'ai*, vom Frühjahr bis Spätherbst, zum Frischessen und zum Überwintern.

b) Der Stallmist wird *hsia fen*, „Sommer-Mist“, genannt. Die Ställe für Pferd, Maultier, Esel und Rind sind überdacht; aber Schaf-, Ziegen- und Schweineställe haben meistens kein Dach. Als Stallstreu wird niemals Stroh gebraucht, sondern immer nur Erde¹⁵. Man holt die *huang t'u*, „gelbe Erde“, von einem Lößhügel-Absturz, *ai wan li*, „Steilhang-Bogen“. Das ist also vor undenklichen Zeiten abgelagerter, noch nie gebrauchter Löß¹⁶. Gute Streu ist auch die Abbrucherde alter aus Löß gestampfter Mauern und der Lößlehm-verputz und Lehmörtel alter Häuser, „weil sie lange der Sonne und der Luft ausgesetzt waren und mit Stroh vermischt sind“. Denn *shai ha ti*, „gesonnte“, *hsün ha ti*, „verräucherte“ und *yü hsia ha ti*, „beregnete“ Erde ist immer eine gute Streu, es muß dies aber oft und durch lange Zeit hindurch geschehen sein, wie das ja bei alten Mauern und Häusern der Fall ist¹⁷. Ist eine der oben genannten Streuerden nicht zur Hand, so nimmt man gewöhnliche Ackererde, aber sie wird vor dem Einstreuen auf dem Hof oder einem andern geeigneten Platz ausgebreitet und einige Stunden gesonnt, „damit sie trocken wird und die Sonnenkraft in sich aufnimmt“, sagt der Bauer. Die Erdstreu ist notwendig im Stall für die Trockenhaltung, denn die Ställe haben keinen Jaucheabfluß. Jauche wird nie getrennt gesammelt, und Jauchedüngung ist unbekannt. So dient die Streuerde durch das Aufsaugen des Urins gleichzeitig der Düngung und auch der Gesundheit der Tiere. Die fein zerbröckelte, getrocknete und gesonnte Erde wird alle zwei, drei Tage, je nach Notwendigkeit, in die Ställe gestreut und immer neu dazu gestreut, bis eine 15-20 cm dicke Schicht im Stalle liegt.

Im Schafstall¹⁸ wird nur dann Erde eingestreut, wenn der Mist als Ackerdünger verwertet werden soll; er würde ohne Streuerde zu „heiß“ sein. Will man den Schaf-Ziegenmist als Brennmaterial verwenden, dann überläßt man es den Tieren, Mist und Harn mit Regen und Schnee zu einer festen Masse zusammenzutreten, die dann mit dem Spaten in Ziegelform ausgegraben und zum *shao hui*, „brennen Asche“ gebraucht wird. (Cf. weiter unten.)

¹⁵ Das Stroh dient als Tierfutter und als Feuerung in der Küche; es wird als grobes Häcksel dem Lehm beigelegt für Mörtel, Wandverputz und Dachbedeckung.

¹⁶ Jedes Dorf und jede Stadt hat in ihrer unmittelbaren Nähe wenigstens eine solche Löß-Grube. Meist ist es ein günstig gelegener Hügel, der angebrochen wurde, oder eine mehrere Meter dicke Lößanschwemmung im Tal. Man gräbt unten zu ebener Erde und läßt den Löß von oben nachstürzen. Es kommen nicht selten Verschüttungen vor. Außer als Streu für Ställe wird hier auch die Erde gegraben für die Lehmarbeiten bei Bauten.

¹⁷ Die Bauernwohnungen in Ch'ing-hai sind immer nur aus Holz und Löß-Lehm gebaut. Nur bei den Allerreichsten sind die Häuser an der Front mit gebrannten Ziegeln verziert und die Innenwände der Zimmer mit Kalk verputzt. — Im Kreise Kao-t'ai in der benachbarten Provinz Kansu konnte ich beobachten, wie die Bauern mit Vorliebe die Erde von der dort durch das Ackergebiet führenden „großen chinesischen Mauer“ abgruben und in ihre Ställe führten. Durch das ständige Abtragen der Mauer, die in Kansu nur aus gestampftem Löß und nicht aus Ziegeln besteht, ist sie stellenweise schon ganz dem Erdboden gleich gemacht worden.

¹⁸ *Yang* ist ein Sammelname für Schafe, Ziegen, Antilopen, Gemen u. ä. In der Landwirtschaft versteht man darunter immer Schafe *mien yang*, „Woll-Schafe“ und Ziegen *chü-lü* oder *chia-la* in der Volkssprache, und *shan-yang* „Berg-Schaf“ in der Buchsprache. Die Herden der Ackerbauern sind meist recht klein und eine Mischung von beiden.

Der in und vor dem Hofe beim Ein- und Austreiben der Schafe zusammengekehrte Mist wird als Heizmaterial in Küche und Ofenbett verwendet. Auch im Pferde- und Kuhstall wird oft die „reine Ware“ gesammelt, getrocknet und dann in Küche oder Ofenbett verbrannt. So geht viel Tiermist erst den Verbrennungsweg und kommt dann als Streuasche wieder in den Stall oder in den Abort, respektive auf den Düngerhaufen.

Will man den Stall ausmisten, so wählt man im Kalender oder durch einen Bonzen einen „guten Tag“, *hao je tzu* aus; am besten ist ein Tag, an welchem der *Fen shen*, „Mist-Geist“ verreist ist. Auf jeden Fall muß man aber einen glimmenden Weihrauchstengel an die Stalltür stecken, sonst könnte es leicht ein Unglück bei Mensch oder Tier geben. Dann beginnt man mit Picke und Spaten das Ausräumen. Oft aber nimmt man statt Spaten und Pickelhacke den Ackerpflug. Einer zieht vorne, der andere regiert hinten; so wird durch das Hin- und Herziehen die Mistschicht abgeschabt. Warum? „Es geht schneller“, sagen die Unwissenden. Andere aber meinen: „Stallmist muß man mit dem Pflug abschaben.“ Wenn man mit dem Spaten gräbt, kommt der *T'ai suee*¹⁹, der im Stallboden sitzt, heraus, und das gibt großes Unglück in Stall und Haus. Vor dem Schaben mit dem Pflug aber fürchtet er sich und geht immer tiefer in die Erde hinein. Der ausgegrabene Dünger wird dann meist vor das Hoftor getragen „an einen Platz, wo er nahe zur Hand ist, aber doch nicht im Wege liegt“. — Schweineställe gibt es auf dem Lande kaum. Schweine laufen unter Tags frei herum im Hof und Dorf; des Nachts verkriechen sie sich in eine geschützte Ecke. Meist aber werden sie in den Abortraum gesperrt. In diesem Falle gibt es dann dort keinen *ta fen*, „großen Mist“ und auch keine *hsiao hui*, „kleine Asche“, sondern nur noch *chu fen* (Schweinemist). Allerdings haben Schnapsbrennereien, *shao fang*, „Brennhaus“, und Fabriken für Stärkenudeln und Bohnenkäse, *fen fang*, „Stärke-Haus“, auch große, aber äußerst primitive Schweineställe, da sie wegen ihrer Nebenprodukte Schweinezucht betreiben.

Hsia fen, also Stallmist, alle Arten durcheinander gemischt, ergibt guten Dünger; er bringt auch im zweiten Jahr ohne neue Düngung noch gute Ernten. Er gilt als *leng ti*, „kalt“, und darum muß er auf *jö ti*, „heiße“ Felder gebracht werden, so da sind sandiger Boden und *pai t'u*, „weiße Erde“. „Kalt“ zu „kalt“, oder „heiß“ zu „heiß“ ergibt keine Ernten.

Ein sorgfältiger, strebsamer Bauer wird aber seinen Stallmist nicht ungeordnet auf einen Haufen werfen, sondern die einzelnen Sorten getrennt lagern, damit er sie mit mehr Nutzen auf seinen Feldern anbringen kann. Denn jeder Mist hat seine Eigenarten. Der *yang fen*, „Schafziegen-Mist“ gilt als der beste unter allen Stallmistarten. Er ist „sehr heiß“ und darum nur auf „kalten“ Feldern zu gebrauchen; das sind Felder mit sehr fettem Boden. Seine andere Eigenschaft ist *ai shui*, „erträgt Wasser“, d. h. er wirkt besonders gut auf Feldern mit sehr seichtem Grundwasser und bei viel Regen. Weil er allein zu heiß ist, muß er, zumal für Weizenfelder, mit anderem Mist gemischt

¹⁹ *T'ai-suee*. „Er hat das Aussehen einer Schaflunge“. Cf. JOHANN FRICK in: *Folklore Studies*, Suppl. No 1. 1952. p. 66, Anm. 36.

werden. Es ist auch erwiesen, daß auf Schafmistfeldern sehr wenig Unkraut wächst. Im Gemüsegarten wird er sehr gerne gebraucht für Knoblauch (*hsüan*), Radieschen (*pai lo po*), Kappes (*ta t'ou ts'ai* = Groß-Kopf-Gemüse) und Lauch (*chiu ts'ai*). Auch für Blumentöpfe wird er gebraucht; sei es verrottet unter die Erde gemischt, oder ganz auf die Erde im Topf gelegt.

Luo ma fen, „Maultier-Pferde-Mist“; wird auch *p'ing ch'ang fen* (gewöhnlicher Mist) genannt. Seiner Natur nach ist er *pu jö*, *pu leng*, „weder heiß noch kalt“. Darum kann er auf allen Feldern gebraucht werden. Seine Kraft ist *pu ta*, *pu hsiao*, „nicht groß, aber auch nicht klein“. Er wird gerne gebraucht beim Anbau von Bohnen²⁰, Erbsen und Kantoner Weißkohl (*pai ts'ai*). Äcker mit Maultier-Pferde-Mist können viel Wasser ertragen.

Lü fen (Eselsmist) ist ein sehr kräftiger Mist. Er gilt als „sehr heiß“. Wegen seiner zu großen „Hitze“ wird er fast immer mit anderm Mist gemischt. Man sagt, auf Eselmistfeldern wachse wenig Unkraut.

Chu fen (Schweinemist) ist ein guter Mist; er hat mehr Kraft als der Pferdemit, aber er ist „kälter“ als dieser. Doch muß man unterscheiden: Schweinemist aus Schnapsbrennereien (*shao fang*, „Brenn-Haus“) ist noch etwas „warm“, „weil das Schweinefutter aus den Getreideabfällen der Brennerei besteht“. Aber der Schweinemist aus den *fen t'iao-tzu*, „Stärke-Nudeln“-Fabriken ist „sehr kalt“, „weil diese Fabrikanten ihre Schweine nur mit Bohnenabfällen füttern“. Ein mit Schweinemist gedüngter Acker bringt viel Unkraut hervor, „sechs bis sieben Arten Unkraut“.

Niu fen (Rindermist) hat wenig Kraft. Man unterscheidet zwei Arten: *ch'ing ts'ao fen*, „Grün-Gras-Mist“, bei Grünfütterung, oder, was weit häufiger ist, wenn die Rinder statt regelrechte Fütterung zu erhalten nur zum Grasens geführt werden. Dieser Mist ist „kalt“. Er ist gut für Bohnen, Erbsen, Hafer, Flachs. Aber man darf nicht zuviel streuen, sonst gibt es nur hohen Wuchs, aber wenig Ertrag und auch viele „Würmer“ im Erdboden. Die andere Art, *huang ts'ao fen*, „Gelb-Gras-Mist“ fällt an bei Strohütterung, also im Winter. Dieser Mist gilt als „heiß“. Aber jeder mit Rindermist gedüngte Acker bringt sehr viel Unkraut hervor, denn „alle Samen, die das Rind frißt, kommen unverdaut wieder heraus“.

Kou fen (Hundemist) ist heiß und liebt sehr viel Wasser. Er wird aber auf den Feldern nicht viel gebraucht, „weil er Würmer hervorbringt“. Es handelt sich hauptsächlich um *mi ch'ung*, die an Stengeln und Blättern leben und so groß sind wie Läuse, aber von schwarzer Farbe, und um *lu mao ch'ung*, „Grün-Haar-Würmer“, ein cm lange, grüne Raupen. Da diese „Würmer“ nicht auf Hanfpflanzen leben, wird Hundemist für Hanffelder gebraucht, und er gibt den Stauden einen hohen Wuchs. Hundemist wird auch gebraucht, wenn

²⁰ Unter „Bohnen“ versteht man hier immer nur die *ta tou* (große Bohne). Andere Arten werden nur in Gemüsegärten oder an Ackerrainen gezogen, nie in ganzen Feldern. *Ta tou* (große Bohne) ist unsere dicke Bohne oder „Saubohne“, die *Vicia faba*. So die Volksbezeichnung, in Ch'ing-hai. Die chinesischen Wörterbücher haben aber andere Bezeichnungen: unter *ta tou* verstehen sie die Sojabohne, auch *huang tou*, „gelbe Bohne“ genannt, die *Glycine hispida*; *Vicia faba*, die *ta tou* der Leute in Ch'inghai, heißt *ts' an tou*.

man ein salpeterhaltiges Landstück anbaufähig machen will. Man düngt reichlich mit Hundemist und baut zunächst Saubohnen an; allmählich gedeihen dann auch andere Sachen.

Chi fen (Hühnermist) ist „heiß“ und von sehr guter Qualität. Da er aber nur in geringen Mengen anfällt, kommt er für den Getreidebau nicht in Frage. Als das Anbauen von Opium noch gestattet war, zahlte man für Hühnermist sehr hohe Preise²¹. Jetzt wird er nur noch in den Gärtnereien verwendet, für Knoblauch (*hsuan*) und Lauch (*chiu ts'ai*). Man streut ihn auch auf die Blumentöpfe.

c) *Hui fen* (Aschen-Mist). Das ist die Asche aus der Küche, dem Ofenbett und dem Glutbecken. Der Düngungswert der Asche ist natürlich abhängig von der Art des Brandmaterials. Von der Quantität des Verbrauchs aus gesehen nimmt wohl die Kohle die erste Stelle ein²². Für das Ofenbett nimmt man den Kohlenstaub, *mei mien tzu*, „Kohlen-Mehl“. Bei guter Verteilung des Staubes glimmt er drei und noch mehr Tage ununterbrochen. Im Herd gebraucht man die etwas gröberen Sorten, *pa erh mei* (Hand-Kohle) und *mei cha tzu* (Kohlen-Brocken). Mit Hilfe eines Blasbalges, *feng hsiang*, „Wind-Kiste“, wird das langsame Glühen zur Hochglut gesteigert. Die größeren Stücke des *pa erh mei* und die *ta mei* (große Kohle) reserviert man sich meistens für das Glutbecken, *huo p'en* (Feuer-Becken)²³. Diese Kohle ist fast rauchlos und darum für Ofenbett und Glutbecken recht geeignet. Sie hinterläßt nach dem Abbrennen keine Schlacken, sondern nur einen Staub, fein wie Zigarrenasche, und kann darum leicht mit anderm Mist vermischt, oder als Streu im Abort verwendet werden.

²¹ In Ch'ing hai ist das Anpflanzen von Opium seit 1918 untersagt. — Im Gebiete von Kanchow sah ich viele Taubenhäuser, weil man den Mist der wilden Tauben für den Anbau von Opium benötigt.

²² Kohle kommt im Ackerbaugebiet von Ch'ing-hai an verschiedenen Stellen, und sogar im Tagbau vor. Die meisten der bis jetzt angegriffenen Kohlenflöze liefern aber minderwertiges Material, sodaß nur die Allerärmsten sich dort ihr Brennmaterial holen, d. h. selbst graben. Die einzige Kohlengrube, die Großbetrieb hat und das ganze Ackerbaugebiet versorgt, liegt etwa 55 km nördlich von Hsi-ning, im Kreise Ta-t'ung. Seit der kommunistischen Machtübernahme ist sie Volkseigentum und wird vom Staat immer besser ausgebaut. Die Kohle wird auf Wagen, Tragtieren, Flößen, und neuestens auch auf Lastautos in die Städte und Dörfer geliefert. Man unterscheidet nach der Stückgröße (und Preislage) *ta mei* (Große Kohle), Stücke bis zu 20-25 kg; *pa erh mei* (Hand-Kohle), Stückchen und Stücke bis zu Faustgröße; *mei cha tzu* (Kohlen-Brocken) und *mei mien tzu* (Kohlen-Mehl). Alle Arten sind gleich gut.

²³ Der Bauer in Ch'ing-hai kennt keinen Zimmerofen und ist darum im Winter auf das Glutbecken angewiesen. Man findet es bei Reich und Arm, den Vermögensverhältnissen angepaßt. Becken aus Kupfer oder Bronze gegossen (es werden dafür gerne die alten Münzen der Kaiserzeit, die Käsch, genommen), bis zu einem Meter Durchmesser und noch mehr. Die Armen lassen sich solche bis zu 50 cm Durchmesser aus rotem Lehm formen. Für die ganz Armen genügt eine löcherige Waschschüssel oder ein etwas größerer Blumentopf, halb mit Erde gefüllt. Die äußere Form gleicht der eines Hutes. Die Höhlung ist mit Erde oder Asche angefüllt; darauf glimmen die locker aufgestellten Kohlenstücke; auf den Rand des Beckens stellt man Teekanne und Tassen, die Tabakspfeife mit den Fidibussen aus abgezogenen Hanfstengeln oder Holzspänen und ähnliche Dinge.

Der zweitgrößte Aschenlieferant (vielleicht kommt er sogar an erster Stelle) ist der Mist von Pferd, Maultier, Esel, Rind, Kamel, Schaf und Ziege. Er wird nur in Herd und Ofenbett verbrannt, nicht aber auf dem Glutbecken. Schaf- und Ziegenmist wird nur an Stellen, wo die Herde dicht gedrängt eine zeitlang stand, zusammengekehrt. Die andern Arten werden gesammelt und zwar: daheim in Stall und Mühle ²⁴; in den Herbergen sammelt der Wirt das ganze Jahr hindurch in den Ställen und auf dem Hof, trocknet den Mist auf den flachen Dächern und legt einen guten Vorrat an, für sich, seine Gäste und zum Verkauf. Wer aber selbst nur ein oder kein Tier hat, muß sich sein Brennmaterial auf Wegen und Straßen zusammensuchen. Und so findet man, zumal in den kalten Jahreszeiten, überall die Mistsammler, *shi jen ti*, „aufnehmen, sammeln-Mist-Leute“, Kinder, Buben und Mädchen, junge und alte Männer, selten aber Frauen. An der Schulter hängt der Rückenkorb *pei tou*, „Rücken-Scheffel“ ²⁵; in der Hand eine langstielige Gabel, *fen ch'a tzu*, mit drei oder vier Zinken aus dickerem Draht von etwas mehr als Fingerlänge. So gehen sie auf den Verkehrsstraßen und den Wegen zur Tränkstelle auf und ab, warten vor den Herbergen und bei Kamellagerplätzen, und sind überall, wo Zugtiere zu finden sind. Niemals wird dieser für den Brand bestimmte Mist mit anderem, für die Düngung bestimmten, Mist vermengt. So tragen denn viele Sammler auch statt des Rückenkorbes eine *tan tzu*, zwei flache Körbe an einer Stange hängend, über der Schulter; in dem einen sammeln sie Brandmaterial von Pferd, Maultier, Esel, Kamel und Rind, in dem andern Düngemittel von Mensch, Schwein und Hund. Daheim wird dann der Brandmist an einer sonnigen Stelle ausgeschüttet, zerklopft und spreudürr getrocknet. Dann erst kommt er in die Küche oder ins Ofenbett. Größere Vorräte werden im Schuppen aufbewahrt. Wagenweise oder in Tragkörben und Säcken wird er in die Städte gebracht als Wintergeschenk für Verwandte und Bekannte oder zum Verkauf ²⁶.

²⁴ Getreidemühlen mit Pferde-, Maultier- oder Eselantrieb gibt es in Ch'ing-hai nur wenige, da überall Wassermühlen vorhanden sind. Aber die Schälsmühlen, *nien tzu*, für Hirse und zum Mahlen von gebranntem Kalk, Paprika und Medizinkräutern sind immer Mühlen mit Tierantrieb.

²⁵ *Pei tou*: Die Schreibweise ist verschieden; einmal gebraucht man für *pei* das Zeichen „Rücken“, ein andermal wieder „auf dem Rücken tragen“. — *Tou* ist ein Getreidemaß, das auch beim Kauf von Mehl, Kohlenstaub, Kalk, und Ähnlichem gebraucht wird. Es ist, oder war wenigstens, nach den Gegenden, ja sogar nach Kreisstädten verschieden groß. Es ist viereckig und wird nach unten zu ein wenig kleiner; der Rückenkorb hat eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm. Er ist aus Weidenruten oder einer Grasart, *chi chi*, geflochten, etwa 60 cm hoch, mit fast quadratischer Öffnung von etwa 40 cm Seitenlänge, nach unten zu sich verjüngend. An einer Seite ist ein kurzer Strick zum Tragen. Ist er leer, so hält man ihn in der Hand, ist er gefüllt, so hängt er an einer Schulter. Manchmal ist die Rückenseite mit einem Stück Filz oder Fell benäht als Schutz vor Druck und Schmutz. Dieser Korb wird sehr viel gebraucht, er ist auf dem Lande der Korb.

²⁶ Nicht selten wird auch getrockneter Pferdemist zum Backen von Brot verwendet. Der Teig kommt in eine Kupferblechform von etwa 30 cm Durchmesser, die mit einem Deckel gut verschlossen wird. Man stellt sie auf eine Schicht Pferdemist und türmt über sie eine ebensolche Pyramide, setzt sie in Glut und läßt sie langsam ab-

Ein weiterer Aschenlieferant sind die *mei k'uai tzu*, „Kohlen-Stücke“. Das sind Stücke in Ziegelform an der Luft und in der Sonne getrocknet; Kohlenstaub, Erde und Brandmist werden mit Wasser angemacht, in Form gepreßt, getrocknet und dann in der Küche, auf dem Ofenbett und dem Glutbecken gebraucht. In den Städten kann man diese Brandziegel kaufen. Selten werden in Küche und Haus als Brand gebraucht die *fen k'uai tzu* (Mist-Stücke) und die *yang cha* (Schaf-Brocken). Darüber Genaueres weiter unten unter *yeh hui*. Wer Abfallholz oder Reisig zur Verfügung hat, verbrennt es in der Küche und auf dem Glutbecken. Kehrlicht von Grasplätzen, Berghängen, Friedhöfen, zwischen Bäumen und Sträuchern zusammengekehrt oder bei Hochwasser aufgefischt, wandert in die Küche oder ins Ofenbett. Stroh, Gras, Wurzelzeug von Berghängen geht in den Herd. Da der meiste „Aschenmist“ aus dem Ofenbett kommt, wird er auch einfach *pars pro toto k'ang hui*, Ofenbett-Asche genannt. Die Asche wird etwa alle fünf bis sieben Tage einmal ausgeräumt. Oberflächliche Bauern schütten sie mit dem andern Mist vor dem Hoftor zusammen. Es ist aber besser, sie in die Ställe oder in den Abort zu streuen. Ganz Sorgfältige bewahren sie aber getrennt auf, um sie dann im Frühjahr für die einzelnen Felder mit anderem Dünger entsprechend zu mischen. Bezüglich der Düngkraft ist der Aschenmist etwas besser als Pferdemit. Er ist von Natur aus „heiß“ und darf darum nicht auf „heiße“, d. i. trockene Felder gestreut werden. Aber auch auf berieselbares Land, *shui ti*, „Wasser-Land“, wird er selten ungemischt gestreut. Nur auf unbewässerbarem Land, dem *han ti*, „Trocken-Land“, in den Bergen, gebraucht man ihn auch oft allein, „weil zu wenig anderer Dünger da ist“. Aschendünger ist gut für Hülsenfrüchte und Kartoffeln. Im ersten Jahr hat er mehr Kraft als Stallmist, aber für das zweite Jahr bleibt keine Wirkung mehr zu erwarten.

d) *Mao fen* (Dachstroh-Mist); heißt auch *fang fen* (Häuser-Mist) oder *fang t'u* (Häuser-Erde). Es ist dies die Dacherde alter, abgerissener Häuser. Oben wurde schon erwähnt, daß diese Erde eine gesuchte Streu für die Ställe abgibt. Aber sie ist auch schon an sich ein guter Dünger, „so gut wie *ta fen*, d. i. die menschlichen Exkremeute, „weil er lange Jahre von der Sonne beschienen wurde, und von innen her geräuchert ist“²⁷. Vielleicht kommt noch hinzu, daß die Dacherde vor dem Eindecken immer reichlich mit Weizenstroh angemengt wird. Je älter ein solches Dach ist, desto mehr Kraft gibt sie auf den Feldern ab. Es wird aber immer ein Mindestalter von 40 bis 50 Jahren erfordert. Auch die Mauererde solcher Häuser, besonders aber der auch mit Weizenstroh angemachte Lehmverputz, wird gerne als Dünger gebraucht. Wenn ein altes Haus auf Abbruch verkauft wird, dann muß im Kontrakt

glimmen. Das dauert eine Stunde und länger; aber es gibt ein vorzügliches, gut durchgebackenes Brot, das beste unter allen Brotarten; wenigstens für uns Europäer. Es ist eine Spezialität der Mohammedaner.

²⁷ Die Häuser der Durchschnittsbauern haben keine Zimmerdecke, und wenn sie eine haben, dann sind immer Abzugslöcher darin, welche oft schön verziert sind. So steigt der Rauch aus Küche, Ofenbett und Glutbecken bis an die Dacherde und sucht sich zwischen den Dachsparren einen Ausweg, und das oft durch hundert und mehr Jahre hindurch. Das Dachgebälk glänzt dann wie schwarz lakiert, *hei yu yu ti* „schwarz-ölig“.

immer eigens erwähnt werden, ob die alte Erde von Dach und Mauern auch im Kaufpreis inbegriffen ist, sonst gibt es nachher Schwierigkeiten oder Nachzahlung. „Häusermist“ ist gut für Weizen, *ch'ing-k'uo* (tibetische Gerste), Kartoffeln, Rettiche (*pai luo puo* = „weiße Rüben“). Am liebsten wird er für Kartoffeln gebraucht, denn er bewirkt, daß die neuen Kartoffeln *kan ching* „rein“ sind, d. h. eine schöne, weiße Farbe haben. Wenn man ihn aber mit Schweinemist mischt, halb und halb, dann werden die Kartoffeln außer ihrem schönen Aussehen auch noch „groß und viele“. Der „Dachstrohmist“ ist noch „heißer“ als der Schafmist. Er braucht also sehr viel Wasser; je mehr es in einem Jahre regnet, desto besser kann er seine Kraft entwickeln; aber in trockenen Jahren „verbrennt“ er die Saaten. Er ist das beliebteste Düngemittel für das so viel angebaute Frühjahrsgemüse *chiu ts'ai* (Lauch) ²⁸.

e) *K'ang chiao t'u*, „Ofenbett-Asche-Erde“, auch *k'ang chiao chiao*, „Ofenbett-Asche“ genannt. Das ist die durch das Heizen des Ofenbettes veräucherte Erde. Der Ruß und alle andern Bestandteile des Rauches von Kohle, Pferde-, Rinder-, Schaf- und Ziegenmist, Graskehricht und Getreidespreu setzen sich an den Innenseiten des Ofenbettes fest ²⁹. Arme Familien reißen jedes Jahr zu Beginn des Sommers, sobald man ohne Bettheizung auskommen kann, das Ofenbett ab, weil sie Lehmziegel, Lehm Mörtel und -verputz, Erde und Asche als Dünger notwendig brauchen. Im Herbst, sobald kühles Wetter einsetzt, wird dann ein neues Ofenbett aufgebaut. Reichere Familien reißen es seltener ab, weil sie auf diesen Dünger nicht so angewiesen sind und die Unsauberkeit fürchten, die das Abreißen mit sich bringt. Je länger und je

²⁸ *Chiu ts'ai* wird in der Nähe von Hsi-ning Stadt felderweise angebaut. Die Wurzel treibt viele Jahre hindurch immer wieder im zeitigen Frühjahr neuen Lauch. Er wird das ganze Jahr hindurch immer wieder geschnitten und viel in die kälteren Gegenden exportiert, wo er nicht mehr gedeiht.

²⁹ *K'ang* ist die etwa bis Kniehöhe aufgemauerte Familienschlafstätte. Man findet drei Formen: *lu k'ang* (Ofen-K'ang). Er hat im Zimmer an der Vorderseite ein Heizloch mit Rost; ungefähr gegenüber, in der Hauswand, ist der Schornstein. Das Innere ist durch miteinander verbundene Kammern abgeteilt, sodaß die Heißluft in mehreren Windungen das Ofenbett durchziehen muß, bis sie zum Abzugsloch kommt. Ofenbetten dieser Art werden nur abgerissen, wenn sie bereits eingetreten sind, da der Aufbau zu umständlich ist. Sie finden sich nur bei ganz reichen Familien und werden bloß mit Kohle geheizt. Die Glut liegt nur vorne im Heizloch über dem Rost. — Die zweite Art sind die *t'u k'ang* (Erd-Ofenbett). Im Innern sind keine Kammern, sondern nur einige Stützen aus Ziegeln oder Lehmziegeln zum Tragen der Oberfläche. Das Heizloch ist meist außerhalb des Zimmers im Hofe, doch immer ohne Rost. Meist fehlt auch der Schornstein, sodaß der Rauch durch das Heizloch oder durch Ritzen ins Zimmer entweicht. Als Heizmaterial dient Pferdemit, Kehricht und ähnliches. Es wird mit einem Spaten durch das Heizloch tief hineingeschoben und möglichst in alle Ecken verteilt. Die glimmende Glut durchzieht dann das ganze Ofenbett. — Die dritte Art ist der *pan k'ang* (Bretter-Ofenbett), die in Ch'ing-hai am meisten verbreitete. Sie besitzt kein Feuerloch, meist auch keinen Rauchabzug, ist innen ganz hohl und mit Brettern zugedeckt. Am Boden liegt eine Schicht Erde, darauf Kohlenstaub oder Pferdemit, in einem Kreis, der fast das ganze Bett ausfüllt. Der mittlere Teil wird zum Glimmen gebracht; dann werden Bretter darüber gelegt und zuoberst Decken oder Teppiche. Das Feuer glimmt die ganze Nacht hindurch, bei Kohlenstaub sogar mehrere Tage und Nächte lang. Der Rauch zwingt sich durch Ritzen ins Zimmer und dann durch die Löcher neben den Dachsparren ins Freie.

gründlicher die Ofenbett-Erde verräuchert wurde, desto besser ist sie. Sie garantiert fast immer eine gute Ernte, sowohl bei Nässe als auch bei Trockenheit. Besonders gern wird sie in Gärten, wo wenig Wasser zur Hand ist, für *ch'in ts'ai*, „Sellerie“, gebraucht.

3. « Stadtmist » (ch'eng fen)

Er wird auch *k'eng fen*, „Gruben-Mist“ oder *ta fen*, „großer Mist“ genannt und kommt aus den Aborten der Stadt. Unter „Stadt“ versteht man in Ch'ing-hai praktisch nur die Provinzialhauptstadt Hsi-ning; die andern kleineren Städte tragen, was Düngmittel angeht, fast ganz ländliches Gepräge. Es wird dort wenige Kaufleute geben, die nicht zugleich auch Landwirte sind und vor den Toren des Städtchens ihre Felder haben und darum ihren Dünger selber verwerten. Hsi-ning Stadt mit seinen über 60 000 Einwohnern, Beamtenstellen, Kasernen, Schulen und auswärtigen Kaufleuten, ist der Düngertlieferant der Provinz. Die Stadtaborte sind, wie die auf dem Lande, meist in einer Ecke des Hofes untergebracht; am liebsten mit einer Wand an der Straße oder Gasse. Zum Hof hin ist eine Tür und an der Außenseite ein etwa meterhohes Türchen, für das Hinausschaffen des Mistes und das Hereinbringen der Streuerde. So bleibt der Innenhof immer sauber. In diesem Abortwinkel ist dann meistens eine Grube, über welche dicke Bretter mit Zwischenräumen gelegt werden. Nur in den öffentlichen Aborten, Schulen, Ämtern etc. sind Zwischenwände aus Brettern oder ein etwa meterhohes Mäuerchen aus Lehm. Die Grube ist ohne Abfluß und ohne Jaucheloch. Meistens ist sie überdacht. Manchmal (bei Mohammedanern fast immer) sind die Abortzellen durch eine Holzkonstruktion hochgelegt, sodaß der Bretterfußboden bis zu zwei Meter über der Grube steht und man mittels einer Treppe hinaufsteigen muß. Die Mistabfuhr liegt dann auswärts zu ebener Erde. In den Abort wird aller Kehrriht sowie die Küchenabfälle geworfen, auch alle Asche von Herd und Haus. Weil dies aber zur Trockenlegung nicht genügt, kehrt man die Erde auf der Gasse vor dem Haus zusammen (in Hsi-ning sind nur die zwei Hauptstraßen mit Steinen gepflastert!); oder man läßt Erde vom Lande bringen. Man ist darauf bedacht, möglichst wenig Streuerde hineinzuschütten, denn das Ausräumen ist lästig, und der Transport des Mistes würde sich nicht mehr lohnen, weil der „Gehalt“ zu gering wäre.

Der „Stadtmist“ gilt als der beste und kräftigste von allen in Ch'ing-hai gebrauchten Düngmitteln. Er ist „sehr heiß“. Aber auch bei mangelhafter Berieselung und bei wenig Regen ergibt er noch gute Ernten. Er ist also der Idealdünger in Ch'ing-hai. Darum haben größere Bauern das ganze Jahr hindurch immer wenigstens einen Wagen ständig am Laufen, um „Stadtmist“ heranzuholen³⁰. Als der beste unter dem guten Stadtmist gilt der aus den

³⁰ Zum Mistfahren, sei es aus der Stadt oder auf das Feld, wird auf den gewöhnlichen Bauernwagen ein rechteckiger Holzkasten oder ein aus Ruten geflochtener, flacher, dem Wagengestell angepaßter Korb gelegt. Ferner sind notwendig: Spaten, Rückenkorb, eine kleine, mannshohe Leiter, um den Korb bequem auf den Wagen ausschütten zu

großen Mohammedanerfamilien³¹, und den Familien der Shensi-Kaufleute³², „denn diese Leute haben die beste Küche, viel Fleisch, gutes Gemüse und reichlich Gewürze“. Manche wollen auch noch einen andern Unterschied in der Güte kennen: zwei Nachbarn unterhielten sich über den Stand ihrer Felder: „Ja! Dein Mist stammt auch aus dem Mädchenwaisenhaus!“ Damit wollte er die besseren Ernteaussichten begründen. Ein Mistkäufer, der die verlangten 20 chinesische Dollars für unsere Jungenschule nicht geben wollte, sagte: „Wenn es eine Mädchenschule wäre, sofort!“ Ob das Bauernerfahrung ist, oder nur Geschäftstüchtigkeit?

Das Ausräumen der Gruben, *wa fen*, „ausgraben-Mist“, kann zu jeder Jahreszeit erfolgen. Selbstredend sieht man wegen anderer dringender Arbeit während der Saat- und Erntezeit kaum einen Mistwagen auf den Straßen. Aber in den Wintermonaten stehen sie schon in stockdunkler Morgenfrühe in langen Reihen vor den Stadttoren und warten auf Einlaß. Im allgemeinen achtet die Polizei sehr darauf, daß „solange die Sonne am Himmel steht“ kein Mistwagen in der Stadt zu sehen ist. Der im *liu yueh*: „im sechsten (chinesischen) Monat“, d. h. etwa im Juli ausgegrabene Mist gilt als der wertvollere. Und er ist obendrein noch billiger. Denn in der heißen Jahreszeit sind Mistgruben recht unangenehm, und der Hausherr muß oft viele gute Worte geben, daß seine Grube des öfteren geleert wird. Im Winter dagegen wird er immer eine Vergütung bekommen, sei es in Bargeld, oder, was meistens der Fall ist, in Naturalien; denn um diese Zeit ist die Nachfrage größer und der Abtransport nicht so dringend. In den letzten Jahren geschieht das Ausräumen ohne jede Formalität; aber noch vor etwa fünf oder zehn Jahren waren damit allerlei Zeremonien verbunden. Man konnte nicht an jedem beliebigen Tag die Arbeit beginnen, sondern mußte erst im Kalender nachsehen, welcher Tag dafür geeignet ist. Der Käufer brachte dann ein kleines Geschenk, etwa ein Päckchen Erdnüsse oder Chinesische Datteln für den Hausherrn mit³³. Dann ging

können, und Tabaksbeutel mit Pfeife; im Winter auch noch eine Pickelhacke und ein Bündel Stroh für ein Feuerchen zum Wärmen.

³¹ Da die politische und militärische Macht in der Provinz schon durch Jahrzehnte hindurch in den Händen der Mohammedaner lag, waren auch fast alle höheren Posten von ihnen besetzt. Das brachte immer großen Reichtum ein, der sich dann auch eine entsprechende Küche leisten konnte. Der durchschnittliche Lebensstandard der Mohammedaner war weit höher als der der Chinesen.

³² Der Großhandel in Ch'ing-hai lag, abgesehen von den Mohammedanern, zumeist in den Händen der aus den Provinzen Shensi und Shansi zugewanderten Kaufleute, die mittels ihrer heimatlichen Verwandtschaft leichte Geschäftsverbindung mit Peking, Tientsin und Shanghai hatten. Die aus dem Osten Zugewanderten stellen höhere Anforderungen an die Küche als die Einheimischen.

³³ Erdnüsse, *lo hua sheng*, oder einfach *hua sheng* (*arachis hypogaea*). Sie werden in Ch'ing-hai nicht angebaut, sondern aus der Provinz Shensi billig importiert. Leicht angeröstet, werden sie gerne gegessen. Die Chinesische Dattel, *tsao erh*, *Zizyphus vulgaris*, wird in großen Mengen aus der Gegend nordwestlich von Lanchow, Provinz Kansu, eingeführt. Vereinzelt steht sie auch in den Gärten der südöstlichen Kreise der Provinz Ch'ing-hai. — Diese beiden Früchte sind die billigsten und gebräuchlichsten Geschenke, wenn man anstandshalber etwas schenken muß.

er in das Haupthaus des Hofes vor den Hausaltar ³⁴. Dort verbrannte er ein paar Blatt Opferpapier ³⁵, entzündete einige Weihrauchstengel ³⁶, und machte eine dreimalige, kniefällige Verneigung, den *k'o t'ou*. Dann steckte er einige Räucherstengel in die Weihrauchschale aus Kupfer oder das Kästchen aus Holz; ein, zwei Weihrauchstäbchen klemmte er neben die Aborttür in eine Wandritze. Jetzt erst durfte er mit dem Ausräumen beginnen. Wenn diese Zeremonien nicht eingehalten oder der Tag nicht günstig gewählt worden war, mußte das dem Hausherrn und seiner Familie Unheil bringen und auch die Ernte auf den mit diesem Dünger belieferten Feldern wurde nicht gut.

Der Mist wird in Wagen weggefahren, oft auch in Tragkörben auf Pferden, Maultieren, Eseln, ja selbst auf Rindern weggeschafft. Meist wird er erst vor der Stadt auf einem günstigen, aber etwas abgelegenen Platz ausgeschüttet; das ist für den Hausherrn angenehmer, das Ausräumen geht dann schneller vorbei. Auch für den Käufer ist das günstiger, denn er kann sich auf diese Weise einen guten Teil des kostbaren Stadtmistes sichern und ihn dann allmählich in aller Ruhe nach Hause fahren.

Der Stadtmist ist wertvoll. Darum scheut der Bauer auch nicht vor einem 20, ja 30 km weiten Weg zurück, um ihn herbeizuschaffen. Für noch weitere Entfernungen werden die Auslagen größer als der Nutzen. Aber man weiß sich doch noch zu helfen. In den Ruhezeiten der Landwirtschaft schickt der Bauer einen größeren Jungen oder einen alten Mann in die Stadt als Mist-sammler. Der sucht sich bei Verwandten oder Bekannten oder in einer Höhle ³⁷ eine Schlafstelle. Seine Verpflegung besteht in trockenem Brot und Röstmehl ³⁸; dazu ein paar Pfennige als zusätzliches Kostgeld. Täglich geht er nun durch die Straßen, in und vor der Stadt. Der Rückenkorb oder „Tragkörbe“ und die kleine Mistgabel sind seine Ausrüstung. Am eifrigsten sind die Mistsammler in den frühen Morgenstunden; denn viele, besonders Kinder, machen im Dunkel des Abends und der Nacht ihr Bedürfnis an den Straßenrand des Nachbars, weil viele Familien in der Stadt keinen eigenen Abort haben und der öffentliche wegen Unsauberkeit im Finstern kaum benutzt werden kann. Unter Tags

³⁴ Der Ehrenplatz des Hofes ist die Seite gegenüber dem Eingangstor. Dort ist die beste, zum Empfang der Gäste hergerichtete Wohnung. Der Ehrenplatz dieser Wohnung ist die Wand gegenüber der Tür. Dort hängt das Götterbild oder wenigstens ein entsprechender Text. Zu beiden Seiten sind Spruchstreifen, *tui tzu*. Davor steht ein Tisch mit Blumen und Weihrauchbecken, Teekanne und Tassen. Hier hält die Familie ihre Zeremonien an den Festtagen, Hochzeiten, Begräbnissen und bei anderen besonderen Anlässen.

³⁵ *Huang piao* oder einfach *piao* genannt; gelbe, grobe Papierblätter, 15 × 25 cm. Sie sind unbeschrieben.

³⁶ *Shao hsiang*, „verbrennen-Weihrauch“. Die billigsten Stäbchen, aus Mehl von Ulmenholz, *yü shu*, hergestellt. Sie sind etwas dicker und länger als Stricknadeln.

³⁷ Meist in dem unbewässerbaren Lößhügelgelände südlich der Stadt. Man hackt sich selbst ein Loch in eine Lößwand, oder bezieht eine halbzerfallene, verlassene Lößwohnung, unbenutzte Schafhirtenunterkunft oder einen von den Luftschutzkellern, die während des chinesisch-japanischen Krieges in die Fundamente der zerfallenen Stadtmauer aus der Mongolenzeit gegraben wurden.

³⁸ *Ch'ao mien*, Mehl aus geröstetem Getreide. Eine ausführliche Beschreibung erfolgt demnächst in: Folklore Studies, Tokyo.

suchen sie dann die etwas abgelegenen Stellen an verkehrsreichen Wegen außerhalb der Stadt ab. Die gesammelte Ware wird dann vor ihrer Wohnhöhle oder an einem andern sonnigen Platz getrocknet und aufgestapelt, bis es sich lohnt, von zu Hause einen Wagen kommen zu lassen, der den getrockneten Mist abholt. Diese Methode erspart Transportkosten und garantiert überdies „reine Ware“. Der gesammelte *ta fen*, große Mist, wird daheim zu feinem Staub zerklöpft und meist unter andern Mist gemischt. Er ist Gold wert; *chuang chia jen ti chin tzu*, das Gold der Bauern, sagte mir ein Alter, indem er den feinen Staub mit großem Wohlgefallen durch die Finger rieseln ließ. Weil er so kostbar ist, wird er natürlich nicht nur in der Stadt gesammelt, sondern auch in den Dörfern und an allen Wegen. Hier gehen die Sammler meist mit zwei Körben an einer Stange, der *tan tzu*; in den einen Korb kommt der Mist von Pferd, Maultier, Esel, Kamel und Rind; er dient als Feuerung für Küche und Ofenbett. Der andere Korb ist für den Mist von Mensch, Hund und Schwein bestimmt; das gibt den besten Dünger für die Felder.

Stadtmist wird für alle Felder gebraucht, für Getreide, Hülsenfrüchte, Ölpflanzen, Lauch-Felder und für Kappes und Möhren im Garten. Mit Stadtmist gedünkte Felder bringen im zweiten Jahre auch ohne neue Düngung immer noch gute Ernten, besonders bei Bohnen und Erbsen.

4. « Wilde Asche » (*yeh hui*)

Diese Art nennt sich auch *hui fee*, „Asche-Fett; Dünger“ oder kurz *hui*, Asche. Es sind das in Meilern gebrannte und zu kleinen Stückchen zerschlagene Erdschollen. Diese Düngerart wird sehr viel gebraucht auf dem Trockenland, zumal auf bergigem Gelände. Das *shao hui*, „brennen-Asche“ muß schon bald nach der Herbsterte im achten chinesischen Monat vorbereitet werden. Man sucht einen Platz, der das geeignete Material liefert, und ganz in der Nähe des Feldes liegt. Am liebsten nimmt man eine gute Grasnarbe von Feldrainen oder Berghängen; je mehr Wurzeln in den Erdschollen stecken, desto besser ist es. Aber auf jeden Fall muß es schwarze Erde, *hei t'u*, sein, denn andere Erde ist dafür nicht geeignet. Der Arbeiter nimmt den *tsuo tzu hsien*, „Stemmen-eisen-Spaten“. Das Eisen ist dicker und länger als am gewöhnlichen Spaten; an der Schneide ist es schmaler und am Stielansatz breiter. So ist das Instrument zum Graben großer Schollen besser geeignet. Unter die Schuhsohle schnallt man sich ein *t'a pan tzu*, „Tritt-brett“: ein fußlanges, fußbreites und 3 cm dickes Brett aus *hua mu*, Birkenholz, das besonders hart ist. An der Unterseite dieses Brettes, an Ballen und Fersen, ist je eine Rille eingemeißelt, in welche die Schnur gelegt wird (damit sie nicht durchgetreten wird!), mit der das Brett unter den Fuß gebunden wird. Ohne dieses Brett kann der Fuß nicht fest genug auf das Grabeisen treten, denn die Schuhsohlen der Bauern von Ch'ing-hai sind aus Tuch oder aus einem dünnen, weichen Leder. So ausgerüstet geht man zum *wa hui*, „Asche-graben“, d. i. zum Ausgraben der Erdschollen. Man hebt auf der in Frage kommenden Grasnarbe spatengroße Schollen aus, also etwa die Größe von 30 × 18 × 18 cm. Die Schollen werden nicht umgedreht, sondern nur hochgekanntet, sodaß sie wie lockere Dach-

ziegel aneinandergelehnt stehen. Locker müssen sie stehen, damit der Wind gut durchziehen und trocknen kann.

Ist keine Grasnarbe in der Nähe, so wird auch schwarze Erde ohne jede Wurzel genommen; aber die Erde muß richtig schwarz sein, „je schwärzer, desto besser“. Ist auf den unbebauten Stellen in der Nähe keine schwarze Erde zu finden, so sucht man auf dem eigenen Ackerfeld. Die alten Bauern wissen aus ihrer langjährigen Erfahrung, welche Stellen ihres Ackers zum Brennen von Düngerasche geeignet sind. Nach einem guten Herbstregen werden fünf, sechs Rinder — „denn sie haben die breitesten Hufe“ — auf die ausgesuchte Stelle des Feldes gebracht, dort hin und her und im Kreise herumgetrieben, bis der Platz fest eingetrampelt ist. Nach dem Festtrampeln bleibt die Stelle noch acht bis zehn Tage liegen. Dann werden hier die Schollen gegraben. Sie bleiben liegen, Wind und Sonne ausgesetzt, bis kurz vor *tung-chih*, Wintersonnenwende. Jetzt werden sie gewendet, sodaß unten nach oben und oben nach unten kommt, damit sie besser austrocknen.

Im *La yueh*, d. h. der zwölfte chinesische Monat (etwa unser Januar), werden dann die Schollen zu Meilern zusammengesetzt und gebrannt. Aber sehr oft wird das Zusammenstellen und Brennen verschoben bis ins zeitige Frühjahr, kurz vor die Landbestellung. In diesem Falle werden die Schollen im Laufe des Winters noch einmal gewendet; besonders wichtig ist dies, wenn es geschneit hat. Manchmal werden die Schollen auch wie Ziegelsteine in Reihen aufgeschichtet, aber recht locker, wegen des Durchtrocknens.

Die Form des Ofens richtet sich nach der Erdoberfläche der Gegend. In den breiten, ebenen Tälern haben etwa sechzig Prozent aller Öfen eine kreisrunde Form, während die Zahl im hügeligen Gelände kaum fünf Prozent beträgt. Runde Öfen verlangen ebenen Boden; die viereckigen, größeren Öfen müssen auf einer geneigten Fläche, einem Bergabhang, stehen. Grund dafür ist das bessere Durchbrennen der Schollen, der Zug des Ofens. Die wesentlichen Bestandteile eines jeden Ofens sind: die Feuerstellen, *huo lu tzu*, „Feuer-Ofen“, auch einfach *lu tzu*, „Ofen“ oder *huo wo tzu*, „Feuer-Nest“ genannt. Bei runden Öfen sind die Feuerstellen in der Mitte des Meilers; bei eckigen unten vorn. Die zu brennenden Erdschollen nennt man *t'u chi* oder noch populärer *hu chi*; das sind Dialektausdrücke, die „Erdklumpen“, „Lehmziegel“ bedeuten. Um diese Erdschollen herum wird dann eine Mauer, *chiang*, gebaut, damit der richtige Zug des Ofens garantiert wird.

Das gewöhnliche Heizmaterial sind die *fen k'uai tzu*, Mist-Stücke. Sie werden aus Rindermist, dem manchmal etwas Pferdemit beigemischt ist, hergestellt. Die Kuhfladen werden in Hof und Stall gesammelt, getrocknet und dann an einer trockenen Stelle aufgestapelt. Ist die genügende Menge gesammelt, dann wird dieser Kuhmist fein zerschlagen und mit Wasser zu einem mörtelartigen Brei angemacht. Meistens treibt man die Kühe in diesem Brei herum, damit sie ihn gut zerstampfen. Am besten läßt man ihn jetzt noch zwei, drei Tage liegen; „er klebt dann besser“. Nun wird der Brei in Holzformen gepreßt, etwa zu Stücken von $35 \times 18 \times 6$ cm Größe. Die Holzform besteht nur in einem Rahmen, ohne Boden, den man auseinandernehmen kann. Man legt ihn auf einen flachen Stein; wenn kein solcher zur Stelle ist, streut

man etwas Weizenspreu, *mei i tzu*, auf den Boden, damit der Brei nicht an der Erde klebt. Mit dem Fuß wird der Brei in den Formen festgestampft. Dann trägt man sie aufrecht zwischen den beiden Händen zu der Stelle, wo sie gesonnt und getrocknet werden sollen. Man legt sie hin und löst dann den Rahmen. Wenn die *fen k'uai tzu* etwa halb getrocknet sind, werden sie in Reihen hochgeschichtet. Sie müssen aber an einem regensicheren Ort untergebracht werden, damit sie vollständig austrocknen und durch Monate hindurch gut erhalten bleiben. Aber trotz bester Aufbewahrung beginnen sie nach einem Jahre zu verrotten, und der mit Pferdemist vermengte Kuhmist verrottet noch schneller. Der besseren Haltbarkeit wegen wird schon beim Herichten des Mistbreies meist etwas Erde zugesetzt. Der Fachausdruck für das Herstellen dieser Miststücke lautet *tao fen k'uai tzu*: „ausgießen, umstülpen-Miststücke“.

Bei Feldern, die in der Nähe von Bergwiesen liegen, macht man es meist ein wenig einfacher: An einem heißen, sonnigen Nachmittag sammelt man auf der Wiese den ausgedörrten Kuhmist und gebraucht ihn ohne jede weitere Behandlung als Brand für die Aschenöfen.

Ein zweites, oft gebrauchtes Heizmaterial sind die *Yang cha*, Schaf-Brocken (*cha* wird *tsa* ausgesprochen). Der Besitzer einer Schaf- respektive Ziegenherde muß sich früh genug schlüssig werden, ob er seinen Schafmist als Dünger oder als Brand gebrauchen will. Wenn er Streuerde in den Stall wirft, so kann er den Mist nicht als Brand für seine Öfen in Haus und Feld gebrauchen, sondern er muß ihn auf die Felder bringen. Das Heizmaterial *Yang cha* ist weiter nichts als der im unbedachten Schafstall mit Urin, Regen und Schnee von der Herde zu einer festen Masse zusammengestampfte reine Schafmist. Diese festgetretene Schicht wird dann mit dem oben beschriebenen Stemmeisen-Spaten, *tsuo tzu hsien*, und dem Trittbrett, *t'a pan tzu*, unter dem Fuß, in Ziegelform ausgestochen. Man nennt dies *wa yang cha*, „ausgraben-Schaf-Brocken“. Die Größe dieser Miststücke gleicht ungefähr der der *fen-k'uai-tzu*, also etwa $35 \times 18 \times 6$ cm. Sie werden in Reihen, wie Ziegelsteine, an einer regengeschützten Stelle zum Trocknen aufgestapelt. Ihre Verwendung finden sie in den Aschenöfen der Felder oder auf den Glutbecken der Zimmer und im Ofenbett. Gewöhnlich gräbt man im Jahre nur zweimal *yang cha*; doch gibt es auch Familien, die es drei-, viermal tun.

Die mit Kuh- oder Schafmist geheizten Aschenmeiler nennt man *fen tui*, Mist-Haufen. Für einen brauchbaren Brand benötigt man je nach der Qualität der zu brennenden Erde etwa ein Zwanzigstel bis ein Fünftel der zu brennenden Masse als Brandmaterial.

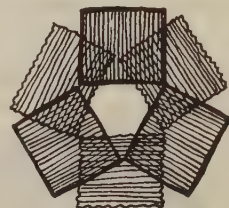
Es gibt auch viereckige Aschenmeiler, die nicht mit Mist, sondern mit Reisig, *ch'ai*, geheizt werden; man nennt sie *ch'ai tui*, Reisig-Haufen. Sie kommen aber immer nur dort vor, wo man sich aus einem nahen Wald oder Gestrüpp den nötigen Brand holen kann.

Die „Feuernester“, *huo wo tzu*, oder auch Feueröfen, *huo lu tzu*, genannt, sind die Stellen, an denen das Heizmaterial entzündet wird. Runde Öfen haben ihre Feuernester in der Mitte des Meilers; ihre Anzahl, vier oder fünf, richtet sich nach der Größe des Ofens. Viereckige Öfen haben ihre Heizstellen unten

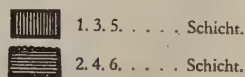
an der Vorderseite des Meilers. Auch ihre Zahl, drei bis sechs, richtet sich nach der Masse der zu brennenden Erdschollen. — Die *ch'ai tui*, Reisig-Haufen, haben keine eigentlichen „Feuernester“, sondern nur offene Heizlöcher unten an der Vorderseite, damit man ständig Reisig nachlegen kann. Ihre Anzahl beträgt gewöhnlich nur drei.

Der Aufbau eines „Feuernestes“ (Abb. 1) hat genau nach altüberlieferter Weise zu geschehen. Die Rind- oder Schafmistziegel werden gleichmäßig in drei Teile zerbrochen. Drei solcher Bruchstücke werden mit den Ecken so aneinander gelegt, daß innen ein leeres Dreieck entsteht. Man achtet darauf, daß die Seiten des Dreiecks immer von Bruchstellen gebildet werden, weil diese gezackt sind und darum leichter anbrennen. Darüber kommen wieder die drei Stücke eines zweiten Mistziegels, in der gleichen Form, aber so gelegt, daß sie über die drei Ecken des unteren Dreiecks zu liegen kommen. Und so werden weiter vier bis sechs Schichten übereinander gelegt, je nach der Höhe des Ofens. Es wird also durch diese Miststücke ein Schacht gebildet, der bis zum Erdboden führt. Unten in diesen Schacht wird dann das Feuer gelegt. Die „Feuernester“ stehen immer etwa einen Fuß weit voneinander ab; bei runden Öfen mitten im Meiler in Kreisform, bei viereckigen unten vorn in einer Reihe. Die runden Meiler stehen ja in der Ebene; das Feuer brennt also von der Mitte nach allen Seiten. Die viereckigen stehen auf schiefer Ebene; das Feuer brennt bei ihnen von unten nach oben. Bei den viereckigen Meilern werden hinter diese „Feuernester“, die ja am unteren Rand aufgebaut sind, in einer zweiten Reihe noch drei *hsü huo*, „falsche (?) - Feuer“ gelegt. Jedes dieser *hsü huo* besteht aus etwa zehn halben *fen k'uai tzu*, die eng aneinander, hochkant, in einer Reihe stehen, aber nur in einer Schicht. Sie sollen bewirken, daß die Glut der „Feuernester“ besser angreift und die Erdschollen sicher anbrennen. Wenn die zu brennende Erde schlecht ist, d. h. wenn es *pai t'u*, „weiße Erde“ ist, dann müssen auch weiter rückwärts zwischen die Erdschollen noch Stückchen von *fen k'uai tzu* gelegt werden, weil der Meiler sonst auslöscht. Ganz schlechte Erde, das heißt z. B. sandige Erde, ist zum Aschebrennen gänzlich ungeeignet.

Das Zusammensetzen der Erdschollen erfordert auch große Sorgfalt. Die Erdstücke sollen von bester, oder wenigstens guter Erde sein und müssen ganz ausgetrocknet sein. Sie werden zu runden, oben ein wenig kegelförmig zulaufenden Hügeln oder zu rechteckigen, oben flachen Haufen zusammengesetzt. Sie müssen locker liegen, damit es Durchzug gibt; wenn zu viele kleine Stückchen dazwischen liegen, oder gar Staub, brennt nicht alles durch. Um die „Feuernester“ werden zunächst kleinere Schollen gelegt, weil diese leichter anbrennen: dann kommen die großen an die Reihe. Haben die Erdstücke erst einmal Feuer gefangen, dann brennen sie von selbst weiter, auch wenn gar kein Wurzelzeug in den Schollen ist.

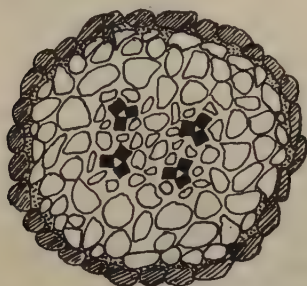


1. Huo wo tzu „Feuernest“.



Die „Mauer“ des Meilers besteht im Innern aus der letzten Reihe, d. h. dem letzten Kreis der zu brennenden Erdschollen; an diese, eng angelehnt, nach außen hin, schließt sich eine zweite Mauer aus enganliegenden Erdschollen. Zwischen beide wird lose Erde und Staub eingefüllt. So ist der Ofen gegen Zugluft von unrechter Seite her geschützt. Die innere Seite dieser „Mauer“ wird mitverbrannt und dann auch als Dünger gebraucht; die äußere Seite aber bleibt ungebrannt. Diese Erdstücke werden auch nicht als Dünger verwendet. Das *hsiu ch'iang*, „bauen-Mauer“ erfordert also ebenfalls große Sorgfalt, wenn der Brand gelingen soll.

Wir brennen nun einen runden Ofen: (Abb. 2). Wir zeichnen uns auf dem ganz ebenen Erdboden einen Kreis. Seine Größe ist bedingt von der Masse der Erdschollen, die wir brennen wollen. In die Mitte des Kreises bauen wir vier oder fünf „Feuernester“. Zwischen diese und um sie herum legen wir kleinere Erdstücke. Der übrige Teil des Kreises wird mit den großen Erdschol-



2. Fen tui auf ebener Fläche.
 „Feuernest“, Erdschollen.
 „Mauer“, Erdstaub.

len ausgefüllt. Nun machen wir außerhalb des Ofens ein kleines Feuerchen von Stroh und Reisig an, in welchem wir kleine Stückchen von *jen k'uai tzu* zum Glühen bringen. Währenddessen beten wir um gutes Gelingen des Brandes, was wir aber nur jedes Jahr vor dem Anbrennen des ersten Ofens tun. Vor dem Meiler zeichne ich im Staube einen Kreis von etwa einem Fuß Durchmesser. In den Kreis zeichne ich zwei Durchmesser in Kreuzesform. In den Schnittpunkt der beiden Durchmesser stecken wir ein oder besser drei, immer aber eine ungerade Zahl, glimmender Weihrauch-

stengel. Vom Frühstücksbrot brechen wir mit den Fingerspitzen etwas ab und streuen die Brotbrösel, *muo muo cha erh*, Brot-Stückchen, in den Kreis. Wir knien nieder, machen *k'o t'ou*, d. h. beugen uns, bis die Stirn den Erdboden berührt, und beten halblaut etwa Folgendes: *T'u ti yeh!* Erd-Großvater! Wir opfern dir Weihrauch! Wir opfern dir Brot! Wir essen Brot; du sollst auch Brot essen! Was wir haben, geben wir dir. Nun gib auch du uns einen guten Brand! Laß richtigen Zugwind kommen! Laß schnell brennen! Laß gut brennen! . . .“ Noch einmal machen wir *k'o t'ou* und nehmen dann die glühenden Miststückchen, die *huo chung tzu*, „Feuer-Same“ heißen, mit dem Spaten, *t'ieh hsien*, Eisen-Schaufel oder den Eßstäbchen, *k'uai tzu*, und legen sie in die Schächte der „Feuernester“; sie sollen bis zum Boden hinunterfallen. Zwei, drei Stückchen genügen für jeden Schacht. Diese Glut entzündet die Miststücke der „Feuernester“; nach etwa fünf Minuten schießt oben aus dem Feuernest prasselnd eine Flamme heraus. Sofort wird eine große Scholle auf die Schachtöffnung gelegt, um das Feuer abzdämpfen, *ya (nia)*, unterdrücken. Nun bauen wir an der Kegelform weiter, indem wir um und über die „Feuernester“ noch weitere, große Erdschollen legen. Die Schollen müssen etwa 15 cm über die „Feuernester“ hinausragen. Auch die „Mauer“ wird jetzt weiter hochgezogen und fertiggebaut. Nach etwa zwei Stunden beginnt der Kegel mächtig

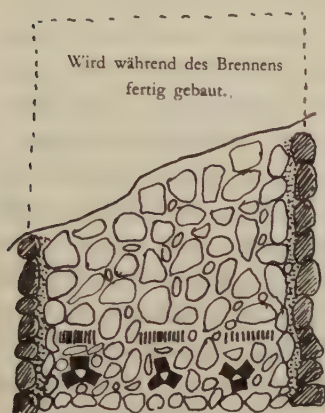
zu qualmen. Er wird nun mit nußgroßen Erdstücken überdeckt; auf diese schaufelt man dann gewöhnliche Ackererde. Sofort Ackererde aufschütten geht nicht an, da sie zwischen die Erdschollen hineinfiel und so den Ofen zum Ersticken brächte. Ist der Ofen ganz eingedeckt, so können wir ruhig nach Hause gehen. Aber es muß immer wieder, bei Tag und bei Nacht, jemand

kommen und nachsehen, ob nicht das Feuer durch die Decke bricht. Wenn die Decke schwarz ist vom Rauch, dann ist es höchste Zeit, daß man noch weitere Ackererde auf diese schwache Stelle schüttet. Kleine, gutbrennende Öfen können in zwei Tagen fertig durchgebrannt sein; die allergrößten benötigen dagegen sechs bis sieben Tage.

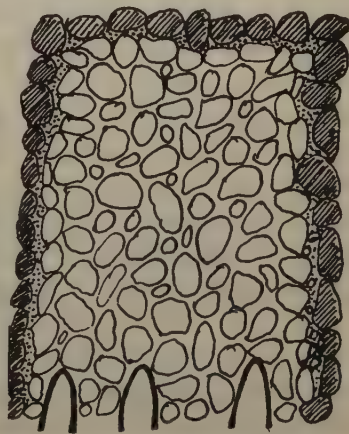
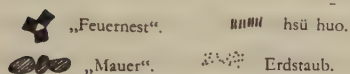
Wir brennen einen viereckigen Ofen, *fen tui*, Mist-Haufen: (Abb. 3) Die Bauart ist im großen und ganzen dieselbe wie bei den runden Öfen. Die Abweichungen sind bedingt von der viereckigen Form und der schiefen Lage an einem Abhang. Da die Öfen an Berghängen liegen, muß die Feuerstelle an der tieferen, unteren Seite liegen. Auch muß man auf die Windrichtung achten. Man beginnt also die Arbeit

an der tiefsten Stelle mit dem Bau der „Feuernester“; kleinere Meiler bekommen drei, größere bis zu sechs Stück. Ein wenig hinter den „Feuernestern“ kommen die *hsü huo*, „falschen Feuer“, und zwar immer nur drei. Um und zwischen diese Brandmaterialstellen werden kleinere Erdstücke gelegt. Rechts und links an den Seiten wird die „Mauer“ gebaut. Zwischen die beiden Außenmauern, hinter den „falschen Feuern“, werden dann die großen Erdschollen locker aufgestapelt. An der Vorderseite, also vor den „Feuernestern“, baut man keine „Mauer“; es heißt, der Ofen ziehe dann besser. Die „Feuernester“ werden wie beim Rundofen in Brand gesteckt. Sobald sie brennen, wird der vordere Teil des Meilers eingedeckt, und man baut am rückwärtigen Teile weiter, indem man neue Erdschollen herbeibringt und aufschichtet. Ist der vordere Teil des Ofens fertig gebrannt, reißt man sogar die „Mauer“ ab, um die Schollen weiter rückwärts für die Fortsetzung der „Mauer“ zu verwenden. Die Dauer des Brennens beträgt je nach Größe des Meilers drei bis sieben Tage.

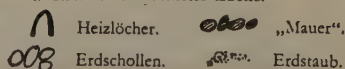
Wir brennen einen *ch'ai tui*, Reisig-Haufen: (v. Zeichnung 4.). Auch dieser Meiler hat rechteckige Form und wird immer nur auf schiefen Ebenen errichtet. Aber er wird vor Beginn des Brennens vollständig fertig



3. Fen tui auf schiefer Ebene.



4. Ch'ai tui auf schiefer Ebene.



gebaut und auch schon ganz eingedeckt. In seinem Innern hat er weder „Feuer-nester“ noch „falsche Feuer“. Nur an der vorderen, unteren Seite läßt man zwei oder drei Öffnungen, die Feuerlöcher. In diesen Löchern wird dann mit Reisig, *ch'ai*, geheizt. Ein Mann muß ständig dabei sitzen und immer wieder Reisig nachlegen. In einem halben Tag kann ein solcher Meiler von etwa 1,20 m Höhe, 1,80 m Breite und 4 m Länge fertig gebrannt werden.

Das Auseinandernehmen des Meilers: Ist der Ofen ausgebrannt, wird er sofort auseinandergenommen. Man schaufelt die Deckerde weg und legt die Schollen der „Mauer“ zur Seite. Liegt die Brandstelle an einem Berghang oberhalb des Feldes, dann schaufelt man in den Abhang eine provisorische Rinne, *lin ts'ao*, „fließen-Rinne“ und läßt darin die gebrannte Erde hinunterrollen. Es wird aber als wichtig angesehen, daß diese Schollen noch warm sind; „Kalte *hui* (Asche) rollt nicht“, sagt man, aber man meint damit nur, daß die Erdasche warm auf das Feld kommen muß. Einen Grund dafür konnte mir niemand angeben. Die gebrannten Schollen werden unten beim Feld, oder in ebener Erde neben dem Meiler, mit dem langstieligen Holzhammer, *lang t'ou*, zerschlagen³⁹. In Rückenkörben trägt man sie dann auf die Felder und verteilt sie dort in regelmäßigem Abstand auf kleine Haufen. Sonderbarerweise sind die Burschen, die sie tragen, dabei meist splitternackt; „die Kleider leiden nicht!“ sagen sie, aber bei andern Arbeiten, die noch mehr Kleider verschleiß, ziehen sie sich nicht aus. Manche der gebrannten Erdschollen lassen sich ganz leicht zwischen den Fingern zerbröckeln, andere dagegen sind hart wie Stein. An dem Tage, da gesät werden soll, werden die Aschenhäufchen erst über das ganze Feld zerstreut.

Verunglückte Brände gibt es natürlich auch. Das *shao hui*, „Asche-Brennen“ ist eine Kunst, die gelernt sein will, und der Bauer scheut auch einen guten Arbeitslohn nicht, um sich einen tüchtigen Fachmann zu gewinnen. Die besten Kräfte für das Zusammensetzen und Brennen des Meilers sind meist Frauen, während das Graben der Schollen und das Austragen der Erdasche von Männern besorgt wird. Aber auch dem besten Brenner kann es passieren, daß ihm der Brand nicht glückt oder ganz daneben geht. Wenn ein Teil der Erdschollen nicht durchgebrannt oder gar nicht angebrannt ist, so sagt man *shao liao lao wa*, „er hat Krähen gebrannt“, denn die Erdschollen sind schwarz geblieben wie Krähen. Ist der nicht gut gebrannte Teil groß, so setzt man aus ihnen nochmals einen Meiler zusammen und brennt ihn von neuem; *fan liao lao wa*: „umgedreht haben die Krähen“ sagt die Fachsprache. Eine Grußformel der Erdaschebrenner besagt: *hung tsuei wa*, „Rotschnabelkrähen!“, ich wünsche dir „Rotschnabelkrähen“, d. h. einen guten Brand, rote Erdschollen. Man begrüßt sich allerdings auch mit: *ta lao wa*, „schlagen

³⁹ *Lang t'ou* ist ein Dialektausdruck. Gewöhnlich wählt man als Zeichen „Betelnuß-Kopf“. Manche schreiben aber auch „Wolfs-Kopf“. Es ist dies ein zweiseitiger Holzhammer von etwa 40 cm Länge und 20 cm Durchmesser, mit einem Stiel von etwa 1,50 m Länge. Er wird gebraucht in der Landwirtschaft zum Zerschlagen der Schollen auf dem Feld, am Aschenmeiler und bei der Verarbeitung des Düngerhaufens. Die Zimmerleute brauchen ihn, um das Gebälk zusammenzuschlagen.

(= brennen) Krähen!“ oder *fan lao wa*, „umdrehen Krähen“! Diese beiden Wünsche besagen eigentlich das, was man nicht wünscht; „Krähen“ sind schlecht oder gar nicht gebrannte Schollen. Diese beiden Grußformeln gleichen in etwa dem deutschen „Hals und Beinbruch!“ — Schlechten Brand bezeichnet man mit *hui szu*, „Aschen-Tod“. Es gibt vier Arten dieses „Sterbens“, *shang liao k'ang liao*, „auf das Ofenbett hinaufgestiegen“: 1) das Feuer brennt von vorne und unten schief nach oben und kommt oben durch die Decke heraus. Der rückwärtige, untere Teil wird also vom Feuer nicht angesteckt, denn dieses ist ja, statt nach rückwärts durch den ganzen Ofen zu ziehen, „auf das Ofenbett gestiegen“; 2) ein anderer Grund für ungenügendes Brennen ist *ch'iang tao liao*, „Die Mauer ist zusammengefallen“. Wenn sie nicht stabil genug gebaut ist, kann es sein, daß sie durch den Druck von oben und innen nach außen gedrückt wird. Ist die „Mauer“ eingefallen, dann hat der Ofen keinen rechten Zug mehr und das Feuer erlischt; 3) der Ofen kann *liang szu liao*, „vor Kälte gestorben“ sein. Die Außenmauer war zu dünn gebaut, und die Hitze entwich aus dem Innern des Ofens, sodaß die Erdschollen „vor Kälte“ nicht weiterglimmten; 4) die letzte Todesart ist *wu szu liao*, „er ist erstickt“. Die Erdschollen im Innern waren nicht locker genug aufgebaut, das Feuer hatte keinen Zug und erstickte aus Mangel an Zugluft. Ein vorzeitig abgestorbener Meiler bedeutet für den Bauern immerhin einen finanziellen Verlust von mehreren Tagelöhnen. Aber schwerer wiegt der Verlust des „Gesichtes“ (*chiu liao mien tzu*, ich hab mein Gesicht verloren) für den Brenner oder die Brennerin. Für den hinreichenden Spott sorgt schon das Dorfgespräch, und im nächsten Jahr werden es sich die Bauern überlegen, ob sie das Brennen ihrer Aschen-Meiler wieder denselben Händen anvertrauen sollen.

Gebrauch:

Yeh hui, „wilde Asche“ wird, wie schon erwähnt, nur auf *han ti* (Trockenland) gebraucht, wo sie sich für alle dort angebauten Produkte eignet, nämlich für Weizen, Gerste (*ch'ing k'uo*), Hafer, Roggen (*yü mei*), Kartoffeln, Bohnen, Erbsen. Die Kraft dieses Aschedüngers wird jedoch schon im ersten Jahr gänzlich aufgebraucht, sodaß im zweiten wieder neu gedüngt werden muß. Die im Winter gebrannte „wilde Asche“ heißt *hsieh hui*, „ausgeruhte Asche“, weil sie nach dem Brennen noch mehrere Monate auf dem Felde „ausruht“. Sie ist aber nicht so kräftig wie die im Frühjahr gebrannte *hsin hui*, „neue Asche“, denn „sie hat in den Monaten des Liegens ihre Kraft an die Luft abgegeben“. Die Natur, *hsing tzu*, der „wilden Asche“ ist „heiß“ und wird darum gerne in Gegenden gebraucht, die überreich an Regen sind; es sind dies die Gebiete des Noo⁴⁰, am Fuße der Hochgebirge. Diese Gegenden sind auch am weitesten von den Städten entfernt und können kaum von dorthier Dünger beziehen. Überdies liegen die Felder auf Berghängen, und es ist nicht leicht, Dünger von den im Tale liegenden Höfen hinaufzuschaffen. So ist, von verschiedenen Seiten her betrachtet, gerade die „wilde Asche“ ein Idealdünger für die Noo-Gegenden.

⁴⁰ Cf. *Anthropos* 46. 1951. p. 802, Anm. 2.

Der Chemieprofessor an der *Huang ch'uan* - Mittelschule in Hsi-ning, ein Chinese aus dem Osten, hat sich von seinem Fach her ebenfalls mit der „wilden Asche“ beschäftigt. Er gab mir folgende Erklärung: „wilde Asche“ enthält sehr viel *chia*, Kalium, und *lin hsüan*, Phosphorsäure. Diese sind ausgezeichnet für die naßkalte Gegend des Noo. Die Getreidestengel werden stärker, fallen also bei viel Regen nicht so leicht um. Sie befördern die Zellteilung, bringen also schnelleres Wachsen und früheres Reifen, besseren Ertrag; das ist für die kurze Vegetationszeit am Fuße der Hochgebirge sehr wichtig. Sie vergärt Bakterien und zersetzt organische Stoffe im Boden, verbessert also die Erdkrume. Wo früher der Weizen nicht reif wurde, kann er nach mehrjährigem Düngen mit „wilder Asche“ erfolgreich angebaut werden. Das ist wichtig für neu urbar gemachtes Land in höheren Lagen. Der Chemieprofessor hatte jahrelang Asche-Brennen, Asche-Düngung und den Ertrag der Felder studieren können. Die erwähnten Vorteile stellte auch ich fest; ob sie aber (ganz oder teilweise) mit der „wilden Asche“ in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden dürfen, entzieht sich meiner Kenntnis.

5. Öl-Abfälle (*yu cha*)

Es sind dies alle Rückstände, die nach dem Pressen des Öles übrig bleiben. Zur Gewinnung von Öl werden in Ch'ing-hai in erster Linie Raps und Flachs angebaut, ersterer in vielen großen Feldern im „Noo“, letzterer in den tiefer liegenden Tälern und weniger häufig. Raps wird *ts'ai-tzu* (Gemüse-Samen) genannt ⁴¹, und das aus den Samen gepreßte Öl heißt *ts'ai tzu yu*, „Gemüse-Samen-Öl“ oder *ch'ing yu*, klares Öl. Das Volk sagt, Raps erbebe etwa ein Drittel Öl. Die andern zwei Drittel bilden die *yu cha*, „Öl-Brocken“. Die ausgepreßten Kuchen läßt man trocknen; es gibt kreisrunde Stücke von 1 m Durchmesser und 15-20 cm Dicke; man nennt sie *ts'ai tzu ping*, „Gemüse-Samen-Kuchen“ ⁴². Meist sind aber diese Kuchen schon zerbrochen, sodaß es nur Brocken gibt. Diese Ölabbfälle dienen jetzt fast ganz als Futter für Rinder und Schweine. Der Mist dieser mit Rapskuchen gefütterten Tiere gilt als ganz besonders gut. Wenn Öl-Brocken als Dünger gebraucht werden, müssen sie zu Staub zerschlagen werden. Eine solche Düngung kommt aber nur für hochwertige Kulturpflanzen in Frage, die den angewandten Preis auch wieder herausgeben; z. B. im Gemüsegarten und auf Wasser-Tabak, *shui yen* - Feldern. Da Tabak in Ch'ing-hai nur ganz in der Nähe von Sining gebaut wird, findet sich diese Düngung recht selten. Als aber der Anbau von Opium noch erlaubt war, traf man sie allerorten an. Außer Raps-Kuchen werden auch die Preßreste

⁴¹ Die jungen Blätter des Raps werden oft als Gemüse, *ts'ai*, gebraucht und die zarten Stengel gerne von den Kindern gekaut. Raps ist meist die erste Aussaat auf frisch urbar gemachten Feldern. Weil er früher als Getreide reift, wird er in den höchstgelegenen Gegenden am liebsten angebaut.

⁴² Das deutsche Wort „Ölkuchen“ wäre irreführend, denn *yu ping tzu* sind runde Mehlkuchen von etwa 15 cm Durchmesser, in Öl gebacken. Ölabbfallkuchen werden in Ch'ing-hai nie „Ölkuchen“ genannt, sondern „Rapskuchen“, „Öl-Brocken“ oder „Hanf- (Flachs-Senf-)Brocken“.

von Leinsamen (Flachs) *hu ma*, Senf, *chieh tzu*, Hanf, *ta ma*, als Tierfutter und selten auch als Ackerdüngung gebraucht ⁴³. Sie werden ebenfalls *yu cha* genannt, oder auch *ma cha*; nach dem gemeinsamen *ma* von Flachs, Hanf.

6. Unausgenützte Möglichkeiten

Es wären noch einige Arten von Dünger zu erwähnen, die in Ch'ing-hai nie eine große Rolle gespielt haben, und auch heute nur selten gebraucht werden. Man weiß um die Düngkraft, nutzt sie aber nicht recht aus.

Man weiß, daß *Löß* aus unberührten Lagern und der aus den Bewässerungsgräben ausgeworfene Schlamm Düngkraft hat, aber diese Erde wird doch zuerst in Ställe oder Aborte gebracht. Mehr noch als diese Sorten Erde schätzt man aber das gelbbrühige Flußwasser nach schweren Regengüssen. Denn es bringt ja abgeschwemmte Erde von Berghängen aus Weidegebiet, die durch das Unverbrauchtsein und die Düngung durch weidende Tiere besonders wertvoll ist, oder es ist abgeschwemmte Erde von Feldern, die ja schon Dünger in sich haben. Nicht selten entstehen gerade bei *ch'ou shui* (stinkigem, dickem Wasser) in den Gräben ernste Streitigkeiten um die Bewässerungsrechte. Aber wenn das Wasser rotschlammig ist, will es niemand haben, denn es ist schädlich für die Felder; es „unterdrückt die Saaten“, *ya chuang chia*.

Gründüngung wird in Ch'ing-hai nicht gehandhabt, wenn man nicht etwa das Unterackern des Unkrautes auf den Brachfeldern dazu rechnen will. Nach 1952 begann aber die kommunistische Regierung den Vorteil der Gründüngung in den Zeitungen zu predigen und ließ auch in Ch'ing-hai Probeversuche durchführen. Das gleiche gilt von der Knochenmehl-Düngung. In der ganzen Provinz wird sehr viel Fleisch gegessen, denn das nahe Weidegebiet liefert billiges Yak- und Schaffleisch. Die Metzger schütten die Knochen vor der Stadt irgendwohin und niemand zeigt Interesse dafür. Die rote Befreiungsarmee hat schon 1950/51 Bauern zu Knochenmehl-Düngungs-Versuchen gedrängt. Man hat in Ermangelung maschineller Hilfsmittel die Knochen mit Hämmern zu Staub zerschlagen oder verbrannt. Aber schon 1952 hat man es wieder bleiben lassen.

In Gemüse- und Obstgärten weiß man die Leichen von Hunden und Katzen zu schätzen. Sie werden gerne unter Weinstöcke oder in die Komposthaufen vergraben.

III. Düngungsmethoden

1. Zubereitung

Darüber ist im vorhergehenden Abschnitt schon manches gesagt worden; hier sollen noch einige Ergänzungen folgen.

a) Das Sammeln der Düngemittel ist bei dem gänzlichen Fehlen von Kunstdünger und den großen Anbauflächen eine äußerst wichtige Ange-

⁴³ *hu ma* Flachs; *ma tzu erh*, Leinsamen. Wird in Ch'ing-hai nur des Öles wegen angebaut. Ich fand nur ein einziges Dorf, *Erh shi li p'u* im Nordtal von Hsi-ning, wo aus den Fasern ein ganz grobes *ma pu* (Flachs-Tuch) gewoben wurde.

legenheit. Das ganze Jahr hindurch achtet man auf alle Materialien, die sich durch die Praxis als wirksamer Dünger erwiesen haben. Für das Zusammenbringen eines großen und guten Düngerhaufens opfert man viel Zeit, Arbeit und Geld. Man kauft in den Städten Stadtmist, in den Bergen Schafmist und in den Dörfern „Häuser-Erde“. Die Mistfahrer opfern Tag für Tag ihre Nachtruhe, um durch Winterkälte von mehr als 20 Grad C. stundenweit den Stadtmist herbeizuholen, und die Aschenbrenner graben im Schweiß ihres Angesichtes die schweren Erd- und Rasenschollen. Die freien Tage der Winterzeit werden nicht auf dem warmen Ofenbett vertan, sondern Kinder und Greise und die Männer in den besten Jahren gehen viele Stunden des Tages, zumal im eisigkalten Frühmorgen, wegauf, wegab, und suchen alles, was da brauchbar ist. Aber es werden doch manche Stoffe, die wir auf den Düngerhaufen werfen, der direkten Düngung entzogen, indem man sie verfüttert, wie Unkraut und Küchenabfälle, oder verbrennt, wie Stroh, Gartenkehricht und Mist von Pferd, Maultier, Esel, Kamel, Rind, Schaf und Ziege. Dünger ist neben Wasser die Lebensfrage der Landwirtschaft in Ch'ing-hai. In der Praxis kommen für größere Mengen Dünger nur menschliche Fäkalien, von Streuerde aufgesogener Tierurin, Schafmist und gebrannte Erde in Frage. Die andern Arten, Schweine-, Hunde-, Hühnermist, Rapskuchen und *k'ang chiao* sind mehr oder weniger nur „Gewürz“ zum besseren Abstimmen der Qualität. Viele Landwirte werfen, wie schon gesagt, alle Arten durcheinander auf einen Haufen; aber wer mit Liebe und Sorgfalt seinen Acker bestellt, wird sich immer von jeder Sorte wenigstens ein Häuflein zur Seite legen, um dann gemäß seinem überlieferten Wissen und der eignen Erfahrung für die und die Frucht auf einem bestimmten Acker den entsprechenden Dünger zu haben.

b) Das Aufbewahren der Düngemittel. „Ölabfälle“, die in Radform gepreßt sind, werden in einem Zimmer oder Schuppen stehend aufbewahrt. Was schon in Stücke zerbrochen ist, wird in Säcke verpackt oder in eine Kiste gelegt. Vor dem Düngen werden die Stücke zu Staub zerschlagen und, meist mit Erde oder anderm Dünger vermischt, auf die Felder gebracht und meistens in die Saatzfurchen gestreut. — Der ohne Erdbeimischung gesammelte Mist von Schwein, Hund und Mensch wird (nach dem Trocknen an der Sonne) an einem regensicheren Ort aufgestapelt. Im Frühjahr wird er dann kurz vor Gebrauch zu ganz feinem Staub zerklopft und dann mit Erde oder anderem Dünger gemischt. Das Sammeln, Aufbewahren und Verarbeiten dieses Düngers ist ein Hohn auf unsere westliche Hygiene und Ästhetik.

Die Asche aus Küche und Ofenbett, und ebenso die Erde des abgerissenen Ofenbettes mit den andern erdigen Düngungsmitteln werden meist nicht gesondert aufbewahrt. Wenn sie nicht als Streuerde in die Ställe oder Aborte kommen, dann werden sie zusammen mit dem andern Hausmist auf einen allgemeinen großen Düngerhaufen geworfen.

In Ch'ing-hai gibt es keine Düngergruben, sondern immer nur Düngerhaufen, *fen tui*; mit „Mistgrube“, *fen k'eng*, bezeichnet man die Aborte in den Städten. Als Sammelstelle und Aufbewahrungsstelle für den allgemeinen Dünger wählt man sich eine passende, ebene Stelle vor dem Hoftor, die man,

falls sie noch nicht festgetreten ist, mit dem großen Holzhammer, *lang t'ou*, vor dem Aufschütten festschlägt, „weil sonst die Kraft des Düngers in die Erde ziehen würde“. Auf diesen Platz schüttet man dann alles, was im eigenen Hof an Düngstoffen anfällt, aus Abort, Ställen, Küche und Ofenbett. Getrennte Haufen bekommen Stadtmist und Schafmist, wenn es sich um größere Mengen handelt. Diese Düngerstätte hat nun ganz und gar nicht das Aussehen eines Misthaufens, wie wir es zu sehen gewohnt sind, denn es fehlt ja jeglicher Strohmist und auch die Jauche; von tierischen, festen Fäkalien ist auch nur sehr wenig dabei. Man könnte eher von Komposthaufen reden, die allerdings nie begossen werden. Meistens werden hier verschiedene Düngerarten wahllos durcheinander geworfen; aber man weiß doch, daß es besser ist, einen Düngerhaufen ordnungsgemäß anzulegen, d. h. eine Schicht eigentlichen Mist, *fen*; dann eine Schicht Asche, *hui*, und darauf eine aus düngerehaltiger Erde, *t'u*. So legt man Schicht auf Schicht bis etwa zu 1,50 m Höhe. Als Begründung gibt man Folgendes an: die verschiedenen Nährwerte der einzelnen Schichten durchziehen so den ganzen Haufen, und beim Umgraben werden alle Sorten leichter und gründlicher gemischt. Man erhält also so einen gleichmäßigen Dünger. Durch das ständige Zuschütten wächst der Düngerhaufen, besonders in den Wintermonaten, schnell von einem kleinen Kegel zu einer langen Miete oder einem großen, viereckigen Haufen an. Er bleibt unberührt liegen, durch Monate hindurch, ohne eingedeckt zu werden, Wind und Wetter ausgesetzt.

c) Das Umstechen des Düngerhaufens (*fan fen*, „umdrehen-Mist“). Sobald man mit dem Dreschen der letzten Ernte fertig ist und man einen hinreichend großen Düngerhaufen zusammengebracht hat, beginnt man mit dem Umstechen des Haufens. Dazu benötigt man eine Pickelhacke, *chüeh t'ou*, oder eine Spatenhacke, *p'ao ch'u*, einen Holzspaten, *mu hsien*, oder Eisenspaten, *mei hsien*, und den langstieligen Holzhammer, *lang t'ou*⁴⁴. Die Misterde wird vom Haufen heruntergehackt (es ist ja meist Winterszeit!), fein zerschlagen und zu einem neuen Haufen aufgeschaufelt, wobei man gut mischt. Der fertige Haufen wird in eine ordentliche Form gebracht, kegel- oder klotzförmig, und dann mit einer Schicht gewöhnlicher Erde eingedeckt. Nun kann er bis zu Beginn des neuen chinesischen Jahres (etwa Ende Januar, Anfang Februar) ruhen, *hsieh*, und gären, *fa*.

d) Das Düngerverfahren. Der Ausdruck *la fen* bedeutet sowohl das Anfahren des Mistes aus der Stadt, als auch das Wegfahren des Düngers auf das

⁴⁴ *Chüeh t'ou*, „Horn-Kopf“, eine einseitige Pickelhacke mit Spitze oder schmaler Schneide. — *P'ao ch'u*, „Hacken-Hacke“: ein kleiner Spaten, dem an Stelle des Stieles ein an einer Seite zugespitzter langstieliger Holzhammer eingesetzt wird, sodaß eine Art Hacke entsteht. — *mu hsien* ist eine Schaufel, die ganz aus Holz besteht. — *mei hsien*, „Kohlen-Spaten“ ist der kleine, schwache Eisenspaten, der zum Schaufeln und nur für leichtes Graben gebraucht wird; er wiegt etwa bis zu einem Kilo. Der bis zu 1,5 kg schwere *t'ieh hsien*, Eisen-Spaten, dient für die gewöhnlichen Grabarbeiten. Die noch schwereren, bis zu 2,5 kg wiegenden, *tsuo tzu hsien*, „Stemmeisen-Spaten“ werden bei ganz schwerer Grabarbeit gebraucht, besonders beim Stechen von Rasenstücken.

Feld ; *fen* bedeutet sowohl „Mist“ als auch „Dünger“. Für diese beiden Fälle wird der zweirädrige Wagen hergerichtet, wie man ihn auch für andere Zwecke, z. B. Transport von Erde, Kohle, Melonen, Obst usw. benutzt. Man setzt auf den Wagen einen bodenlosen Holzkasten, dessen rückwärtige Wand herausziehbar ist ; in den Kasten legt man als Unterlage eine Matte aus Grasstengeln. Auf dem Felde angekommen, spannt man das Deichseltier aus, zieht das Kopfbrett heraus und kippt dann den Wagen nach hinten um. Statt des Holzkastens haben andere nur eine Grasmatte, die so breit ist wie der Kasten hoch und der Länge nach die vier Seiten der Wagenunterlage umfaßt ; hinten werden die beiden Enden zusammengebunden. Auf dem Felde wird dann aufgebunden und der Wagen nach hinten umgekippt. Eine dritte Art von Wagenkasten besteht aus geflochtenen Ruten, in der Form einer großen Worfelwanne ; Boden und Seiten bestehen aus einem Stück, und man kann den Dünger ohne weiteres nach hinten abkippen. Als Zugtiere dienen Pferde, Maultiere, Esel und Rinder. Man fährt meist einspännig ; bei größeren Wegen nimmt man aber, so man hat, immer ein oder zwei Vorspanntiere dazu. Die Zusammenstellung der Tiere ist beliebig ; man kann sogar drei verschiedenartige Tiere an einem Wagen finden.

Wer sich einen Wagen nicht leisten kann, muß den Dünger mit Tragtieren auf das Feld bringen. Auch hier werden alle vier Tierarten gebraucht. Über dem Tragsattel liegt eine Stange, an welcher zwei aus Ruten oder Grasstengeln geflochtene Körbe oder zwei Holzkisten in Korbform hängen. Der Boden dieser Körbe und Kisten ist nur mit zwei Riemen oder Stricken angebunden. Auf dem Felde angekommen, stellt sich der Treiber hinter das Tier und öffnet mit je einer Hand an beiden Körben gleichzeitig eine Schlaufe ; der Boden klappt auf, und der Dünger fällt gleichzeitig aus beiden Körben heraus. In dieser Weise bedient ein Treiber fünf oder mehr Tiere. Er lenkt sie auf dem richtigen Weg nur durch seine Zurufe, selten auch wohl mit einer Erdscholle oder einem Stein.

T'o fen, „tragen (mit Tieren) - Dünger“ ist eine leichte Arbeit ; man braucht nur einzuschaukeln und hin und her zu spazieren.

Auf den Feldern wird der Dünger zunächst in *ta tui*, große Haufen, geschüttet. Man ebnet die Ackerstelle gut ein und schlägt sie mit dem großen Holzhammer fest. Darauf schüttet man etwa fünf bis zehn Einspannwagenladungen. Bei mehrspännigen Wagen braucht es etwa vier bis sieben Ladungen. Diese Haufen werden zu regelmäßigen Kegeln sauber aufgeschaufelt und, wenn die Zeit bis zur Saat noch lang ist, mit einer Schicht Ackererde eingedeckt.

2. Verwendung

a) Wie wird gedüngt ? Kurz vor der Saat werden die großen Düngerhaufen mittels zweier Tragkörbe an einer Stange, *tan tzu*, über das ganze Feld verteilt, und zwar so, daß man in Abständen von einigen Schritten immer einen Korb ausschüttet ; *t'iao k'ai fen*, „tragen auseinander Dünger“. Die Lagerstellen der großen Haufen müssen sehr gut abgeschabt werden, damit das Getreide an diesen Stellen nicht größer und üppiger wird als auf dem

übrigen Feld. Wird ein Knecht als faul gescholten, dann verteidigt er sich wohl : „Was ? Ich und faul ? Geh aufs Feld und such' im Getreide die (Stellen der) *fen-tui* (Düngerhaufen) ! Du wirst keinen finden !“ — Auf fettem Land wird man die Sichtbarkeit der Düngerhaufenstellen leicht verhindern können ; aber auf magerem Land bleibt die Stelle trotz aller Sorgfalt sichtbar. Ist der Dünger in korbgroßen Häufchen über das ganze Feld verteilt, dann kann das Säen beginnen. Man kennt zwei Arten des Säens, respektive Düngens : Bei der ersten Methode wird das ganze, eingeebnete Feld mit Dünger bestreut : *San fen* oder *yang fen*, „ausstreuen Dünger“. Dann wird das ganze Feld mit Samen bestreut : *yang chung*, „ausstreuen Samen“. Mit dem Pflug ackert man dann das Feld um, *li chung*, „einackern Samen“, und ebnet es mit Egge und Walze ein. — Bei der zweiten Methode wird Saat und Dünger in die Furche gestreut. Hinter dem Pflüger gehen zwei Männer ; der eine streut den Samen, der andere den Dünger. Die Reihenfolge ist beliebig. *Liu fen*, „Reihen-Dünger“, und *liu chung*, „Reihen-Saat“, sind die Bezeichnungen dafür. Samen und Dünger in der ersten Furche werden durch das Ziehen der zweiten Furche zugedeckt. Mit Egge und Walze wird das Feld dann noch eingeebnet. Diese Furchendüngung wird bei Kartoffeln und Saubohnen immer angewandt ; für die andern Feldfrüchte ist sie freigestellt.

In Ch'ing-hai kennen alle Feldfrüchte nur diese einmalige Grunddüngung. Ein Nachdüngen während der Wachstumsperiode kommt nur für den Garten in Frage und für die wenigen Gemüse, die auch feldmäßig angebaut werden : Lauch (*chiu ts'ai*), Weißkohl (*pai ts'ai*), Kappes (*ta t'ou ts'ai*) und für die verschiedenen Arten von Melonen, Gurken (*kua*). Bei letzteren verwendet man auch Einzeldüngung für jede Pflanze.

b) Wieviel wird gedüngt ? Das Wieviel beim Streuen des Düngers kann auch nicht annähernd bestimmt werden, weil die Kraft des Düngers je nach seiner Zusammensetzung sehr verschieden ist. Es kommt auf den Prozentsatz von Abortmist, Asche, Erde usw. an. Manch ein Faulpelz wird im Frühjahr fleißig und trägt viele Körbe Dünger auf sein Land, und doch sagt man von ihm : *Hung liao t'ien*, „er hat den Acker angeschmiert !“, weil sein Dünger nur aus minderwertigen Bestandteilen zusammengesetzt ist. Wenn man aber dennoch eine Antwort auf das „Wieviel ?“ aus den Bauern herausbekommen will, dann reden sie von so und so vielen Körben oder Wagen, und man muß sich noch eigens vergewissern, ob sie von Stadtmist, Hausmist, Schafmist oder „wilder Asche“ reden. Man kann im allgemeinen nur Vergleichswerte anführen. So sagt man, sieben Wagen Stadtmist seien gleich viel wert wie etwa dreißig Wagen Hausmist, oder wie fünfzig Wagen „wilde Asche“. Ein anderer Vergleich : wenn ein mit Stadtmist gedüngtes Feld eine Ernte mit zwanzigfachem Ertrag ergibt, dann wird die gleiche Menge anderen Düngers nur sieben- bis zehnfache Erträge bringen.

Die Masse des Düngers, den man streut, hängt auch zum großen Teil ab vom „Haben“. Es sollte mehr gestreut werden, aber man besitzt nicht mehr ; ein gewisses Maß genügt, aber weil man genügend Vorrat hat, streut man mehr. Das ist eben der Unterschied zwischen reich und arm. Reiche haben

im allgemeinen mehr Personen im Haushalt, weil die Großfamilie noch nicht geteilt ist, und haben mehr Arbeitstiere, sowie eine Schafherde. Das gibt bedeutend größeren Düngieranfall im eigenen Betrieb. Überdies haben sie Geld, Tier und Wagen, um aus der fernen Stadt den guten Mist zu holen. Das alles kann sich der Arme nicht leisten. Natürlich besteht auch ein Unterschied zwischen faul und fleißig. Zumal wenn man auf das Sammeln von Mist angewiesen ist, wie das ja immer bei den Ärmern der Fall ist, wird ein Fauler, der in den arbeitsfreien, aber recht kalten Wintertagen statt rastlos suchend herumzugehen, lieber seine Tage beim *k'ao huo*, „sich am Feuer wärmen“, und *shai t'ien ch'i*, „sich sonnen“, verbringt, im Frühjahr zu wenig Dünger gesammelt haben.

Des weiteren hängt die zu streuende Düngermenge vom Wasser (Fluß-, Regen- und Grundwasser) ab. Auf Trockenland wird unter sonst gleichen Bedingungen viel weniger Dünger gestreut, als auf berieselbarem Land; und bei letzterem kommt es darauf an, ob man viel oder wenig Wasser zur Verfügung hat. Auch die Prognose für das Jahr, „regenreich“ oder „regenarm“, beeinflußt die Masse des Düngers, den man streuen darf. Besonders bei Schafmist muß das Viel oder Wenig des Wassers gut einberechnet werden, will man eine Mißernte vermeiden. Ein Bauernwort sagt: *Shui ti sa chen(g) tan; shan ti sa chen(g) mien*, „auf Wasserland streue Eier (= große Stücke); auf Bergland streue Mehl (= staubfeinen Dünger)“. Damit ist der Grad der Zerkleinerung gemeint, aber auch die Masse des Düngers. Auf Bergland, d. h. immer Tockenland, kann man es sich wegen der großen Flächen nicht leisten, eiergroße Stücke über das ganze Feld zu streuen. Soviel Dünger würde wegen der Wasserknappheit die Saaten nur „verbrennen“, *shao szu*. Je nasser ein Acker ist, sei es durch Grundwasser, Regen oder Berieselung, desto mehr Dünger kann man darauf streuen. Ein Beispiel: auf ein *tou*: „Scheffel“ (= vier *mu*, Morgen) Land, das nicht oder nur sehr wenig bewässert werden kann, darf ohne Schaden bis zu hundert Körbe „Stadtmist“ gestreut werden. Wenn dasselbe Stück Land aber gut bewässerbar ist, sodaß man es wenigstens zweimal berieseln kann, so kann ohne Gefahr mehr als das Doppelte, z. B. sechzig Körbe Stadtmist mit ebensoviel Schafmist und hundertzwanzig Körben Stallmist, auf das Feld gebracht werden. Der Ertrag ist dann natürlich entsprechend größer. Dies ist mit ein Grund, warum der Kaufpreis für Wasserland immer ein Mehrfaches von dem des Trockenlandes beträgt.

Des weiteren hat man bei der Bestimmung der Düngermenge mit der Natur der Ackerkrume zu rechnen. Nicht jede Ackerkrume erträgt gleichviel Dünger. Darum muß man wissen, ob ein bestimmtes Feld *shui ti*, Wasserland, ist, also berieselt werden kann, oder ob es *han ti*, Trockenland, ist, das nur auf den Regen angewiesen ist; entscheidend ist auch, ob es *shan ti*, Bergland, ist, das das Regenwasser zu schnell abfließen läßt, oder ob es *noo li ti*, am Fuße der Hochgebirge gelegen ist, und meist mehr Niederschläge bekommt, als notwendig und nützlich wäre. Man muß wissen, ob es *yang t'ien*, besonntes Feld, ist, und darum auf der Sonnenseite eines Berges liegt, oder ob es als *yin t'ien*, beschattetes Land, auf dem Nordabhang liegt. Es kommt auch sehr darauf an, ob es sich um *huang t'u*, gelbe Erde, *hee t'u*, schwarze Erde, *hung t'u*, rote Erde, oder um *pai t'u*, weiße Erde, handelt; ob es *sha t'u*, Sanderde,

oder *chien t'u*, Salpetererde, ist; ob es neu urbar gemachtes Feld ist oder schon viele Jahre bebaut wird, oder ob es Brachland ist.

Auch hängt die Menge des Düngers ab von der Art der anzubauenden Frucht. Für *hu ma*, Flachs, streut man meistens gar keinen Dünger oder höchstens ein ganz klein wenig. Auch die Hülsenfrüchte gedeihen ohne neue Düngung, da sie meistens nach Weizen angebaut werden und der Acker durch die vorhergehende gute Düngung noch Kraft hat. In der Praxis streut man allerdings fast immer etwas Dünger, z. B. etwa hundertzwanzig Körbe Stallmist auf einen „Scheffel“ Land. Weizen erfordert natürlich viel Dünger, wie schon oben erwähnt; aber *ch'ing k'uo*, „Nacktgerste“, ist noch anspruchsvoller; auf ein *tou* gibt man etwa hundertzwanzig Körbe Stadtmist und ebenso viele Körbe Hausmist. Ein *tou yen mei*, Hafer, benötigt etwa zweihundert Körbe „wilde Asche“, aber für *yü mei*, Roggen, muß man dreihundert Körbe tragen. Beim Anbau von Kartoffeln genügen für ein *tou* hundertfünfzig Körbe Schweinemist mit Dacherde halb und halb gemischt. — Im großen und ganzen kommt es also bei Bestimmung der Düngermasse auf die Erfahrung und das Gespür, auf das Können des einzelnen Landwirtes an.

3. Welche Wirkkraft

hat nun der Dünger? Zur Beantwortung dieser Frage wird man auf zwei Punkte achten müssen: welcher Dünger ist gut für welches Feld? Welcher Dünger ist gut für welche Frucht?

a) Nicht jeder Dünger wirkt auf jedem Felde gleich gut; das weiß auch der primitivste Bauer in Ch'ing-hai. Es kommt auf ein harmonisches Zusammenspiel an, auf das Zusammenspiel von „kalt“ und „heiß“. Hier muß nochmals auf die alte, allgemein gültige Bauernregel hingewiesen werden: Dünger, der von seiner Wirkkraft her gesehen als „heiß“ bezeichnet wird, darf nur auf Land gestreut werden, welches auf Grund seiner Verarbeitungsfähigkeit als „kalt“ angesprochen wird, und umgekehrt. Aber „kalt“ zu „kalt“, oder gar „heiß“ zu „heiß“ würde niemals eine gute Ernte hervorbringen. „Kalter“ Dünger wird von „kalter“ Erde absorbiert, und der Ertrag soll sogar noch geringer sein als bei Unterlassung der Düngung! Und da „heißer“ Dünger auf „heißer“ Erde die Saat verbrennt, wird bei dessen Anwendung auf „heißen“ Feldern mit äußerster Vorsicht zu Werke gegangen. Auf die Frage, warum das so sei, kam immer die Antwort: „Es ist so! Die Erfahrung vieler Generationen hat es uns gelehrt.“ Einer, es war allerdings ein Bonze aus der Pagode des *Ch'eng huang*, „Stadtgottes“ in Hsi ning, versuchte mir zu beweisen, daß es so sein müsse, und zwar auf Grund der Weltordnung; „kalt“ und „heiß“ verhalte sich zueinander wie Mann und Frau, wie positives und negatives Prinzip, wie *yang* und *yin*. Gleich zu gleich ergibt kein *tao*, keinen Weg. Nur durch die rechte Verbindung der Gegensätze kommt die richtige Ordnung zustande. „Kalt“ und „heiß“, die Verbindung von beiden, sei nicht nur bei Medizin und Krankheit von Bedeutung, sondern auch in der Landwirtschaft für Dünger und Feld.

Der Wirkungsgrad, oder „Wärme“ - Grad, wird in folgender Reihe angegeben : „Sehr heiß“ sind *ch'eng fen*, Stadtmist, *yang fen*, Schafmist, *mao fen*, Dachstrohmist, und *lü fen*, Eselsmist. Als nur „heiß“ gelten *yeh hui*, „wilde Asche“, *hsiao hui*, „kleine Asche“, *hui fen*, Aschendünger, *kou fen*, Hundemist, und *chi fen*, Hühner (Tauben)-mist. *pu leng*, *pu jä*, „weder kalt noch heiß“ ist der *luo ma fen*, Maultier-Pferdemist, und der *k'ang chiao t'u*, Kang-Erde. Die tiefste Stufe, das „Kalt“, erreicht der *niu fen*, Rindermist. Allerdings gehört zum „kalten“ Dünger auch der *hsia fen*, Sommer (= Stall)-mist. Das ist erklärlich, denn er besteht ja aus dem „weder kalten noch warmen“ *luo ma-fen*, unter den auch der nur „kalte“ Rindermist gemengt ist.

Auch der Acker hat sein „kalt“ und „heiß“. So gelten *hsieh ti*, Brachland, *fei t'u*, fetter Boden, *hei t'u*, schwarzer Boden, *huang t'u*, gelber Boden, Löß als „kalt“. Ebenso alle Felder, die wasserreich sind, sei es durch leichte Berieselungsmöglichkeit, viel Regen, oder hochstehendes Grundwasser. Wenn man sich das Ackerbaugelände in Ch'ing-hai betrachtet, so wird man finden, daß diese Bedingungen zunächst einmal für die tiefen, breiten Täler zutreffen, die durch Ableiten des Flußwassers leicht und regelmäßig bewässert werden können. Dieses Land trägt den Namen *shui ti*, Wasserland. Die Bauernhöfe auf dem Wasserland gehören zu den reichsten der ganzen Provinz. Ein weiteres „kaltes“ Gebiet ist die Gegend des Noo, am Fuße der Hochgebirge gelegen. Dort fällt sehr viel Regen, oft mehr als nötig ist, sodaß die Ernte Schaden leidet. Auch findet man wegen der nahen Hochgebirge vielerorts sehr seichtes Grundwasser. Die Erde ist schwarz und fett. Zwischen diesen beiden „kalten“ Gebieten liegt nun der breite Streifen des *han ti*, Trockenlandes. Es sind die niedrigeren, lößbedeckten Vorberge, auch *shan ti*, Bergland, genannt. Eine Berieselung ist auf den Berghängen unmöglich, und das Grundwasser ist kaum zu erreichen. Der Regen ist unberechenbar ; im Frühsommer ist er oft zu selten und zu gering, sodaß man immer mit einer totalen Mißernte rechnen muß. Im Sommer kommen die Gewitterregen und bringen zu meist unerwünschten Hagel mit. Erst im Herbst kommt ausgiebiger Niederschlag, oft zu spät und auch zu reichlich, sodaß die Körner in der Ähre auswachsen. So wird das Düngen auf diesem „heißen“ Land zu einer Glückssache : düngt man zuviel oder zu „heiß“ und es kommt kein Regen, verbrennt die Saat. Düngt man zu wenig oder zu „kalt“ und es kommt guter Regen, bleibt der Ernteertrag ebenfalls gering. — Auch innerhalb der beiden „kalt“ - erdigen Gebiete gibt es Felder, die „heiß“ sind. Es sind das Ausnahmestellen, *pai t'u*, weiße Erde, oder *sha ti*, Sandboden.

In der Praxis macht man sich das Düngen aber leicht : man setzt sich einen gut gemischten Düngerhaufen zusammen und streut dann auf „kalte“ Felder mehr, auf „heiße“ weniger Dünger. Auch erhalten neu urbar gemachte Äcker in den ersten vier bis fünf Jahren gar keine Düngung. Trockenland wird meist nach zwei Jahren Anbau ein Jahr als Brachland, *hsieh ti*, liegen gelassen ⁴⁵. Auf Trockenland, zumal wenn es regelmäßige brach liegen gelassen

⁴⁵ Wasserland wird niemals brach liegen gelassen. Es kommt wohl oft genug vor, daß Landstücke, die am Ende eines Kanalsystems liegen, unbebaut liegen gelassen

wird, kommt wenig Dünger. Meist ist es „wilde Asche“, oder auch, aber nur sehr „verdünnt“, Schafmist oder *k'ang hui*, Ofenbettasche. Auch Stadtmist und alle andern Düngerarten können gebraucht werden, aber immer nur vorsichtig, wenig und mit anderm Dünger gemischt. Für das Wasserland kommen alle Düngerarten in Frage, und je mehr Wasser einem zur Verfügung steht, desto ausgiebiger darf man streuen. Die „wilde Asche“ wird freilich nicht gebraucht, weil man besseren Dünger zur Hand hat. Ein Herbeischaffen der „wilden Asche“ aus den Bergen her lohnt den Transport nicht. Für die Felder des Noo dürfen ebenfalls alle Düngerarten gebraucht werden. Ein Herbeischaffen des besten Düngers (Stadtmist), zahlt sich aber wegen der allzugroßen Entfernungen von Hsi ning nicht aus. So bleiben also in der Hauptsache für diese Felder nur „wilde Asche“, welche unverdünnt, und Schafmist, der immer verdünnt gestreut wird.

Die Kraft des Düngers wird in einem Jahre durch die einmalige Ernte gänzlich aufgezehrt. Eine Ausnahme macht nur der reichlich gestreute Stadtmist, der auch im zweiten Jahre ohne neue Düngung noch eine gute Ernte hervorbringt. Auch vom Stallmist, besonders vom Schafmist sagt man, seine Kraft reiche noch in ein zweites Jahr hinein. Von allen andern Düngerarten, auch wenn sie reichlich angewandt wurden, wird man im zweiten Jahre nichts mehr merken; auch nicht von der Ofenbettasche, die im ersten Jahre sogar kräftiger wirkt als Stallmist

b) Nicht jeder Dünger ist für jede Frucht gleich gut. Durch die überlieferte Erfahrung vieler Generationen hat auch hier der Bauer in Ch'ing-hai seine Regeln. Für Weizen nimmt er jeden Dünger; am liebsten aber den besten, d. h. auf Wasserland Stadtmist und im Noo Schafmist, weil Stadtmist für diese weitentlegenen Gegenden zu teuer käme. Aber beide wird er wegen der konzentrierten Kraft immer mit einem anderen, schwächeren Düngemittel vermengen, auch um ihn gleichmäßiger ausstreuen zu können. Weizen verlangt guten Dünger, und auf Wasserland recht viel davon. — Auch Gerste und Hülsenfrüchte sind mit jedem Dünger einverstanden; aber sie sind mit weniger, und auch mit einer schwächeren Mischung zufrieden. Hülsenfrüchte werden bei Tiermist, sei es von Pferd, Rind oder Schwein, besonders gut gedeihen. — Die Kartoffel hat eine Vorliebe für alles, was mit Asche zusammenhängt: *hsiao hui*, kleine Asche, *yeh hui*, „wilde Asche“, *k'ang hui*, Ofenbettasche. Aber für einen Zuschuß von Stadtmist mit *mao fen*, Dacherde, ist sie sehr dankbar. — In den Gemüsegärten gehen die Meinungen über die besonderen Fähigkeiten der einzelnen Düngerarten sehr weit auseinander. Was der eine verwirft, bevorzugt der andere, und es läßt sich auch nicht genau nachweisen, wer mit seiner Methode größeren Erfolg aufzuweisen hat.

werden. Das ist die Folge der allgemeinen Austrocknung; das Wasser wurde weniger und reichte nicht mehr bis zu den letzten Bewässerungsgräben. Das ist aber kein Brachland, sondern hoffnungsloses Land. Es kann niemals mehr bebaut werden, weil ihm das Wasser fehlt. Denn in den Tälern sind auch die Niederschläge bedeutend geringer als in den Vorbergen, wo das Trockenland liegt, und reichen nicht aus für die Landwirtschaft.

IV. Schluß

Die Ackerdüngung in Ch'ing-hai weicht in wesentlichen Punkten sehr von der europäischen ab. Grundlage der Düngung ist nicht Tiermist, sondern sind die menschlichen Fäkalien. Statt des mit Stroh gemischten Mistes wird mit Erde gemischter Dünger verwendet. Statt mehrmaliger Düngung gibt es nur eine einzige, die aber jedes Jahr wiederholt werden muß. Kunstdünger ist gar nicht im Gebrauch, und der andere Dünger reicht nicht aus. Darum das übereifrige Sammeln des guten Mistes und das Zusammenscharren vieler schwacher Düngungsmittel. Unter dem neuen Regime in China beginnt man auch in der so abgelegenen Provinz Ch'ing-hai gründliche Agrar-Reformen nach russischem Vorbild durchzuführen. Es ist sicher, daß gerade durch die Einführung von hinreichendem Kunstdünger und modernen Düngungsmethoden die Ackererträge sich um ein Beträchtliches steigern werden.

Pygmy Personality

By JOHN M. GARVAN †

Contents :

1. Some Good Points of Pygmy Personality
 - a) Pygmy Politeness
 - b) "The Still Small Voice Within"
 - c) Sexual Decorum
 - d) The Pygmy's Kindliness
 - e) Pygmy Hospitality
 - f) The Pygmy's Peaceful and Pacific Disposition
 - g) The Sunshine of a Pygmy's Life
 - h) The Pygmy's Love of Home and Forest Homeland
2. More Good Points of Pygmy Personality
 - a) Kindness towards Kith and Kin
 - b) Feelings for the Feeble and the Frail among Their Fellows
 - c) Doing the Honors to Their Visitors
 - d) General Contentment and Peace
 - e) Spirit of Sportiveness and Humor
 - f) Spirit of Candour and Truthfulness
 - g) Their Fundamental Honesty
 - h) Love of Liberty and Free Life
 - i) Love of Forest Freedom
 - j) Friendliness and Gratitude
 - k) Simplicity and Humbleness
3. The Pygmy's Bad Points and Little Peccadilloes
 - a) His Timidity
 - b) His Free and Easy Life
 - c) Lack of Desire for Civilization
 - d) Tendency to Imitate
 - e) Little Frailties of Human Intercourse

Editor's Note: We are publishing in this article the first three chapters of GARVAN's great Negrito manuscript. They belong to those parts of the manuscript which, in their style, are among the best elaborated. As to their contents, they give the description of the Negrito, as GARVAN saw him on account of his investigation of individual groups, which he carried out for a number of years among different groups of the north and the south of the Philippines. That GARVAN himself particularly appreciated this description, is shown by the fact that he prepared parts of it for publication in the "Philippine Magazine" (August, September, November 1934). — The entire manuscript of about 1,000 pages has been published as Vol. 19 in the "Micro-Bibliotheca Anthropos" (MBA). In order to make uniform quotation possible, the pagination of the MBA-publication is inserted within the text of this article. — Cf. FRITZ BORNEMANN, JOHN M. GARVAN'S Materialien über die Negrito der Philippinen und P. W. SCHMIDTS Notizen dazu. *Infra*, pp. 899-930.

(28) 1. Some Good Points of Pygmy Personality

(29) It is almost a time-honored convention to begin a work of exact observation on pre-civilized peoples by giving long strings of physical measurements, going into many minutiae as to physical make-up. I have reversed that custom in the present work and beg to tell my readers something of the personality of the little people whose homes and housekeeping, means of gleaning a living from the forestland and general manner of being we are about to study. As that is our procedure in our own social life, why should not an author make known first the less animal side of the people he is about to describe? With this purpose in view I will set out in order the Pygmy's love of forestland and "home", his politeness, his kindness and hospitality, his peaceful and pacific disposition, his joyousness and his many other worthy points.

a) Pygmy Politeness

Many of the other forestfolk that I met in my meanderings would, on short acquaintance, crowd around me, every mother's son, and gape and peer to their heart's content (though not to mine!). Not so the diminutive little man of this ancient race. Wherever and whenever I found them in their native bournes and beyond the bounds of foreign fellowship our little people always showed the greatest civility. The leader of the group with one or two other notables would, for instance, approach and, after the conversation with me had been opened, others of the menfolk would join in, either on call or when they had felt that their presence was not unwelcome. The women, younger folks and smaller sprigs would stand away at some distance, all ears and eyes at strain, (30) and if any of them, on the spur of curiosity, would approach me, he would be beckoned back by one of my spokesmen or called back by one of the folks in the rear. The more eager and less timorous of the tiny tots would sometimes even be hand-tethered by their mothers if they showed too great eagerness to approach.

In their conversation with outsiders our little people never fail to make constant use of either pet names or of such forms of words as correspond to our "Sir". Thus, in northern Luzon, the use of the Tagalog word *pu* (Sir) recurs in every question and answer, and is interpolated frequently into the body of the current conversation. In addressing me the little people, in almost every region that Filipinos had reached, would "Senor" (Sir) me in so many syllables or in some such form as "Senyol", "Senyu", or "Senyul" according to the local mispronunciation of the Spanish word for "Sir". In Mindanao strangers are addressed, if elderly, as "Grandfather" or "Old one", while those of average age are called in conversation "Brother" or "Friend". Filipinos or others of old acquaintanceship are invariably addressed by the pet or by the abbreviated names they bear among their own people. In speaking among themselves our little foresters accost one another by their relative-names "Cousin", "Brother-in-law", and so forth, so much so, in fact,

that every so many sentences there is a recurrence of the appropriate kith or kin name.

The interest that our little people take in all human beings can be noted by even him that runs. On getting into contact with a stranger, or on meeting one of their own fellow-foresters, a whole flood of questions pours out. "Where do you (31) come from, brother-in-law?" "or Senyor" or "friend"). "Where are you going?" "When..." "Why..." "How..." and so on and on, in mutual question and answer, with all the volubility of their little tongues. There are no forms corresponding to our "Good morning" and "Good-bye", but after the conversants have given the uttermost utterance to the profusions of their minds and hearts, one or another will say "Well, I'm going", but this is, more often than not, only the prologue for his going, because interlocutors and others of the group have a whole host of little messages to send through the departing one. "Tell my brother-in-law I'll see him to-morrow". "Tell my sister to send the bark-cloth". "Bring this piece of monkey to my father-in-law". "Tell Rattan to bring my whetstone". These and so many others are samples of the ending of a visit or of a casual encounter on the trail, and when the voyager says his final "Well, I'm going" and turns his face for his faring forth ever the forestways, the hubbub continues back and forth as forgotten messages are forwarded by loud shouts and promises to comply are hallooed back, until the departing wayfarer can hear no more the joyous clamours of his friends and wends his onward way, to the chirping and chirruping of forest birds and to the gibbering of mercurial monkeys as they swing and scramble out of range of their wayfaring arrowmen.

These manifold questions as to one's goings and comings and doings are part of Pygmy etiquette and not merely marks, as one might be inclined to imagine, of impudence or of idle curiosity. Not to show customary interest by failing to make all kinds of inquiries as to a person's doings would be like not saying "Good morning" among ourselves.

(32) The little men are lovers of themselves, like all of us, and are pleased when other people show their interest in them. I have had many a Pygmy ask me, "Why didn't you talk to me?" and even admit that he felt slighted by not being addressed, even if ever so cursorily. Like ourselves, they think that those who will not speak to them "stuck up" — *garboso*, as the Pygmies of Bataan say.

When our Pygmies come together on the trail, the first question asked is "What did you get?" and then the forest begins to echo with the recountings of the day's hunt and an examination, and a discussion of the quarry. If one party has been unsuccessful, he will rescue a bird or some other small portion and after an extended conversation the groups will go their several ways, albeit without those long and lively yells that speed a guest away from camp.

On these occasions, as on all others, it is not good form to manifest any haste in order to bring the meeting to a hurried end. Time is of no consideration to anybody either anywhere or anywhen, ergo to rush off and leave a man betokens, to our little Pygmy's way of thinking, a lack of delicacy

and of interest. It is the proper thing to let everybody have his say, long though it last, and wait till it is his turn to do the boring.

I noticed very frequently that the little men would never call a visitor when out of sight but would scurry out after him and convey their message face to face. If uncertain as to his whereabouts in the deeps of the forest, they will keep on shrilling out loud yells but never a name. Their observance, (33) it seems, is due to a somewhat prevalent belief that the mention of such names might vex the vagrant spirits of those that went the way of all flesh.

Many other marks there are of mansuetude and good manners. Thus, whenever one of our little people have to pass close by a visitor, in a crowded place, he will bend his back and with hands stretched down and pointed forwards in front of his feet — as if in the act of catching something — he will pass very slowly in front of the honored person, saying meanwhile *tabi pu'* or some such word corresponding to our "Excuse me, Sir".

Again, the little men will not, like so many other foresters of my acquaintance, crowd around a visitor and maul and paw his personal property. Curious they will become and will approach, but will not handle his belongings without permission. If a thing fall to the ground, they will sedulously pick it up and put it back in place. If you throw away something — be it only an empty can — pretty soon a little man will come running in as if he had made a great find and return it to you.

(34) *b*) "The Still Small Voice Within"

Many of us may have formed the opinion that the lowly peoples of the earth have no ideas of right and wrong. Even the word "savage" which originally meant "dweller of the forest", has come to denote all that is wild, barbarous and cruel. Certainly, in the case of the little people of whom I am writing, such epithets may never be applied. Not only have they clear ideas of what is right and wrong but they practise the right, eschew wrong — and both express, in ways which I shall describe in due time, their sense of wrongdoing towards themselves on the part of others. Their languages have a full equipment of words to denote, not only what is right and wrong but also those positive virtues of justice, mercy, pity, and so forth all down the category. It is a daily occurrence to hear the remark, "He is ashamed" — of his doing — "Don't do that, it will cause us shame", meaning not only that the act referred to will bring disrepute but that it would be, in itself, wrong. It is no uncommon thing for one of our little people to slink away with his family after having been guilty of some peccadillo, such as a vent of spleen, a pique, a huff, and remain in retreat for a day or longer till his choler calmed and, with a yearning in his heart for fellowship and peace, would hie himself back to the bosom of his kindred and bind once more the bonds of harmony. I have seen many a touching scene at these moments of repentance and atonement. As I said before, the ideal of our little people seems to be not only to live, but to let live, and to live in harmony. "If you can't get on with your neighbour", I heard a "Captain" in Bataan say, "it's your fault." (35) I think that our little people have solved the question of how to get on

with one's neighbour — they get away from him for a space till either of the party makes overtures for a reconciliation. After a day or not much longer, in most cases, one or the other begins to feel a bitterness and a heart-burning and to cast long lingering looks back at the friend he had lost and the kinsmen he had left. On rare occasions in the mountains of Zambales a crime may be committed and avenged, or reconciliation is brought about slowly by inducing the fugitive offender to cast away his bitterness of feeling and make such peace-offerings as will heal the breach. In Zambales I stayed in the house of one Pinayusan who had fled after arrowing a rival of his for the hand of a damozel. Every day or so some of his bloodsmen came and told him of what his enemies had said and threatened to do, and how they took his proposal to make material compensation for his deed. As the days went by, I noted that the demands were growing less and less. His relatives acted informally as mediators and counsellors on both sides. But there never was a time when anyone doubted, for an instant, the final settlement.

c) Sexual Decorum

On entering Pygmydom for the first time, we might be strongly inclined to prejudge the little people and think at once that we had at last landed in the land of free mating, for we see before us men and women in almost complete nudity with only the merest makeshift for concealing those parts of the person that most mortals have deemed it more dignified to conceal. (36) But we will realize, if we stay long enough, that even sheer nudeness provokes less sensual thoughts than the flaunting of furs and furbelows and other female frippery. In northern Camarines, out on the forestways by Mt. Kadig, one of my Filipino companions offended a group of the little forestfolk by peering and jeering at some of the softer sex who were flitting around insouciantly *in puris naturalibus*. Among other things the "Governor" of this group informed me that if they (the Filipinos) did not wear clothes they would not look at the nether parts!²

Sexual incontinence is everywhere and at all times regarded as improper whether it be on the part of man or of maid. The lassie that yields too easily to the lure of love would find it difficult to secure a husband. Such cases are rare but they have been known to occur. Adultery would, of course, cause a regular hullabaloo and lead to no end of pow-wows and palaver. It may be that unnatural vice exists but certainly I found no trace of it, not even in name, although I flatter myself that I left no means untried to get the facts. As to the detestation and opprobrium in which incest is held, no words of mine would be adequate to express it.

(37) If we had no other proof of the high stage of sexual morality existing among our little people, outward modesty alone would be a sufficient

² I heard in 1906, the same sentiment expressed by a group of Pellew Islanders who had been blown into Tandag, Eastern Mindanao. "It is clothes that makes these Filipinos bad", said one of them to me in reference to the demeanour of some of the Filipino bachelors of the town.

intimacy. Maidens are modest, coy, and sexually timid to a very noticeable degree. This may not be true to such very great extent among the Pygmies that live on the fringes of civilization but it holds for the main mass that have their inhabitations spread out over the spacious stretches of inland forest.

With the exception of certain groups that I met in the interior of northern Camarines both sexes wear the essential minimum — a perineal band for the man and a loincloth for his mate. When the female waistwrap is frayed or otherwise deficient, the wearer unconsciously arranges it in such a wise that it serves its purpose to a tee. In squatting and in sitting she unconsciously makes amends for the shortness of waistwrap by keeping her limbs close together.

Again, there has grown up among our little people a feeling of delicacy in regard to coming into contact with certain relatives of the other sex and with all such other muliebrities [as] are within marriageable degree. Thus if a Pygmy man is tripping along the trail and happens to descry one of such women coming his way, sexual politeness requires him either to turn tail and retrace his steps or to make a wide detour in passing her. For the same reason the sexes use a different part of the forest when attending to nature's calls, and always go far enough away to be out of sight of their encampment or of their companions.

(38) The same delicacy guides conversation anent sexual matters. It is, for instance, altogether in bad form to indulge in personal persiflage or pleasantries regarding sex with members of the more modest sex. Men may make mention of sexual matters and may make merry jests over a new marriage or some such doing but such sallies are from man to man and very seldom, at least as far as my observation goes, from man to maid. When quips and quirks and quiddities of this kind are in the air, the coy sex do not become skittish nor curious but just give a knowing smile and continue on the tenour of the work on hand. What they do when "Catharina, Camilla, and Sibylla" gather together at their wild tuber holes I have no means of knowing but the men say that the womenfolk make more merry and wag their tongues with more jest and jollity than they themselves. Be it said, in general, that conversation about sexual affairs is casual and is carried on with Old Testament frankness but only when some incident turns up to give rise to it. The matter is referred to in a jocose spirit, much as, we ourselves might crack a joke at the length of a man's nose and the men break out into merry laughs and the women smile in their own coy way and all is over.

As among so many other peoples of the Orient, our little foresters do not caress nor kiss nor flaunt affection in the presence of others except of course, towards their teeny-weeny tots whom, by the way, they pet and pat and cuddle to no end.

(39) By such Filipinos and other peoples as have direct dealings with our little forestfolk, the sexual life of the Pygmy is considered most exemplary. I took great pains — in fact spared no effort — to discover how our little people became imbued with these ideas of sexual propriety but my investigations ended up, even as they began, with the information that "it is our

custom". In other words Pygmy tads and tods turned up in a little group and took after the doings of papa and mamma and all the folks that they saw in that seed-time and golden season which leads up to teens and tenderness. To imitate those to whom they look up seems to be a human instinct of these little people, as it is of all of us, and not to imitate the example of those whom they consider their betters, would be "foolish". Often it would not be enough to tell an errant sprig that his act was "bad". He must needs have the reason, too. Then his grandfather, or some other bigwig of the group, would give his theory on the point: "It will cause drought and whatnot else", "So-and-so got a swollen stomach after doing like you", and so on, according to the vagrant idea that had occurred to him on the spur of the moment. I myself have been deputed to act the monitor to some misdemeanants and have been, on quite a few occasions, instructed what to say. Thus, in Bataan, the head of a group wanted to dissuade his grandson-in-law from running down too often to Filipino towns because his worthy spouse entertained a jealous suspicion. "Tell him," the old sire said, "that the *anitu*-spirits of the deep will make him swell up and burst." The old man excused himself for this fraudulent little fib by saying, to give the gist, that the young generation were going to the bow-wows and that he had to use little schemes — he called them "ideas" — to scare the little scamps back to sense and sanity. (40) And such, it seems to me, may be the origin of what anthropologists have called "taboos" for so many generations, even down to this year of our Lord.

d) The Pygmy's Kindliness

If there is any point of Pygmy practice that deserves the highest praise, it is a Pygmy's generousness and hospitality not merely to his bloodmen but to every human being that comes his way. He is generous to folly and hospitable to embarrassment. Give him but a single cigarette and he will pass the puff around. Give him many and every man-jack will get his equal share and the surplus will go to the elders of the group. Every mother's son of them wants to share, even though it be only a single sip to each, in a dose of medicine donated for a sick man of the (41) group. The little people feel that every stomach has a right to all that is edible and potable — and bibbable — for are they not all brothers in this side of the grove and out in these wildernesses of wild woodland? Are not all companions on the way to the valley of the shadow or, as they say in some regions, "to the place of darkness"? As a consequence of this feeling of oneness, of being members, as it were, of a single life-team, everybody and his wife receives a portion of game and of every other aliment that falls to a hunter. If a newcomer happen to arrive in camp after the distribution has been made a certain number will repart their share with him so that he, too, may participate in the general content. Many times the leader or some other grandee of a group would remind me, in ever so delicate a way, that a kinsman or whosoever it might be, had just arrived and had had no cigarette or other token of my good will. Sometimes, just to test the little people, I replied that I had no more to give away. "He has no more", they said and all went on its even

tenour until I fished out some cigarettes or other whatnot, when a smile would light up every dusky face and one and another would say, "How good !" If there is one thing the little people admire, it is liberality and generosity, and if there is one thing they hate and despise, it is stinginess and failure to reciprocate. Many of their little squabbles and gusts of ill will arise from this one source and the feelings of recognition and respect they pay to their fellows are based on their sense of their free-handedness and absence of stinginess. They do not like a niggard and they abominate a (42) skinflint, who, they will tell you, is doomed to early doom, for even those whose spirits sojourn in the land of darkness loathe a lickpenny and will harry him to early death.

It is not merely in matters of "eats" and drinks that the little people show their good nature. In all the manifold interactions of life, too, they act towards one another as members of one large happy family. Winding over their woodland wilds they help one another to bear their burdens whether it be babe or arrowed beast. Every so often they halt and pass the bitel quid around, each one supplying his neighbour with whatever ingredient he may lack, while wives prepare the stimulating end for their yokemates. And as they wend their way along again and fortune favors them with a find, of fruit or feral game, the little forestmen portion out the added burden, woman vying with men and younger folks with older, to get a greater share. Of course, now and then there will be a lazy lout who tries to shirk his share and brings about a little squabble but he soon yields to the exceptions of his travel-mates, shoulders the added weight and foots it on blithely with his fellows.

And so it goes, in camp or on the trail, at home or at a distant stead, a mutual interchange of little favors and little thoughtfulnesses which make life sweet and keep the heart at ease and the mind in peace. But just as in any well regulated family or group, and even among the sparrows, as I watch them at this moment from my window, indulging in a little tiff for some reason of their own, a rift appears within the lute and there comes on a temporary brabble, a gusty little squall (43) that ruffles, but only for the nonce, the place of our little Pygmy group.

The little acts of tenderness and of consideration for the weanlings and for those whom the hand of ailment has stricken down are so manifold, so incessant and so spontaneous as to make one marvel that there could be such fundamental goodness and lovingkindness in the hearts of these children of the forest.

e) Pygmy Hospitality

Another and a very salient trait of our little people is their eager and spontaneous hospitality. Whenever I arrived in a camp and it became known that I would stay overnight, the little men would set to and erect, in their best manner, a place of rest and sweep and clean the surroundings. Everybody would be on the alert and ready at my luck and nod to do my slightest wish — to sit, to move, to dance, to hunt, to tell me all their troubles and to teach me all their lore. What infinite pains these nimble little nudities would take to teach me their words and with what eagerness, as they surrounded

me, each one would hold a different object — a bug, a flower, a branch, a stone — and tell me many at the same time, its native name and never a laugh if I failed to get it right or got names mixed, as when, on one occasion, I called a child a "bug" !

And when the hour for filling the inner man would be at hand, the leader or some other notable would bid the womenfolk to bring the best they had of provender and proffer it to me, their high and mighty visitor. "Give him a piece of lizard, Flower." "Bring him a little monkey." "Offer him some of your (44) fruit", such might be the talk that would be bandied round as I prepared to replenish my larder, I learned early in the game that refusal of a gift — and especially of food — disconcerts the little people and sets them a-musing as to what might be the matter — so genuine and whole-hearted is their desire, each and every one of them, to show good will, nary hint at the return of a favor from a visitor did I ever hear. To pay for food would be altogether unseemly and indecorous and lead to all kinds of ill consequences for the recipient of the impious pay — petrification, [?] of the wary dead, sudden storm, swollen stomach, shortening of life or whatever other evil that is wont, according to the local persuasion, to befall the thoughtless transgressor.

On the other hand, when the visitor takes a gift with goodly grace, the donor, as often as not, fleets back to his fellows and tells them, "He took my fruit", "He ate my larvae", "He smiled", "He has some cigarettes for me". Such good hap arouses the honest rivalry of his mates and lo ! every mother's son may move about and find the wherewithal not to be outdone — so fain they are, and eager, to pour out their very hearts for their guest. It happens, though rather seldom, that the little people have neither a sip nor a sop and neither a snick nor a snack to offer the newcomer. In that case some of the hunters might hustle off and beat around for prey or some of the spryer striplings would scamper away on a fruiting tour. So, what with his own gun and with guerdons of game and of forest finds from his free-hearted friends, the visitor to a Pygmy camp has a merry tune and can nearly always ply a good knife and fork, and though he may miss the festal board of a Parisian hotel, he will always get enough to lick and pick and to keep him in fine fettle, as (45) fit as a fiddle.

f) The Pygmy's Peaceful and Pacific Disposition

On first acquaintance our little Pygmy people may appear petty and puny, at least to the average rough and ready visitor. In remote regions, especially on the heights of the Zambales hills and, above all in the heart of the Mindanao forest, our little people still bear in mind what their fathers suffered at odd times from the spears and guns of other peoples. It is but natural, then, that they should approach an unknown visitor in rather humble and timid mien, not indeed that they are craven cowards, but the tradition of past treachery has made them wary. It does not take them long, however, to appraise and appreciate their visitor. If the impression be favorable all well was well like a wedding bell but, if otherwise, our visitor may wonder where and why the Pygmies went their way.

Acquaintanceship having been once established, Pygmies will troop in without a trace of timidity and bring their free tribute of forest-trove. It may happen, as it happened to me on a few occasions, that some miscreant from the outside will poison the minds of the cautious little people with some evil rumor and make them skulk off in grouplets till the visitor finds himself alone in those weird and wild wastes of forest. On one trip I spent *ten* successive days in trudging from camp to camp because "my friends, the enemies" had bruited the report that I needed Pygmy blood for my mining! But, as a rule, the little (46) men have as much discernment as the average of us and, far more often than not, size up their visitor for a friend. All these rumors that one hears about "pot-shots" and poisoned slivers on the trail and other perils from these little forest people are to be dealt with as one deals with the headlines of our daily gossip-sheets — don't believe them.

Whatever may have been their past reputation for, and actual feats of, former aggression, their present good repute for peace and pacificism, is, with the exception of a few groups, universal. Instead of keeping a wound green or of paying in kind with an eye for an eye, the meek little men prefer to move off, bag and baggage, and more often without a single word of warning, to better neighborhood. I do not wish to intimate that they are recreant runagates who would never even on an urgent occasion muster mettle and wreak rigorous revenge, for they have done it in the times gone by and do it here and there once in so many years but the provocation must be strong and ruthless and the remedy past hope. "That is a very bad dog", said an old veteran to me down in the forests of Camarines — and when, a little later on, I inquired for him, I found that he had gone — he and his kith and kin — because, forsooth, one of my sophisticated escorts had made open comment on the nudeness of his people.

Not only in their doings with outsiders do the little people manifest a meek and mild manner but also in their daily dealings with one another. The motto, everywhere and at all times, seems to be "avoid trouble". *Samuk* or some such form of word pops out here and there and everywhere and at all times, in their conversation. This word seems to indicate according to the (47) derivation of several of its forms a "tangling up of things", a disarrangement of the harmony of life. As a consequence quarrels, other than those little squabbles that surge and set like squalls, are very unfrequent. Even when they do occur, the aggrieved little person is taken in hand by his relatives and friends and led off to be soothed till his anger is assuaged. Very often the aggressor will, of his own accord, move off when he realizes that he has caused "tangement". I have known several cases in which the one at fault moved off for days to a kinsman's camp or withdrew with his wife and weanlings to some wild forestwaste, till, after so many days, the self-exile's heart became heavy and he felt the compunctious visitings of conscience. On such occasions I have seen the little exile enter camp and fall down in a flood of tears that would set the whole company boo-hooing and when he faced his antagonist there would be more boo-hoos and blubbers all around with cries of "my cousin", "my brother-in-law" while the older folks would do their best to

stem the stream of tears. It happens, too, at times like these, that our little branglers would exchange such gifts, as might be in their possession and that even the relatives would come to the rescue with their own. It might, too, come to pass that the offending party and his folks would forage for a find of game and set up a feast of reconciliation, after which the drums would throb and the gongs would clang and the feet go pit-a-pat and joy and jollity would reign again.

Even at these unfrequent times on which quarrels do occur and eyes glare and heads nod up and down in deep defiance, (48) there are very seldom any threats of violence and still less seldom any recourse to arms. In fact, on the outbreak of a quarrel the bystanders intervene and would never allow matters to "come to daggers". It is only once in a blue moon, that one of our little people imbrues his hand with blood, and then the provocation must be strong or the murderer's mind demented by debauch. Such an event would spread a panic from group to group and cause many a camp to shift far afield from the fearsome scene.

I trust my gentle reader will not suppose that these little people are utter cringing cowards devoid of all courage. Far from it. As I will set forth at length in its due place, both in Mindanao and in Luzon they do make raids and assail their foe. When hunting with dogs and spears, these little huntsmen will face an infuriated boar and do it to death with great dash and daring-do. One or other member of a group becomes known for his feats in the chase and, as a consequence, his fame flies far as the great nimrod of the country and — who knows? — smites the heart of some dusky damsel. Howbeit, a reputation for intrepid huntsmanship is second only to that of a generous and ungrudging giver and as amongst ourselves, there are braver souls and less brave ones and — some cowards who are as timorous and fugitive as, to use a common simile of our little people, as a louse.

g) The Sunshine of a Pygmy's Life

One of these most striking traits of our little people, almost to a man, is their merry-mindedness and vivacity. Every camp keeps up a chorus of light-hearted chitter and chatter and titter and laughter all the livelong day. Jest and jocund banter pass from mouth to mouth and peals of merriment ring out (49) recurrently, especially at the prandial hours and, above all, when the twilight darkens into dun and dusky night. Ever and anon there is a distant shout from the depths of the serried forest as an incomer announces his approach. This is but a prelude to a series of shouts and yells and yodels which bellow back and forth in joyous welcome from camp to trail and grow into a great hullabaloo of rejoicement when the wayfarers foot it into camp.

When not in quest of game, our little travellers will chit and chat as they fare along in sinuous file, with scarcely a stop to their nimble tongues, and every so many thousand paces will halt and gather in a group to pass the tonic quid around, and as they squat and chew the babblement goes on and all the little incidents of the trail are mooted out again till after many "let's go", the happy band file forth again on their forestway. And as they file along, one or another will sing a snatch of song or hum his way along till

he spy some bird or other living creature or plant or something else that interrupts his gayety for the time being.

And thus life goes on from day to day in merry chatter and gladsome glee, with an odd break at long intervals when the old Adam flares out in little tiffs and huffs. It is only in the very early morning hours when the languor after sleep still weighs on their drowsy eyelids and the misty cold of dawn swathes the forest round, that the little people show least alacrity and may lie around as listless and lasy as Ludlam's dog for perhaps an hour or so and pass the prime hour of day in just such an (50) occupation as any diligent dog would have in hand. But when the orient sun begins to slant his lightsome rays over the darkling forest, our little people arise, now one and then another and begin to improve the shining hour by lighting fires and preparing their simple morning mess. A visitor in camp will seldom hear loud shouts in these morning-hours for it seems — at least in some places — that the spirits of those who have gone behind the veil must not be disturbed. "They may be sleeping still", said a patriarch to me in Mindanao, "and they would be angry, if aroused too suddenly."

From all that I have said as to the joyousness of our little people, the reader may well surmise that they are not given to melancholy, blue devils nor doldrums. I never heard of a single case of suicide and though I did note an individual now and then in doleful dumps, his condition seemed, nearly always, due to some ailment, but, even then, he never made life miserable for his fellows, for querelousness does not seem to be part of Pygmy constitution. In any case, it would be unwise, to pother and bother other people, seeing that the forest is illimitable and that it is easier to wind away and be alone than to be quarrelsome, or to be quarreled with by some obnoxious visitor.

h) The Pygmy's Love of Home and Forest Homeland

It seems a misnomer to speak of Pygmy home and housekeeping and yet the little make-shift of a shelter thrown up in the deeps of the forest constitutes for our little forester (51) a true, though impermanent home. Many and many a time have I asked my Pygmy friends how they would like to live down in Filipino towns in houses of their own, but always with the same invariable reply containing some such utterance as this: "We love our families and our kinsmen and our people, and the muteness and peace of the primeval wilds. These are dearer to our hearts than all else". "What do you think of our life" said an aged family head to me in the mountains of Mid-Zambales. "Well", I replied, in this strain, "I think that you are like the birds of the air — here now and in a little while gone — from tree to tree and from bough to bough. You range around in your spacious forest as free as the deer and the wild boar." "You have good brains", was his reply, "and you are the only man that told us the truth. The Tagalogs (Filipinos) tell us that we should live down near the coast and build houses and make clearings and be christians, but when I see them working in the sun and building fences against wild boar and paying poll-tax and looking all their lives for money, I am glad that I am a Pygmy."

So deep is this feeling of attachment for family and for the familiar faces of kith and kin and for the sites and scenes of their forest homeland that whenever I induced Pygmies to accompany me far from their familiar haunts, they would keep questioning and requesting me, both before and during the trip, as to when I would return. "I'll be lonesome for my wife", (or children or father or their relative) ; "I don't want to sleep in such and such a place", (naming the Filipino town to be visited) ; "I want to get back to the woodland, it's too hot in the town" (or on the coast), are typical indications of the (52) reluctance a Pygmy feels to leave even for a short time his silvestrine haunts.

If you tell a Pygmy that he would be better off and happier if he were to build himself a house and live like a Filipino, he will reply that he does not want to be better off — or that he can't be better off. "Why should we live in towns" said the old patriarch who had complimented me on my brains, "and buy our food and haul wood and water for cooking and run around in the sun to earn money. And when we have money the police come and take it for *buhis* (poll-tax). If we have no money, he puts us into jail." And so and on went his views on the policemanized and systematized life of the coast.

2. More Good Points of Pygmy Personality

a) Kindness towards Kith and Kin

(74) Just as there is, among so many other forest peoples of the Philippines, a word to express the purpose of man and wife to journey together to that bourne whence no mortal returns, so in any Pygmy group the members speak of one another as comrades who will jog along together on life's journey even unto the very end. There is everywhere that I know of a way of expressing this, for instance in the N. E. Mindanao zone, *únung*, i. e., "to go along through life in peace and amity". This idea, coupled with the feeling of isolation from the rest of the human world, gives rise to all those little acts of love and sympathy, of mutual interest and of little preferences which are such a charming characteristic of these little forest bands. Hence, too, that spirit of trustfulness, of mutual confidence, of simple and unsophisticated manners, and of lack of artificial conventions which we find among these nature men.

It is no wonder, then, that there are such signal signs of sorrow when such close kin-friends part, and that, when it is the last and long unlinking of the life's links, this sorrow should change into heartbreak and woeful lamentation lasting for so long after the dear one's demise. Nor is it surprising that, when kin and kin-friends have come together after separation, there should be tears of joy and loud exultation of spirit.

Even when kith or kin fare forth for their forest forays, there is a joyous shouting back and forth of wellwishers for the welfare of everybody. And when two parties (75) meet during their goings and comings, they are loath to part and do so only after "let's go" has been said so many and so many times.

b) Feelings for the Feeble and the Frail among Their Fellows

References will be made, in divers places throughout this work, to the loving-kindness with which the old, the sick and, above all, the children are treated. These latter are looked upon as the joys and jewels of the group, hence the yearning of every married man to have his quiver full of them.

Nothing is too good for the little "grasshoppers", "cicadas", or whatever else their affectionate name may be. Here it is not believed that a beating is good for every brat. When, in the wilds of the Mindanao zone, I described to my Pygmy friends the way some peoples spank their children, they clacked their tongues and gave utterance to their exclamation of greatest surprise *Ge'!* and I could see, by their looks and by the comments among themselves, that they were shocked. It may be observed here that the shortest route to the Pygmy father's and mother's heart is through attention to the children. A word of praise or of remembrance and a little gift for the "grasshoppers" win their unending gratitude — and esteem, for it is a common saying among them that those whom the children love are good.

c) Doing the Honors to Their Visitors

While our little people feel more attached to one another by the bonds of kinship and even seek to find further ties in distant groups whenever they get into contact, their (76) attitude towards those outside their kinship shows no less goodwill and consideration. Hence it is often difficult to know, by mere outward appearance, who are sib and who are not, for frequently visitors from an outside group receive more attention during their visit than the most needy in the camp. In any case, when different groups gather together, all the members appear to stand towards one another as so many brothers and sisters.

d) General Contentment and Peace

It follows, from this interchange of good-will and mutual reciprocation and from the absence of practically all that is offensive or rude, that our Pygmies grow up a merry, happy, and contented little people. Everything in their whole system, in recent history and in their traditions, has conduced to a spirit of peace and gentleness. They have had, for generations, no internecine war, no slavery, no cannibalism, no headhunting, no human sacrifice, and incredibly little crime. They have never felt any greed for the possessions of other peoples and have no care nor care for bodily needs. When they come in contact with their fellow foresters, they meet with no deceit and with no intolerance — on the contrary, to meet a fellow of the forest is to meet a friend. And while they are human and do have a spat and a squabble every now and then, as amongst all good people, the occasions are few and far between and the number, amid such a tiny population, paltry.

Another thing that conduces, I think, to their quiet and contentment is the lack of any organisation of their various groups under a formal ruler or set of rulers. Every individual (77) male grows up to man's estate a free

and independent individual under the loving care of father and mother and older relatives. When old enough, with the help of those same loving guardians, he finds a mate with whom two become one, plus, in a little while, one to carry. And thus, apparently, the Pygmy has carried on the little arithmetical game of life since that time, at least, when, in 3336 B. C., some Egyptian sculptor first limned him out in stone and called him "Akka".

And yet another feature of his system keeps him free and independent and happy. He has not come to believe, as a very general rule, in sorcerers, magicians, shamans, and whatnot other experts of the occult, and of the after world. It is not surprising, then, to find the ordinary group of our little foresters as happy and as merry as the day is long, as they sit or squat, or lie in their circle of huts in full view of one another. One or other of the members of a group is crooning away at a song. In one hut they are laughing over some ludicrous incident. One little man may be playing his flute either for his own comfort or to please one of his companions. The youngsters are romping around or may be holding mimic little dances of their own, while some of the elders clang the gong or rumble the drum and encourage the dancelings with stamp and clap and loud huzza. In another hut there may be loud laughs of merriment and joy at the recital of a tale. Then one or other of the group may rise to go off for some purpose of his own. On this, all will interrupt their doings to send their messages and to speed him off. Or just when everybody is engaged in conversation from one hut (78) across the central area to another, a carol-like halloo may be heard from the depths of the encircling forest and then the dwellers of the encampment wall halloo back their joy and welcome. These clamors, forth and back, will not cease till the visitors emerge from the forest but in the meantime nimble little lads and lassies may scamper out to meet the oncomers and when these latter enter the open area of encampment, there are cries of joy and embracings and questionings and no end of prittle-prattle as to the latest doings of all the country around. This merry and sportive spirit accompanies the little people when they fare away for a visit to another group. At such times one or so many hunters speed off in advance but the main group lag behind and jag along with the younglings, keeping up an incessant chatter and stopping every so often to let the youngsters catch up after their forays on fruits and other forest food.

Arrival in another camp gives occasion for further outbursts of joy, unless it be the scene for the commemoration of a late demise. It is this constant interchange of visits that keeps the Pygmy's mind primed to a high pitch of simple exultation and good-will towards the whole world and its wife and little wights.

Even when some thoughtless madcap has got himself into a scrape and disturbed for the nonce the harmony of Pygmy life, it does not, ordinarily, take more than so long — a day or so — to heal the wounds — and then the little scamp must set out his forest fare as a peace offering to the offended party. The rift is closed, the music of life lilts on. Such little squalls (79) are followed by greater outbursts of sunniness. No settlement would be considered

satisfactory till one side or the other admitted its guilt and freely agreed to give evidence of that fact by a free will reconciliation, so that what portended in the beginning to lead to no end of ill feeling comes, in the final reckoning, to be a source of greater joy and jubilee. And so the Pygmy's life trips along its merry trail from early morn till sombre night with quip and crank and jocund jest and lightsome laugh as merry as the day is long, except when the great Smiter smites down one of the merry kinsmen and leaves the survivors sorrow — spent for days and days at a time.

e) Spirit of Sportiveness and Humor

Besides this spirit of happiness which shines over the lives of our little foresters, there is, moreover, a spirit of good humor and comicality that prevails. There is a strong sense of the ridiculous. Thus a little fellow comes in and tells how he fell from such a height. Some wag will say: "‘Rattan-core’ fell from the sky". If some huntsman becomes too boastful of his marksmanship, another wag may say, "‘Grass’ arrowed the deer with his eyes shut". Of white men who had visited Pygmy camps I heard the comment, "They could catch up to lightning", or "They walk as if they were treading on fire". Such comic little comments are constant and teach these forest folks to make light of life's little fribbles.

f) Spirit of Candour and Truthfulness

Many other good qualities our little people have of which I will mention first their candour. In this respect they are veritable *enfants terribles*. There is no secret sexual or (80) other and news spreads from settlement to settlement like wildfire, sometimes exaggerated, I must confess, either in a good or bad sense. Hence the care a traveler must exercise to the end that no bad rumor precede him for it will have reached its nth power and he may find a zero population at the end of his journey. On one occasion, my interpreter gave it out, among other things, that I was a mining engineer in search of gold, etc., that I was very fond of children. This news spread ahead and cost me ten days of sorry search. When I finally did get in contact with the Pygmies of the region (N. Camarines) I found that Dame Rumor had me described as a native of Bombay and had led the whole of that part of Pygmydom to believe that I needed the blood of Pygmy children to propitiate the spirit of my prospective mines.

No question is too indelicate for a Pygmy to ask or to be asked nor does he show the least hesitation to answer any question when he recognizes in the questioner a friend. A Pygmy's questions are put in a spirit of trustfulness and of genuine desire to know, not in a spirit of malicious curiosity and for further ends of his own. A refusal to answer surprises him and he will go on, in all simplicity, to query why he cannot be informed on the point he has in mind. But he will never insist and if a lying answer is given him, he will sense the lie if the facts lie within the range of his experience, as I shall show when I come to treat of his intelligence.

Let us now consider his truthfulness as among his own people for with outsiders against whom he has a grievance he can ply the diplomatic game as well as the next. The best proof (81) of his truthfulness is his admission of guilt when arraigned before his elders. Moreover, there is not a Pygmy group that I know of who have no formal words for "lying", and "deceitful" and who do not speak of other surrounding peoples as having many liars in their midst. This imputation extends more especially to such Pygmies and Pygmoids as have become dependents on the more sophisticated people of the coast.

My own experience as to the Pygmy's truthfulness has been very happy. I soon learned that in promises involving a matter of time I could never rely on him so I adopted the practice of arranging for my departures or other projects hours or days ahead of the time at which I desired to carry them out. Thus if I desire to leave early to-morrow morning, I complete arrangements as to be ready, ostensibly, at noon to-day and make my carriers wait for my convenience.

Promises that involve time limits cannot, under the Pygmy system of time, be carried out as per promise, except by violating those little rules of life which bind him to his own people. He promises to come at noon but what if, at that, he has been out on a hunt and had not been able to secure game? Or if a kinsmate fall sick and he must scour around to find food or fitting herb?

As a result of this innate spirit of truthfulness, he credits those whom he regards as friends with a similar virtue and puts his such trust in them as loving children place in loving parents. But, thought his trustfulness may be all right as towards his own fellow-folk, it betrays him grievously when he has to deal with foreign folk. So great is his trustfulness (82) that when he comes to meet a visitor and likes his looks, he tells his fellow folks and all will troop in from every corner of the circumjacent forest to meet the newcomer.

If the newcomer keeps up his reputation the little men will display a friendship and a hospitality that no hand can pen nor mouth describe. The visitor becomes one of a family and every day a little band will drop in with gifts of forest fare.

g) Their Fundamental Honesty

A sojourn in a Pygmy camp gives one a high idea of their honesty. In this respect, leaving out Zambales and a few other small groups our little people have a merited reputation for honesty and other points among most decent people who know them. Cases of pillage there have been, but only after friendship had been severed and profound provocation had propelled the little people to pillage, not for sake of pillage but for such reprisal as finer folk would have taken in, perhaps, a more manifold degree.

Indications of a people's honesty are in inverse ratio to the precautions they take against pilferers and thieves. Our Pygmy's honesty, then, must be high, for he takes none. No tying up his little possessions in bundles (except for convenience in carrying) nor hiding them away for safe-keeping. It is customary for the hunter to leave some mark of ownership under the tree

where he had discovered a beesnest. I never heard of a single instance in which such prepossession was betrayed. If a hunter wounds an animal and, being overtaken by night or by a storm, has to relinquish his search, the finder of the quarry will send him word of his find. Pieces of paper and such like things as I would throw by the wayside would often be picked up by wayfarers (83) and brought to me, under the idea that I had dropped them by mischance. Never once in all my dealings with them did I ever suffer the slightest loss.

As to the Pygmy's honesty in payment of his debts, and most of his dealings with outsiders end in debts — he is faithful till the debt becomes so huge, for him, that repudiation by flight is necessary. This happens at long whiles. But as long as the debt is reasonable, he keeps trailing down every so often with his beeswax, his rattan, his wild boar meat or with whatever else he may have gotten together and turns it over to his creditor in payment — always exorbitant in the highest degree — and gets into another, and perhaps bigger, debt for so many measures of rice, a little cloth or whatever the new advance may be. And then he foots it back to his family and kinfolk to share with them what it will cost him days — and even weeks — of work to pay. But pay he does, as a most general rule until exasperated by the graspingness and greed of his creditor, his group may make off to other parts and leave unpaid a debt which has been paid virtually many times over.

Now, it happens, at times, that he has advanced to a "friend" down on the border of civilization wild boar meat, honey, or other forest findings. It happens — and frequently enough among those Pygmies who "hang on" to coastlanders — that the "friend" does not live up to his promises but wheedles and tweedles his Pygmy creditors until their patience is exhausted. The result is — a rupture of relations and occasionally, the departure of the creditors for farther and deeper forests. (84) So it comes to pass so many times a year in the Zambales Province that the faithlessness of a few lowlanders has so provoked Pygmies, that reprisals in the form of theft of water-buffaloes have been made, by one or another group of Pygmies. Once in so often, in the same province, the Pygmies have resorted to murder. In Mindanao I know of a few groups which felt such grievance against the coastlanders that they, too, took to lifting water-buffaloes every so often, not for the sake of the meat, but as a pure reprisal for repeated exploitation and constant chicanery.

Not only does the Pygmy pay his even debts but he considers it a duty of his to pay the little obligations of his deceased kith and kin. It is a universal belief that the dead man's spirit will not be at rest till his debts are squared.

Another point in regard to debts is that it is bad form to be eternally dunning a debtor. Hence Filipinos or others who have advanced goods must always mention the matter in a delicate way and give the debtor plenty of time. Threats and gestures of force lead eventually to repudiation of the debt or, if not, to the utter loss of good debtors.

h) Love of Liberty and Free Life

It is this trait that makes the Pygmy cling to his forest life and that has rendered futile all attempts to wean him away from it, as I shall show

when I come to deal with his intellectual powers and attainments. He finds the open country and, above all, the seacoast, "hot", "bad", and whatnot else. (85) As for living under government, he laughs at the idea. He cannot understand why people like Filipinos should live in houses all crowded together, under a seething sun and exposed to all the winds of heaven. He cannot see, why they must have *pulis* (police) running around and gathering up "pieces of silver and copper" from everybody. He can see no benefit in going to school to learn English when there are no "Milikanos" to talk to. "Let the Americans learn our language", said a southeastern Zambales man to me.

This love of freedom and of forest life is such that several times I could not get my carriers to take me into coast towns, and it was but seldom that any of my inland carriers would stay overnight. Their objections are based, in Mindanao, and in other remote places, on fear of enslavement, whilst in northern Luzon, as far as my travels went, the main objection seemed to be fear of sickness, especially of smallpox and cholera. This aversion to civilized life is not due always nor wholly to fear. It is due, in great part, as I have ascertained by reiterated questionings to a dislike on the part of an unselfish, generous, give-all people to associate for long with those people whose only aim in the association seems to be based on a get-all, or a get-something, or a get-away-with-it spirit. Hence the designations "leech", "miser", "gnawer" for some individuals among outside peoples are frequently on the lips of our little people. The whole attitude and spirit of the Pygmy may be summarized by comparing it to the attitude that any normal decent person would take towards a miser, skinflint *et omne id genus*. The little Pygmy has, more often than not, two gives, or at least a bigger give, for every take, so that all goes well until one or another (86) of his more civilized creditors tries to hog it all, or gives offence by his insistence, depreciatory remarks or loss of temper. In that case the Pygmy and his kinsmen say nothing but holding a confabulation among themselves, quietly range away for the wilds out of reach of their ungenerous "friends".

i) Love of Forest Freedom

The pygmy has a word for "free" — "free as a bird", "free as a deer" — and he compares the cajoling and wheedling of outsiders to the gins and springes and toils set out for the furry and feathery fauna of the forest, and as such he, like any self-respecting bird, eschews them. "Those people on the coast", said a Pygmy patriarch to me on the central ranges of Zambales province, "think that we are pigs and deer and birds that they can snare and entoil, but we see their traps and can run and fly where they can set no snares."

As soon as a Pygmy group finds, as in Central Tayabas and in the Lake Mainit region of Mindanao, that its territory is being invaded by Filipino colonists, it interns itself so many hours' travel further inland or transfers itself to another region where it can always have a sea of forest at its back. When I first saw the Pygmies of Cabarbaran, northern Mindanao, they used to live in places quite accessible to the town. The last time (1920) it took four solid hours to reach the same groups, then encamping on far-away heights

at the headwaters of a river whose mouth they used to frequent when the world was so many centuries younger, and by whose lower waters they were wont to hunt and dwell only a few decennaries ago. (87) A review of historical references to the Philippine Negritos, as well as their own traditions, short-lived as it may be, makes it as probable, as probability goes, that our little people have been receding for centuries from the sealands towards the darkest and deepest districts of the great forest domain.

It may be that our Pygmy's love of freedom and independence is nothing but the ordinary human's love for home and its old folk, for birthplace and country, which, in his case, would be the great forest in general and his own birth-zone in particular. Whichever it may be, the fact is that a forest feeling seems to be part of his being. Both Filipinos and other peoples who had adopted or otherwise acquired Negrito wards are practically unanimous in their consensus as to the great difficulty of preventing the return of said wards to their own people. When I come to deal with intellectual traits, I shall enumerate the efforts made by the Spanish and American governments to establish schools and settlements for the betterment of these little foresters but in vain! The call of forest-country is too strong. Wherever I found Filipinos within easy reach of the Pygmies, there I found a number of them making earnest efforts to induce the forest folk to settle down to steady life but all in vain. A family here and there might build a rude imitation of a Filipino house, clear a little land, and wait for the harvest but then, like birds of season, far more often than not, they would move back to their fellows and follow forest freedom under the guidance, and in the company of, their own free folk.

(88) Even in the bosom of a Pygmy group it is not unheard of for a young fellow to roam off for days and live a lonely life in caves or other odd places, till the *wanderlust* wears off and the wanderer wends back from the wilds.

The best and last indication of Pygmy love of freedom is his unwillingness to be coerced in any form. Hence individual Filipinos who deal with them resort to soft words and palaver, and, now and then, and here and there, to wheedling and tweedling. Even debts must not be dunned with great ado, for our gentle little people like to be treated as "brothers", or as "friends" and want to do things "out of good will" — as the universal expression goes. How often and often again one hears amongst these and other foresters of the Philippines that cry of the simple human heart: "I don't want money. I want good will." Hence anything that savors of ill will — be it a word, a lack of consideration or, worse still, a threat, will drive our little folk far a-field.

j) Friendliness and Gratitude

It goes beyond saying that we all receive the seal of our environment. It is to be expected, then, that our little foresters, born and bred, as they are, in *milieu* of gentleness, good will and delicacy, should be moulded after the impress of the gentle and genial environment in which they live and show forth in their daily lives the impressions thereof. And so it is amongst these unadulterated, unsophisticated forestfolk of our study. Their name is friendliness and gratitude. They will give their guest the last bite and stint themselves

and even, on occasions, their own children, whenever and wherever I (89) got into a Pygmy encampment and the folks found that they had little food on hand, they seemed all disconcerted and everybody would begin to tell everybody else to get busy. Then, a few hunters would hurry forth, or some striplings scamper off, to scour the foresthood for fare. I noted that when friendly Filipinos fared into a Pygmy camp on errands of their own, the little men would show no less regard.

During a sojourn with the Pygmies in any region there is no end of offering all that is on hand and no end of inquiring what the guest would like. In the case of those little fellows who had received little presents from me, the solicitude was unremitting. I have seen them, many a time and oft, pit-pat into camp out of the gloom of the night and the gloom of the forest to bring me little trifles of meat and fruit for my morning meal. When I had returned to a camp wherein I had distributed little presents of needles, mirrors and other whatnots, the grateful little recipients would crowd around and display their gifts with glistening eyes and ask me what I wanted them to do— to dance, to sing, to hunt. I am sure that if I had been minded to ask them to stand on their heads, not a soul would have been reluctant. During my sojourn in a camp, the elder folks would keep the children from disturbing me in my work and if I found that too many were anxious to help me, I merely requested them to step back to their hutments and wait till I called on them for help. On such occasions I noted in their looks a certain latent displeasure and disappointment. But notwithstanding the rebuff to their desire to display good will, every mother's son of them would stand on the tiptoe of eagerness to help and of human (90) vanity to shine. My linguistic flights used to arouse merriment, not at my errors, but strange to say! at my success or perhaps at the idea that such a different creature could get their own sounds. In other words they would laugh in jubilation, and out of pure joy.

k) Simplicity and Humbleness

Another sweet trait of our little people is their humbleness. They know and confess that they know nothing outside of their own lives, hence, I found no sciolists nor sophisticates. When some youngster would try to air his knowledge to me, one of the elders might say: "Oh! don't mind him. He heard that from a monkey" and then the whole group would break out into a great laugh and keep on gently jibing the poor fellow, something in this wise: "'Palm-core' (or whatever his name might be) went to school to a monkey", or, "'Palm-core' knows as much as a Spaniard", while every jest was the prologue to a great scream of merriment in which the victim, as often as not took part.

To dilate on the good points of the Pygmy's personality would be tedious. Suffice it to say that I found them, for the very great majority, to have a better reputation for friendliness and common human decency among surrounding tribes, including Filipinos, than any other tribe has amongst its neighbours. One hears wild rumors as to the bloodthirstiness of this group and to the treacherous character of that group but such rumors emanate from people who have no knowledge of the Pygmy group they refer to and

should be given no more credence than the scare-headings of our daily press. Sometimes, individual peasant Filipinos or others may maliciously spread (91) false rumors either to keep visitors away from the field of their exploitation, or, because they may have incurred the ill-will of the group they are referring to. In that case the Pygmies are given a reputation for having tails, being given to infantivorism, incest and whatnot else. To sum up, on the good side, my own experience with Pygmies covering in all several years, and my observations of their dealings with outsiders, I would say that the Pygmies are, all in all and by long odds, the most natural peaceable, inoffensive, sociable, merry, and confiding people in the Philippine Islands, with no greed, no intolerance, no deceit to mar the trustfulness and liking which they, houseless, farmless little foresters that they are, will show to any human being who deals with them as human beings.

(92) 3. The Pygmy's Bad Points and Little Peccadilloes

a) His Timidity

(94) And now let us see the obverse of the picture. The first intimation of Pygmy character a traveler receives comes before he meets the foresters at all and sometimes before he ever meets them, for they may prove as elusive and as wayward as the proverbial will-o'-the-wisp in their timidity. There are places and places, in eastern Cordillera of Mindanao, on the altitudinous acclivities that peer out over the Pacific in northeastern Luzon and in the heart of the Zambales mountains, where no Pygmy will allow himself to be seen. Speaking for Mindanao I may say that the pure nomads I met had not yet realized that the days of piracy and pillage were over. But even in other regions Pygmies who dwell remote — within a day's journey, from civilised habitation, may prove accessible only after weary wandering and wild rumors as to their whereabouts. It once took me ten solid days to effect a rendez-vous with the Pygmies of northern Camarines.

The whole secret of the matter is this: The Pygmy has, from his time immemorial, been the underdog in his dealings with the outside world. The Spanish government did not and could not, practically, oppose all the hooks and crooks which were used to win him from his wilds. A review of my historical excerpts will show that, in the Zambales region, war existed between our little people and the Spanish Government. In places, where the Pygmies had access to the sea, to wit, in western Zambales and in northern Camarines, the Moro terror frightened our foresters far back from the beach and at the time of my visits to many of the groups in those regions, the (95) memory of oldtime Moro piracies and pillages still haunted the minds of the forestfolk. Then, here and there and anywhere, Pygmy children had been stolen or taken into ward and never returned. Disagreements had occurred, reprisals made, troops sent out to search, a Pygmy shot, and dozens or hundreds of the little people frightened into headlong flight for years. In the mid-central coast of eastern Mindanao I led a party myself to recover a stolen water-buffalo. When I reached the site of its slaughter, I saw a bush move here, the grass sway

there, and then no more. I fired my gun into the air and bellowed with all my might. Those Pygmies were never seen again in this region for nearly two years!

The filchings and killings I referred to above were, apparently, few and far between, but on the principle that "the scalded cat fears cold water", sufficient to make the Pygmy a very cautious creature, to say the least.

Another reason for the Pygmy's fear are the wild rumors spread by traders and others of that ilk. Traders do not, as a rather general rule, want their territory to be covered by the competition of traffickers from other places. What would be more effective for the purpose than to pass along the bad word, "Don't come to China (for example), the conditions are fearful; the natives are savages." Or they may say to their customers — on some South Sea island for example: "Have nothing to do with the French; they are a bad bunch." In similar wise petty traders and traffickers in the Philippines may say to their Pygmy customers: "Clear out. A miner is coming. He needs your children." Or, "A big bearded Bombay man is on his way up here (96) to enslave you." Or, "An American is coming to take your children and put them into school." What do our little people do in such cases? They do what most mortals do when they hear or read the "headlines" — they believe — and go. This, in a nutshell, is the secret of that abject fear which is so characteristic of many Pygmy groups and may be encountered at times in regions where it is not expected. Another reason for the lying reports that may be circulated among the Pygmies by traders and traffickers may be the fear of the latter to have their dastardly doings known to visitors, for, as I said before, the Pygmy is a veritable *enfant terrible* and will prate and prattle to his visitors about everything he knows.

No wonder, then, that for one or other or all of the above reasons, our Pygmies are a fearful little people. In most remote districts, when, during their forestfarings, they decry a stranger, they will drop down at once and peer motionless with eyes intent till they ascertain who the wayfarer is. The womenfolk with their weelets will slip behind the trees or scurry all afright into the underbrush. Sensing danger, all will step stealthily out of sight like ships that pass in the night. I remember once in 1908, I saw a solitary Pygmy drinking from the Cabarbaran river, northern Mindanao. He had his back to me and, as the wind was favorable, I made up my mind to catch him. So I stole along by the steep bank until I was within gunshot distance of him. What intimation he had of my presence I wot not but he gave a glance — and flitted up that bank almost before I realized it.

In the wilds of Mindanao, where it is necessary to (97) have as guide one who is well acquainted with the group to be visited and to give him days and days to make arrangements, the Pygmies will not respond till after frequent calls by voice, by pounding on a tree-buttress or by whatever else may have been the preconcerted signal. They first wend around the sound in a spacious circle in order to ascertain for themselves by examining the footprints and other indications who is their caller. When one runs into an encampment unawares, as I have done on many occasions, there are shriekings of women, shoutings of men, barkings of furious little dogs, momentary

scamperings of nimble feet till, in so many seconds, only silence and quietude remain in a camp which so short a while before was all bustle and animation.

The arrival of a stranger such as myself, even after due and diplomatic announcements had been made, would cause the womenfolk to remain in the background, if not out of sight altogether until the men would have overcome their female feelings of shyness and timidity and would coax them back by repeated callings. But even after their return it ordinarily takes several hours before their eyes would lose that pavid and cautious look which is the outward manifestation of timidity. Questioned as to why they feel such fear, they tell tales of treachery done to their forebears or to themselves. Or the men would blame the womenfolk, and the womenfolk would blame their young ones on the principle of "Let George take the blame".

It must not be supposed that with all their timourousness, our little people are so many arrant cravens. Both past and present history join in bearing evidence to the fact that on occasions they have proved themselves as courageous as many another forest people. Outsiders know this and, to a great extent, are (98) delicate and diplomatic in their dealings with the Pygmies in certain regions. No one who has a bank of Pygmies do to death an infuriated wild boar or boldly attack a huge python would ever accuse them of lack of animal courage. I have read of Pygmies in other lands lie in cover by the runways of elephants and, as those unwieldy animals lumbered by, pierce their footpad with sharpened slivers. I have read also of Pygmy hunters in Africa who would boldly steal up on the bulky rhinoceros when immersed in his miry bath and set fire to a bunch of dry grass made ready for the deed. I know not if such deeds be true but I feel assured that, in the case of our Philippine Pygmies, they would do such doughty deeds, given the opportunity and need.

b) His Free and Easy Life

If our Pygmy's disinclination to work for others be a mark of indolence, then he may be considered the laziest mortal living but also the most free and independent, for if questioned as to his disinclination he will reply in some such wise: "Why work all day for a little bit of silver? Why work for others when we have plenty of the wherewithal to live? Why plant yams and other things when we have all we want for the digging up thereof? Why build houses when we must abandon them in order to move around from place to place in search of prey, yams and whatever else may be growing scarce at our campsite?"

It must be always borne in mind that the Pygmy's life is one eternal puttering around. Anyone who has had experience of a huntsman's life knows the amount of trudging, travail and vicissitude it entails. Add to this the search for all else that is necessary to keep body and soul together. And then the recurrence of (99) visits from settlement to settlement to take part in the celebrations of the great events of human life — births, marriages, deaths and after burial, the recurring commemorations. Even when after a long hunt, our little hunters take a merited rest, far more often than not they turn

their hands to arrow-making, whittling this or that, whiling away their restive hours in romplings with the little ones.

In their social system the imputation of laziness is held in high disrepute, and to call a Pygmy lazy would arouse his ire as warmly as it does among ordinary mortals. But he does not understand why a human being should fuss away his life from morning till night. It is only when he takes a liking to an outsider that he will show eagerness and put himself to great shifts. But such efforts have their origin in a desire to show good will and not, on the whole, for the sake of the petty guerdon attached thereto.

c) Lack of Desire for Civilization

If ambition be defined as a desire to attain those things which will make one honored in his own group, then our Pygmies are just as ambitious as any other people that I know of. The things of honor in a Pygmy group are : to show good will, not to be lazy, to be a good hunter, to have a large family, to respect the elders and, in most groups, to remember the dead. Those are, for them, to be succinct, the great things of life. Other things, such as the amassing of money and material wealth are not only not desirable but "bad". It is a rather general idea that hoarding money leads to a premature death, just as rushing around to earn it brings one to early sickness. (100) Anyhow, of what advantage would wealth be in a Pygmy's hand except to distribute it from kin to kith and from kith to kin ? I have seen many a time and oft, young fellows return after weeks and weeks of work down among the lowlanders and inside of an hour or so have nothing left of all his [sic] earnings. "Brother-in-law, give me this", "Cousin, give me that", "Nephew, this is mine", would he cry and no sooner would the request be made than, with few exceptions, would it be granted, and always with a beaming face.

Imitation of lowlanders in matters of garb and suchlike things is discouraged by the elders and in fact by all. "'Thorny Bamboo' likes to sit down and give orders like a Spaniard", "'Bowstring' was born in Manila", "'Rattancore' is trying to be an American", are samples of the gentle jibes that may be leveled at a member who is trying to ape outside manners. Then phantoms of jail, police and other political paraphernalia of the seaboard haunt the Pygmy's mind. Past dealings with individual lowlanders may have ended in exploitation, debt, broken promises and disagreements which, on occasion, may have led to rupture and reprisal and, in general, the take-all and get-all spirit of some of the lower class of lowlanders with whom our little people have made contact, is so opposed to the give-all and divide-all spirit of the Pygmy that it is no wonder that he lacks a desire to assimilate a culture so diametrically opposed to his own. As well ask a generous, whole-hearted set of people to live in peace and amity with a pack of pinchpennies or with a group of greedy go-getters and grafters.

d) Tendency to Imitate

In spite of the opposition maintained by the elders (101) against aping outsiders, close contact and especially intermarriage with outsiders, tend to

break down the social barriers very quickly and to introduce into the Pygmy's life as much of the foolishness, failings and foibles of humanity as may be found the wide world over. I found this very true of the groups living near the coast in eastern Bataan and near the towns of western Pampanga and Tarlac. A certain amount of drinking and gambling had crept in.

In those regions and, here and there sporadically in other regions I found gambling and drinking. The drinking, of course, depended on the amount available but the indulgence was carried on to exhaustion. I have seen at times the greater part of the male members of encampment sprawled out in utter intoxication. I found a universal desire for drink in those regions where our little people had come to learn the taste of liquor. In dealing with their physical endurance I shall deal more at length with the matter.

Gambling, too, is a habit which our little people pick up with readiness from lowlanders here and there. In the eastern part of Zambales where the little people have houselets, I have seen, frequently enough, houselets of the more influential Pygmies crowded, day after day, with gamblers gambling for money, ornaments, arrows and whatever other little possessions they might have. Among the groups living back in the hills, I found none of these practices but many of the elders said that at one time or another, in their contacts with lowlanders, the young men would begin to imitate the bad example of people of greater sophistication but that on breaking contact they had foregone (102) those newly learnt habits. In such places as eastern Zambales I found quite a few individuals who had come to think as little of lies, trivial thefts, and tricks of the trade as some of our civilized people.

It is fortunate, then, I would say, that disagreements occur and separate the Pygmies from that lower class of outsiders with whom they come in contact. It is a strange paradox of human nature that the primitive people whom I have encountered seem to adopt the bad, and forego, the good, qualities of those who seem to them superior. This, precisely, is the opinion of the elders of practically every Pygmy group of whom I have knowledge.

e) Little Frailties of Human Intercourse

As I said before, and cannot repeat too often, our little people are, all in all, the mildest, most peaceful people of the Philippines, except, perhaps, the Samal Lua'an or Sea-gypsies of the Sulu Archipelago. When one of them does give way, as all humans do, to real anger, he goes off for so long till the ebullition ebbs and the "hot head" cools down. I think I have seen, during my sojournings among these people, only a few dozen outbursts of anger, most of which were merely short-lived exhibitions such as glaring, stamping, jumping around, twanging a bowstring, firing arrows into the air or at the surrounding trees, breaking a pot or throwing around the fire, slashing the ground or some such other antics as a very angry person might perform. When the fits I witnessed began, little was said either by the infuriated one himself or by the bystanders, except by the wife or other near relative (103) who kept on trying to pacify the angry one. The others and, above all, the antagonist merely looked on and maintained a discreet silence till they

saw that the spell was moderating, at which moment the relatives or friends gradually take part in mollifying the offended one's feelings. Hence there never were arguments back and forth, no objurgations, scoldings, and such like doings as tend, the world over, to add fuel to the flame. Sometimes, the antagonist moved off out of sight. After so many minutes when the irate one had vented his spleen by chopping the ground, or in some other way, he became amenable to the counsels of his friends. I do not remember a single case in which the parties fell to fisticuffs or force of any kind and though I was told of some cases where murder had been committed on the spot, I met few ocular witnesses of the deed. It may be that those present during such serious altercations did not wait to see the issue. Be it as it may, however, as far as my observations went, those present stood their ground, except perhaps, the opponent, in full confidence that the squall would pass. Then come reconciliation, and tears of sorrow and tears of joy and frequent jibes during the ensuing hours (or days): "Bamboo killed an *anunang* tree." "He fired at flying pigs." "He performed the torture-dance all by himself."

Such occasions are, as I said, few and far between, and as short as a donkey's gallop but they are an indication, at the same time, of that impulsiveness which is a trait of our little people. When an individual gets an idea, he wants at once to put it into execution. One of my greatest troubles in making observations on these people was that when I had a group around me, somebody might trot into camp and say that so-and-so (104) had killed a monkey or somebody else had done something else. And there I was. Everybody would skip away except the women and their weelets. Of course, the little people would tell me, debonnairily ask my permission to go. In similar wise a rumor to which the elders yielded credence would divert them at once from the tenour of their doings. On several occasions I could not hold a group together because some malicious rumor from the lowland would filter in and fill the little foresters with such fear that they would flee afield. It must not be supposed that our little people are like so many rabbits living in a state of frequent fright and flight. They reason out the rumors, as any rational being would do, to the best of their knowledge. But as a result of this impulsiveness and of the tendency to act with all the solidarity of a team, the little people display a spirit of fickleness in all that falls without their forest life. Over and over I tried them out on learning to count and do such like things but not foreseeing any ultimate use for such knowledge, or unless stimulated by hope of reward, they would not keep their minds for many minutes on the matter.

Another weak point in our Pygmy's character is his garrulousness. It is simply indescribable. Every little happening and every little observation is prittled and prattled and parrolled back and from in minutest detail. On the trail everybody may stop and all congregate to chatter over something as insignificant as the passing of a snake. Life in camp is an incessant garrulation over all kinds of sweet little nothings.

The little people are as given to vanity as any mortals that I know of and do, accordingly, fall a prey to praise in any form. It is through this little foible in their character (105) that outsiders play upon their human vanity

and love of power. I have come across individuals who, in Spanish days, had received a commission from some official. Such individuals would present themselves to me clad in a stovepipe hat or with the Spanish emblem of authority, a tasseled cane and tell me what high office they had held. Some such individual would claim all manner of prerogatives and rights, such as, in Camarines, the *jus primae noctis*, but when I questioned his companions, they would give a knowing smile and say that he was like a *wak* (crow) which is always proclaiming itself by calling out its own name, "Wak, Wak, Wak."

But while so many of them give themselves an air every now and then, as a people they have no overweening opinion of themselves, and are not pert and forward as so many other peoples of the forestways. "All we know", said a Pygmy patriarch to me in central Zambales, "is to avoid trouble and to have good will."

As to other little faults and foibles I find it hard to generalize. In my own case I gave no occasion for a display of the darker side of life. I had little chance to see the change of feeling toward outsiders for few penetrated to the penetralia of the forests where I sojourned, and those few were always on their best behaviour. In the bosom of Pygmy families I found our little foresters fairly full of all the faults and failings which are the heritage of humankind but with all the fine fundamental features that fill a human life with sweetness, and amenity. Nor let it be supposed, as nearly all visitors do after short acquaintance, that there is no diversity of character (106) between the members of a given group. On the contrary, my impressions lead me to think that there is more individuality of character, man for man, among the Pygmies than among the other tribes of whom I have knowledge, but this individuality, like that of physiognomy, does not become apparent on first sight, weeks and weeks are needed until one feels a fellowship for these friendly little people.

Notes sur les familles patronymiques Thai Noires de Sơn-la et de Nghĩa-lộ

Par PIERRE-BERNARD LAFONT

Sommaire :

- I. Histoire mythique des familles de Mưong-la et de Mưong-lo
- II. Les interdits des familles patronymiques
- III. Les familles patronymiques et la mort
- IV. Addenda

Chaque Thai fait partie d'une famille patronymique qui groupe tous les individus issus d'un ancêtre commun. Il est impossible actuellement de faire une étude de toutes les familles thai, car les mêmes familles ne se rencontrent pas au sein des différents groupements¹ et leur histoire mythique varie suivant les lieux. Aussi avons-nous centré ce travail sur les Thai Noirs (Thai Dam) de Mưong-la, (Sơn-la) et de Mưong-lo (Nghĩa-lộ).

La population de Mưong-la et de Mưong-lo est répartie en 11 familles patronymiques — toutes patrilinéaires — les Cầm, les Lo, les Vi, les Lu, les Lêo, les Lưong, les Ka, les Tong, les Kwang, les Mạ et les Nguyen². Le fait que seules neuf familles soient mentionnées dans les légendes et les manuscrits³ confirme les dires des habitants de Sơn-la et de Nghĩa-lộ qui prétendent qu'il n'existe pas plus de neuf familles purement thai noires, dans cette région. Les deux autres, c'est-à-dire les Mạ et les Nguyen seraient des métis de Việt-namiens ou de Chinois dont la généalogie ne remonterait pas à cinq générations.

¹ Les groupes thai les plus importants sont les Thai Dam, les Thai Khao, les Thai Lu, les Thai Deng, les Thai Lao, les Thai Shan et les Thai Neua.

² Chez les Thai Fieng de la région de Nghĩa-lộ, il n'existe pas de Cầm, mais on trouve toutes les familles dont nous avons fait mention chez les Thai Noirs. A Lai-châu, nous n'avons relevé l'existence que de quatre familles : Lo, Kwang, Mao, Dèo. En pays Thai Deng, R. ROBERT en a dénombré neuf : Cầm, Ka, Luong, Vi, Lo, Kwang, Lu, Pui, Ngâu. (Notes sur les Tay Dèng de Lang Chánh. (Mémoire de l'IEH, 1.) 1941, p. 39.)

³ Nous n'avons pu avoir les manuscrits établissant la filiation mythique de chacune des familles, ces documents étant en zone Việt-Minh.

1. Histoire mythique des familles de Mững-la et de Mững-lo

Jadis, la terre était peuplée d'« hommes à la peau noire », les Sa. Leur conduite ne satisfaisant pas les puissances célestes, celles-ci déclenchèrent une grande inondation⁴ qui fit périr presque tous les Sa. C'est alors que la divinité suprême, le *Ten Lững* envoya sur la terre ses deux avatars *Tao Swong* et *Tao H'wong* et leur remit une courge. Arrivés sur terre, ils partagèrent cette courge entre eux, puis *Tao H'wong* s'établit en Chine — c'est pour cela que les légendes thai dam ignorent son histoire terrestre — alors que *Tao Swong* s'installait au Tonkin⁵, à Mững-lo (Nghĩa-lộ) plus exactement. Là, il créa⁶ un homme qu'il baptisa Tao Lo ; c'est lui qui devait être l'ancêtre de tous les Thai Noirs et, d'après la légende de Mững-la (Son-la), de tous les Thai du Tonkin, du Laos, de Birmanie et du Siam. Ce Tao Lo⁷ eut sept enfants : Ta Luc, Ta Lau, Lap Ly, Lo Ly, Lang Kwang, Lang Ngang et enfin Lang Trững appelé aussi Lo Cầm Lo. Ta Luc eut à son tour 27 enfants, Ta Lau 30, Lap Ly 21, Lo Ly 15, Lang Kwang 9, Lang Ngang 6 et Lang Trững (alias Lo Cầm Lo) 2 qui formèrent la souche de la famille Lo Kam. Sur l'ordre de l'avatar du *Ten Lững*, *Tao Swong*, tous ces enfants, sauf ceux de Lang Trững, furent réunis par Tao Lo qui les divisa en huit groupes et qui donna un nom à chacun de ces groupes. Voilà l'origine des familles Lo, Vi, Lu, Lêo, Lững, Ka, Tong et Kwang⁸. Quel fut le critère de répartition des huit noms entre les 108 enfants, pas plus le *mô* de Mững-la que le *Chao Mững* et le *Chao Feng* de Mững-lo, ou que les autres Thai Noirs interrogés ne purent nous fournir la moindre explication.

Les six frères Ta Luc, Ta Lau, Lap Ly, Lang Kwang s'installèrent à Mững-lo (Nghĩa-lộ), tandis que Lang Trững (Lo Cam Lo) réunissait les 108 enfants de ses frères, les deux siens, ainsi que tous leurs descendants, et formait une armée qui se répandit du Nord Tonkin au Nord Birmanie. Elle établit des Mững le long du Mekong, de la Rivière Noire, du Fleuve Rouge,

⁴ Ceci rappelle les légendes chinoises sur l'origine du peuplement de la terre. Le monde y est toujours décrit comme recouvert d'eau.

⁵ Il nous semble que le partage de cette courge entre les deux avatars du *Ten Lững* pourrait être une allusion au partage géographique de « la terre » entre les deux frères.

⁶ Nous n'avons pu savoir s'il l'enfanta, s'il le pétrit de sa propre chair ou dans une autre matière.

⁷ Les Thai ne mentionnent jamais le nom des femmes dans les généalogies. Les chefs ayant plusieurs épouses et concubines, le *mô* Lam ignore quelle était la mère de chacun des enfants. En ne les mentionnant pas dans les généalogies, il est sûr de ne point faire d'erreur.

⁸ « Les tǎi de Phu-qui au Nghệ-an, qui sont des Phu-tǎi, admettent qu'originellement, il y avait neuf familles tǎi seulement ». H. MASPERO, De quelques interdits en relation avec les noms de famille, chez les Tǎi-Noirs, BEFEO (Hanoi) 16. 1916. 3.

⁹ Cette légende, qui nous fut racontée par Ca Văn Hôn, *mô* de Mững-la et par Cầm Ngoc Chung, *Chao Feng* de Mững-lo, semble n'être connue que dans la région de Son-la. Les Thai des autres régions disent que leurs ancêtres seraient sortis d'une courge colossale. Quant à l'histoire mythique des familles thai du Mékong — plus connue sous le nom de « légende de Khun Borom » — elle est un compromis entre ces deux versions.

ainsi que de tous leurs affluents. Des guerriers furent installés sur chacune de ces Mưong, dont Lang Trưong confia la direction — selon les ordres dictés par le *Ten Lưong* à Tao Lo — à un de ses descendants⁹. C'est ainsi que le pays thai jusqu'à la ligne Lạng-sơn-Hoà-binh¹⁰ à l'Est fut gouverné par des membres de la famille de Lo Cầm Lo. Quant aux six frères qui s'étaient installés temporairement à Mưong-lo, capitale et centre de dispersion des Thai, ils se répartirent entre eux la région. Ta Luc se fixa à Mộc-châu ; Ta Lau à Bo Sap ; Lạp Lý à Tuần Giao ; Lang Kwang à Bản Tong ; Lang Ngang à Mưong Min et Lo Ly à Mưong Puc. Quant à Lang Trưong alias Lo Cầm Lo, après avoir installé ses enfants, ses neveux, petits-enfants et petits-neveux sur un pays s'étendant du Chao Phraya au Thuong Cung, il alla se retirer à Mưong-la (Sơn-la), puis à Mưong theng (Diên-Biên-Phu).

Tao Lo, sur l'ordre du *Ten Lưong*, avait déjà attribué à certaines des neuf familles existantes des prérogatives qui les hiérarchisaient et les différenciaient, bien que toutes soient d'origine divine. Au haut de la hiérarchie, il avait placé les descendants de Lo Cầm Lo, la famille Lo Kam. Il en avait fait la famille de la chefferie, celle d'où devraient être issus tous les chefs du pays thai. Le fait d'avoir confié à Lo Cầm Lo le commandement de l'armée, qui colonisa le pays thai, armée dont les guerriers étaient les membres des huit autres familles, confirme le rôle que le *Ten Lưong* voulait voir jouer par les Lo Kam. D'ailleurs, par la suite, tous les Héros thais dont parlent les légendes ont été des membres de la famille élue du *Ten Lưong*¹¹.

Notons que le nom de cette famille signifie « L'or », c'est-à-dire « La matière la plus précieuse qui existe »¹² et que ce n'est que par son intermédiaire et grâce à des prières spéciales¹³ que l'on peut demander l'octroi de richesses à l'Être Suprême. Le *Ten Lưong* ayant attribué aux Lo Kam, non seulement la chefferie, mais aussi le monopole de la richesse.

Le fait que cette famille à laquelle l'Être Suprême a donné pouvoir et fortune, ait ses membres qui soient les seuls Thai, à la création desquels le *Ten Lưong* prenne part¹⁴ lui donne un caractère sacré ; d'où l'idée qu'elle seule, peut influencer les puissances invisibles et célestes. Aussi exige-t-on la présence de l'un de ses membres, lors de chaque cérémonie religieuse. C'est ainsi que lors des deux grandes fêtes que sont la fête des rizières¹⁵ et la fête du *Phi Mưong*¹⁶, le *mô* (sorcier) doit être obligatoirement assisté du *Chao*

¹⁰ Confirmant une occupation de Hoà-binh par les Thai, nous mentionnerons que cette ville est considérée comme la résidence du génie garde-frontière, Thai Khao, le plus excentrique. C'est pour cela que le texte de la prière au Phi Mưong de Mưong-lai — que nous avons recueilli — renferme une invocation aux génies de cette citée, car ils protègent le pays thai blanc. Le texte de cette prière que les *mô* se transmettent depuis des générations, sans la rectifier, est plusieurs fois centenaire, ainsi que le prouve sa forme, qui est un exemple remarquable de l'antique poésie et versification thai.

¹¹ Manuscrit Mss. O. 157 EFEO (Thai Noir).

¹² Cité par le Chao Mưong de Mưong-lo (Nghĩa-lộ).

¹³ Manuscrit Mss. O. 133 EFEO (Thai Noir).

¹⁴ Voir infra Les familles patronymiques et la mort.

¹⁵ 8^e mois thai, c'est-à-dire pour la lune de février-mars.

¹⁶ 1^{er} mois thai, c'est-à-dire pour la lune de juillet-août.

Muong. On a tendance à prendre le terme *Chao Muong*, lato sensu, avec le sens de chef du *Muong*, c'est une grave erreur. *Chao Muong* doit être pris ici, dans son sens archaïque de chef du *Muong*, descendant de Lo Câm Lo, c'est-à-dire membre de cette dynastie de droit divin qu'est la famille Lo Kam¹⁷.

Lors de la fête des rizières, qui marque l'ouverture des travaux agraires, il faut que le représentant de la Communauté donne les premiers coups de pioche au sol. Celui-ci ayant été laissé à l'abandon pendant la saison hivernale s'est sacralisé et pour pouvoir violer cette sacralisation sans risques pour l'individu, ni la communauté à laquelle il appartient, il faut que celui qui va sarcler le sol soit un élu de la divinité suprême. Or seuls les Lo Kam¹⁴, en tant que descendants directs de *Lang Truong* et que création du *Ten Lwong*, peuvent remplir ce rôle.

La fête du *Phi Muong* exige, elle aussi, la présence d'un Lo Kam comme *Chao Muong*, sinon il est impossible de faire les cérémonies. La huitième invocation de la prière au *Phi Muong* est faite en mentionnant le nom du *Chao Muong*¹⁸ ; or, comme cette prière s'adresse aux *Ten* et aux génies, il faut que le seul être humain mentionné soit un Être transcendant, ce ne peut donc être qu'une création divine ; et comme le *Ten Lwong* ne participe qu'à la création des Lo Kam¹⁴, le *Chao Muong* devra forcément appartenir à cette famille.

Il est compréhensible que, malgré la pénétration, vietnamienne et la conquête française, qui détruisirent cette dynastie familiale, héréditaire et de droit divin et qui imposèrent l'élection des chefs, ce soit toujours des membres de la famille Lo Kam qui soient élus aux postes administratifs¹⁹. Lorsqu'un Lo Kam disparaît, c'est un autre Lo Kam qui doit le remplacer à la tête de sa circonscription, ce qui traduit par les adages thai dam « Si l'or (Kam) disparaît, il faut le remplacer par d'autre or » ; « Si une barre d'or se casse, il faut la ressouder avec de l'or »²⁰.

Pour aider les Lo Kam dans leur tâche de gouvernants et de chefs, chargés de faire progresser les Thai, le *Ten Lwong* avait ordonné à Lang Truong (alias Lo Câm Lo) de désigner la famille Lo, comme adjointe directe de la noblesse gouvernante. C'est ainsi que pendant longtemps les Lo furent les seuls, à pouvoir exercer les fonctions de grand et de petit notable, au sein du monde thai.

Quant aux autres familles, elles sont considérées comme « Habitants du Pays », c'est-à-dire envoyées sur terre pour être gouvernées par les Lo Kam. C'est ainsi qu'il leur est interdit d'être notable ou d'occuper des fonctions de quelque importance dans l'administration du pays²¹. Deux familles

¹⁷ Si le *Chao Muong* — Lo Kam par définition — est empêché, ce sera un autre Lo Kam qui le remplacera. S'il n'y avait pas d'autre membre de cette famille, la cérémonie ne pourrait avoir lieu.

¹⁸ *Cawz soez...* (nom du *Chao Muong*)... *tengx daiz vaiz mi* (Transcription Martini).

¹⁹ Manuscrit Mss. O. 112. EFEO (Thai Noir).

²⁰ Cf. Addendum I.

²¹ Certains de nos informateurs firent pourtant une exception pour la famille Lu, d'autres pour la famille Vi ; mais il y eut toujours plus de voix pour la négative que pour l'affirmative.

cependant jouissent d'un privilège particulier, ce sont les Lưong et les Ka, seules familles ayant la prérogative de fournir les *mô*, maîtres du rituel.

II. Les interdits des familles patronymiques

1. Interdits alimentaires. — Les neuf familles patronymiques thai dam de Mưong-la et de Mưong-lo se différencient non seulement par leurs prérogatives, mais aussi par des listes d'interdits, propres à chacune d'entre elle. La liste suivante nous fut communiquée par le *mô* de Son-la, le *Chao Mưong* et le *Chao Feng* de Nghia-lô.

Il est interdit aux membres de la famille Lo Kam de manger le légume *kam tang*, les pousses de bambou doré (*sen kam*), les pousses de bambou (*lay lo*), la pulpe de l'arbre *lang kam*.

Il est interdit à la famille Lo de manger l'oiseau *nôc tang lô* (petit oiseau au plumage vert), l'oiseau *nôc chan lô* (petit oiseau au plumage noir).

Les Lưong ne peuvent manger les champignons poussant sur les arbres que l'on a abattus. Il est défendu aux Ka de manger du coq des pagodes (*nok-kot-ká*).

Les Tong n'ont aucun interdit alimentaire, mais ne peuvent utiliser l'arbre *may tong* pour la construction de leur maison (en particulier les pilotis) ni comme bois de mobilier. Quant aux Kwang, une partie de la famille a l'interdit alimentaire des félidés et l'autre partie n'a aucun interdit à respecter. Nous avons poussé nos investigations et en sommes arrivé à la conclusion qu'il n'y avait pas, contrairement à ce que nous avions cru initialement, une famille Kwang divisée en sous-familles, mais bien deux familles Kwang : 1^o les Kwang qui sont des Thai purs et qui n'ont pas d'interdit alimentaire ; 2^o les Kwang Zei qui ont l'interdit du tigre, du chat et de tous les félidés ²², et qui sont considérés par les Thai Dam comme n'étant pas de pure race thai, mais métissés de Kha, ce qui explique pourquoi les lieux sacrés leur sont interdits, pourquoi ils prennent place aux côtés des Mạ et des Nguyen lors des fêtes religieuses, et pourquoi les fonctions d'officiant leur sont refusées lors des cérémonies. Cette existence de deux familles Kwang explique aussi, pourquoi l'étude de MASPERO ²³ présente des contradictions. Ayant travaillé avec un seul informateur qui l'induisit en erreur, il attribua à une famille Kwang les prérogatives des Kwang Kam et les servitudes des Kwang Zei ²⁴.

²² Câm Binh nous a signalé que lorsqu'il était jeune, il avait vu de vieilles femmes de la famille Kwang venir pleurer et réciter la prière aux ancêtres devant le cadavre d'un tigre que les chasseurs venaient de tuer. Mais il nous assura que, depuis l'époque de sa prime enfance, ce fait ne s'était jamais renouvelé. Lo Van Pau nous a signalé le même fait.

²³ De quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tâi-Noirs — BEFEO (Hanoi) 16. 1916. 3.

²⁴ Nos informateurs nous ont certifié que la famille Kwang (Kam) n'avait — contrairement à ce qu'a écrit MASPERO — aucune prééminence, en ce qui concerne les prérogatives administratives. Les droits sont strictement identiques à ceux des autres familles, dans la région Son-la - Nghia-lô.

Quant aux Vi, Lư, Léo, ainsi que les familles thai métissées Ma et Nguyen, elles n'ont pas d'interdit à respecter²⁵. Si nous nous référons à l'étude de MASPERO²³, nous constatons que la liste d'interdits que nous relevâmes ne correspond pas à celle qu'il cite et en particulier que les interdits alimentaires ou autres, dont il signale l'existence, sont deux fois plus nombreux que ceux révélés par nos informateurs. Avons-nous été induit en erreur ? Nous ne le croyons pas, en raison du nombre de personnes interrogées, de la qualité de certaines de nos enquêtes et de la concordance des réponses obtenues. Peut-on supposer qu'un plus grand nombre d'interdits ait existé jadis, mais qu'ayant peu à peu perdu leur caractère religieux aux yeux des Thai, ceci ait entraîné leur disparition ? Nous ne le croyons pas, car nos informateurs en auraient entendu parler ou auraient lu dans les manuscrits que de tels interdits avaient existé pour les familles que cite MASPERO, familles dont les membres nous ont affirmé n'avoir aucune interdiction alimentaire ou autre à respecter.

L'explication la plus vraisemblable de cette non-concordance pourrait à notre avis se trouver dans le fait que l'informateur de MASPERO n'ait pas fait de différence entre les interdits familiaux et les interdits personnels. Qu'il ait cité en bloc les interdits familiaux et les interdits strictement personnels de certains individus²⁶ et qu'il les ait classifiés comme étant les interdits de leur famille²⁷.

Le motif qui entraîne le respect de ces interdits est la peur de perdre les dents. Tout individu ayant rompu l'interdit familial ou son interdit individuel perd, dit-on, ses dents dans un très court délai et Câm Ngoc Chung nous affirma que l'un de ses cousins, Lo Kam, qui avait mangé du bambou (*sen kam*), les avait toutes perdues dans l'année.

L'existence de ces interdits qui se transmettent uniquement par voie patrilinéaire pose un problème. Est-on face à des traces de totémisme ? D'après les Thai Dam et les Thai Kao interrogés, ces interdits ont été imposés aux hommes par le Ten Lưong lui-même. Dans quelles circonstances ? Aucun des Thai de Son-la, Nghĩa-lộ ou Lai-châu ne put nous renseigner. D'après eux, tout ce qui, sur terre, porte le même nom, est lié par une parenté certaine. Il y eut au début du monde une parenté — plus ou moins étroite — entre les hommes, les animaux et les végétaux de même nom. Mais y eut-il un ancêtre commun ? Certains le croient, d'autres le nient. Les interdits thai dam sont donc liés au fait qu'hommes, bêtes ou végétaux qui portent un nom commun, appartiennent à la même famille. Ceci est valable pour les Lo Kam, les Lo, les Ka et les Tong. Mais comment expliquer les interdits des familles Lưong

²⁵ A Lai-châu, en pays thai blanc, les interdits sont : pour la famille Déo, le buffle (*tokwai*) et le cheval (*toma*) ; pour la famille Mao, les feuilles de l'herbe à pailote (*ka*) ; pour les Kwang (Kam) et les Lo, les mêmes interdits que pour les Thai Noirs.

²⁶ Il est interdit à Câm Binh à titre purement personnel, de manger la viande de chien, la partie inférieure de la tête et le cou des gallinacés, de passer sous les canalisations d'eau ou à côté des auges à son. En plus de ces interdits qui ne s'appliquent qu'à lui, il doit respecter les interdits de sa famille patronymique.

²⁷ A Bân Tao Sen, nous avons vu dans la case du *mô* un masque de cerf en bois, grossièrement sculpté. Interrogé, ce sorcier nous dit que ce masque représentait son interdit personnel, sa famille patronymique n'ayant pas l'interdit du cerf (*to Kwang*).

et Kwang Zei ? Personne ne put nous éclairer, pas même le sorcier de Son-la, dont la réputation « d'homme qui sait » a pourtant dépassé les frontières de sa province. Quoi qu'il en soit, et tous nos informateurs furent catégoriques, ils ne s'identifient nullement aux animaux ou végétaux portant le même nom que leur famille, et il n'y eut jamais de festin communiel pour manger le végétal ou l'animal sur lequel pèse l'interdiction alimentaire.

Peut-on parler d'un totémisme thai²⁸ ? Le fait qu'il n'y ait aucune cérémonie propitiatoire pour le bris du tabu²⁹, aucun rite en l'honneur de l'interdit, que certains noms d'interdits n'aient aucun rapport linguistique avec la famille qui les respecte ; qu'aucun manuscrit, ni aucune légende ne mentionne l'existence, dans les temps lointains, de festins communiels où la famille mangeait son tabu ; autant de raisons qui nous incitent à rester sur une prudente réserve, car pour essayer de résoudre ce problème, il nous faudrait mener une enquête en pays thai dam, ce qui est devenu impossible depuis l'évolution des événements.

2. Interdits matrimoniaux. — Nos informateurs nous ont signalé qu'il y a trois générations, à peine, les unions entre membres d'une même famille patronymique étaient prosrites — une exogamie existait entre les différentes familles. Aujourd'hui, cela n'est plus, le mariage entre individus de même nom est admis — le seul degré de consanguinité étant pris en considération. On respecte cependant des interdits matrimoniaux entre certaines familles. C'est ainsi que la famille Lo Kam ne peut s'allier avec les familles thai métissées Mạ, Nguyen, Kwang Zei, ni se marier avec des Thai Fieng³⁰. Est-ce une réminiscence de l'ancienne exogamie ? Non. Le fait que ces interdictions ne s'appliquent qu'aux familles thai métissées porte en lui son explication, qui est d'ailleurs très simple.

Lors de certaines fêtes religieuses, fête du Phi Mưong, en particulier, le Chao Mưong doit être assisté de sa femme, sinon la cérémonie ne peut avoir lieu. Or cette femme doit être une Thai de pure race, sinon sacrifices et prières seraient entachés de l'impureté, qui est le propre des non-Thai ; ce qui risquerait d'attirer de nombreux maléfices sur la population³¹.

Il est — de même — interdit aux membres des familles Kà et Lưong, qui sont devenus *mô* (sorcier), de s'allier aux familles qui ont un interdit matrimonial avec les Lo Kam. L'explication qui nous en fut donnée est du même ordre que la précédente : comme le *mô* prie très souvent pour les chefs — puisqu'il existe un parallèle entre la hiérarchie humaine et la hiérarchie des dieux du sol³² — s'il était marié à une Thai métissée, ses prières seraient entachées

²⁸ B. LAUFER, Totemic Traces among the Indo-Chinese. *Journal of American Folklore* 30. 1917.

²⁹ P. B. LAFONT, Criminalidade e Etnologia, in : *Investigações* (São Paulo) 39. 1952.

³⁰ Les Thai Fieng forment un groupement qui ne compte que huit familles, le *Ten Lưong* leur ayant refusé une famille de Lo Kam. Les Thai Dam ne les rejettent pas dans la catégorie des métissés, mais se refusent à les classer parmi leurs égaux.

³¹ Les Thai suivant un raisonnement « prélogique », n'invoquent que les génies qui pourraient leur être néfastes et qu'il faut rendre propices. Ils délaissent totalement les génies bénéfiques, puisque les grâces de ceux-ci leur sont acquises d'avance.

d'impureté et n'auraient aucune valeur. Ajoutons que le *mô* doit, à certaines époques, présenter la robe du chef aux génies ; or, s'il était marié à une *Mạ*, *Nguyen* ou *Kwang Zei*, il ne pourrait pas toucher à cette robe sans la souiller. Le fait que les membres des familles *Ka* et *Lương*, qui ne sont pas *mô*, puissent se marier à des *Thai* métissées confirme la thèse que ces interdits matrimoniaux n'ont pas un substrat exogamique, mais religieux.

III. Les familles patronymiques et la mort

L'homme, de son vivant, possède trente-deux âmes qui séjournent dans un endroit déterminé du corps³². A la mort, ces âmes quittent le corps. Certaines vont « au delà du ciel », d'autres à l'autel des ancêtres qui se trouve dans la case familiale (de la famille restreinte), les autres enfin s'installent sur la tombe.

Certaines âmes, avons-nous écrit, vont « au delà du ciel » ; en effet, pour les *Thai Noirs*, certaines âmes des morts, après avoir suivi un trajet nettement délimité³⁴, vont dans des villages qui se trouvent non pas en plein ciel, mais en bordure de la ligne d'horizon. Ces villages sont au nombre de quatre : *Lam Lợi*, *Giễn Pàn Nỗ*, *Giễn Pàn Lươg* et *Tụ Hoang No Fá*.

Les âmes des défunts s'installent dans l'un de ces villages, suivant une règle très stricte : à *Lam Lợi* vont les âmes des simples habitants et des enfants morts avant l'âge de 5 ans³⁵ ; à *Giễn Pàn Nỗ*, on trouve les âmes des petits notables, donc des *Lo* ; à *Giễn Pàn Lươg*, ne vont que les âmes des membres de la famille *Lo Kam*, et *Tụ Hoang No Fá* est la résidence des âmes des seuls grands notables *Lo-Kam*.

L'appartenance à une famille patronymique est donc le critère de cette répartition. Mais remarquons que les membres de la famille *Lo-Kam* sont ici scindés en deux groupes, ceux qui furent de grands chefs — comme les *Chao Pen Kham* — et les autres. Pourquoi cette scission ? Parce que le grand chef est considéré comme étant un élu parmi les élus et comme héritier de la puissance de *Lang Trườg*, alias *Lo Cam Lo*. Au cours de leur vie terrestre, ils sont considérés comme des êtres supérieurs aux autres *Lo-Kam*, or, comme l'existence dans l'au-delà n'est que la transposition de la vie terrestre, il est normal que les grands chefs y aient un lieu de séjour particulier.

L'existence dans le pays « au delà du ciel » est, par bien des points, semblable à celle du monde terrestre. Dans les villages, les âmes des défunts vivent en famille dans des cases ; le paysage est celui des hautes vallées du pays *thai*. Mais il existe une différence de régime entre la vie de *Lam Lợi*

³² MASPERO, La Religion officielle des *Tai* (Paris), dans : Les Religions Chinoises, 1950. p. 170.

³³ Cf. l'addendum sur les Ames humaines.

³⁴ Manuscrit Mss. O. 160 EFEO (*Thai Noir*).

³⁵ Lorsqu'un buffle est tué, il peut, dans certains cas, projeter son âme sur une femme enceinte ; il n'est d'ailleurs pas nécessaire que la femme ait mangé de cet animal. Cette âme s'intègre au fœtus, l'enfant naît normalement constitué, mais meurt toujours avant l'âge de 5 ans, car il est impossible à un être humain de posséder à la fois ses propres âmes et celle d'un animal ou d'un végétal.

et celle des trois autres villages. A *Lam Lợi* ³⁶, la vie est identique à celle de la terre, les âmes travaillent, peinent, doivent cultiver le riz si elles ne veulent pas souffrir de disette ; les saisons suivent le même rythme que sur terre. Au bout d'un certain temps de séjour, à *Lam Lợi*, les âmes « meurent » et redescendent sur terre (où elles deviendront maléfiques pour les humains), sous la forme de mousse, de chenilles, de cailloux. Puis finalement, elles disparaissent à tout jamais, nul de nos informateurs ne sachant ce qu'elles deviennent.

A *Giên Pàn Noï*, où résident les âmes des petits notables, donc des Lo, on ne travaille pas — le régime ressemblant à celui de *Giên Pàn Lwong* et de *Tup Hoang No Fá* — mais au bout d'une certaine durée de séjour, les âmes redescendent sur terre, comme celles des habitants de *Lam Lợi*.

Quant aux deux autres villages où séjournent les âmes de la famille Lo-Kam, la vie y est idyllique : le climat est toujours tempéré, les âmes n'ont pas besoin de travailler pour récolter ³⁷, ni de cuire les aliments pour les manger. Dès qu'un Lo-Kam a faim, il se met à table et y trouve tout ce qu'il désire, préparé à point et selon son goût. Ajoutons de plus que les âmes des Lo-Kam sont éternelles et qu'une fois à *Giên Pàn Lwong* ou à *Tup Hoang No Fá*, elles ne quittent plus ces villages où elles resteront « in aeternum ».

Pourquoi cette différence de traitement entre les Lo Kam, les Lo et les autres habitants ? Les neuf familles thai « pures » ne furent-elles pas toutes créées par l'avatar du *Ten Lwong* et n'ont-elles pas toutes respecté la norme socio-religieuse thai ? Pourquoi cette sorte de sanction prise à l'encontre de sept familles ? Pour les Thai, il n'est nullement question de sanction. La vie à *Lam Lợi* est celle que menaient les « simples habitants » (c'est-à-dire les non-notables) sur la terre ; quant au genre de vie dans les trois autres villages, il s'explique en partie par le fait que les notables, lorsqu'ils sont sur terre, se consacrent entièrement à l'administration et que ce sont les « habitants » qui cultivent leurs terres. Ainsi donc, même après la mort, la hiérarchie des grades est respectée. Mais il reste une question à résoudre : pourquoi les âmes des membres de la famille Lo-Kam sont-elles éternelles, alors que celles des autres familles sont condamnées à la disparition ? A notre avis, ceci peut s'expliquer par un fait religieux. Les trente-deux âmes de chaque individu sont façonnées par trois *Ten*, dont deux, *Pó Chang Lo* et *Pó Chang Tý* sont mâles, et le troisième, sous la direction duquel ils travaillent, *Me Ban* est femelle. Il n'y a pas entre eux de division du travail, que ce soit par catégorie d'âme ou de famille, contrairement à ce qui a pu être écrit.

³⁶ Le *Chao Feng Kam*, Deo Van Can et le *Chao Feng*, Deo Chinh Paul, Thai Blancs de Lai-châu, nous ont signalé que les Thai Blancs et leur région ignoraient l'existence de *Lam Lợi*. Ils ne croient qu'en l'existence d'un seul village « au delà du ciel », celui de *Giên Pàn Lwong*.

³⁷ Il semblerait que les sacrifices de buffles, lors des funérailles des Lo-Kam, contredisent ce fait. Il n'en est rien. Si on fait ce sacrifice, dont le but est de permettre aux âmes du défunt de subsister dans l'au-delà, c'est en faveur des âmes qui restent auprès du tombeau et qui mènent une existence tout à fait indépendante de celles qui vont sur l'autel familial et de celles qui vont au delà du ciel. En effet, les âmes qui restent près du tombeau, que ce soit celles des Lo-Kam ou celles des autres familles mènent une existence laborieuse semblable à celle des âmes de *Lam Lợi*.

Nos informateurs nous ont, en effet, affirmé qu'il était faux que les âmes de chaque famille patronymiques soient créées par un *Ten* spécial, sauf une exception, en faveur des membres de la famille Lo-Kam dont six des trente-deux âmes³⁸ sont façonnées par le *Ten Lwong* en personne. Le fait que l'Être Suprême créé lui-même certaines âmes des Lo-Kam, confère à cette famille un caractère sacré, ce qui explique pourquoi elle est seule habilitée à présider aux cérémonies religieuses. Il peut aussi, à notre avis — nos informateurs étant ignorants de ce point — expliquer l'immortalité des âmes de *Giên Pàn Lwong* et de *Tup Hoang No Fát*: l'œuvre du *Ten Lwong* étant divine, est éternelle, au même titre que son auteur.

L'appartenance à une famille patronymique produit donc ses effets non seulement du vivant des individus, mais aussi et dans une large mesure « post mortem ».

Puisque « au delà du ciel », les âmes mènent une vie quasi identique à celle de la terre, quelle sera la situation des âmes des femmes mariées ? Chez les Thai, en effet, la femme conserve toute sa vie, son nom de jeune fille, elle a son propre autel des ancêtres après le décès de ses parents et elle reste attachée, dans une certaine mesure, sa vie durant, à la famille de ses consanguins. Il existe cependant une participation de la femme au rang de son mari, ainsi qu'en témoigne la place qu'occupe la femme du *Chao M Wong* lors de la fête du *Phi M Wong* ou lors de la cérémonie qui a pour but de faire disparaître l'interdit qui frappe les mariages pendant l'hiver.

Lorsqu'une femme meurt, ses âmes vont rejoindre — ou attendre — celles de son mari, dans le village « au delà du ciel », où ce dernier, en raison de son nom de famille ou de sa situation, a une case réservée. Le mariage a donc pour effet « post mortem », de faire participer les âmes de la femme, aux droits et prérogatives que les âmes de son mari tiennent de sa famille patronymique. C'est ainsi que les âmes d'une femme de la famille Léo, qui devraient normalement aller à *Lam Lôi*, iront, si cette femme était mariée à un Lo-Kam, à *Giên Pàn Lwong*, et y jouiront de la vie éternelle. Alors que les âmes d'une Lo-Kam mariée à un simple habitant suivront les âmes de son mari, elles iront à *Lam Lôi*, y travailleront et subiront le sort des âmes de tous les habitants de *Lam Lôi*, c'est-à-dire qu'elles redescendront sur terre, puis disparaîtront.

Quant aux âmes des concubines, elles suivent le sort des âmes de leur famille patronymique.

Bien que les rivalités qui opposent les différentes sous-familles Lo-Kam créent dans le pays un compartimentage des influences, dont la conséquence fut de faire éclore une notion d'unité sociale, beaucoup plus géographique que familiale³⁹; les familles patronymiques n'en forment pas moins des entités, qui gardent toute leur valeur sur le plan religieux.

³⁸ Ces six âmes sont *Khùn Co Môm*, *Khùn Kèn Ta*, *Khùn Hú*, *Khùn Hua Chàn*, *Khùn Pông Sây*, *Khùn Pum Lwong*. Ce sont elles qui, après la mort des individus, vont résider dans les villages « au delà du ciel ». Cf. l'addendum I.

³⁹ Les Thai Noirs de *Nghĩa-lộ* et de *Son-la* se différencient entre eux en employant le nom de leur *M Wong* — ils disent par exemple « Je suis Thai Lo » ou « Je suis Thai La » — et non celui de leur famille patronymique. Ce fait n'est d'ailleurs pas

IV. Addenda

Addendum A

Les âmes d'un homme

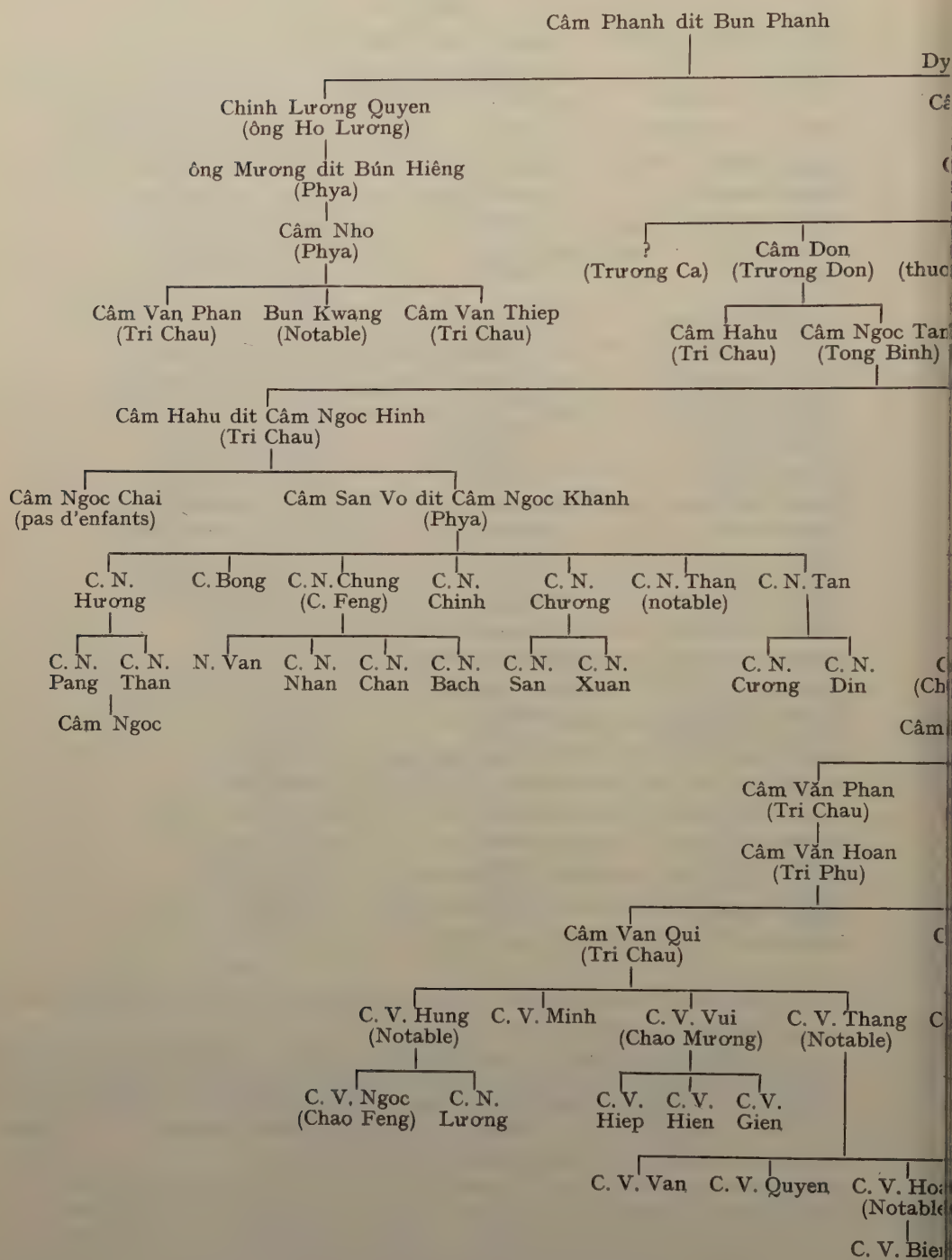
Leur nom	Leurs lieux de résidence	Leur lieu de destination après la mort
<i>Khàun Co Mòm</i>	crâne	{ parfois « au delà du ciel » parfois à l'autel des ancêtres
<i>Khàun Nà leu</i>	front	autel des ancêtres
<i>Khàun Kèn Ta</i>	yeux	pays « au delà du ciel »
<i>Khàun Sốp</i>	bouche	autel des ancêtres
<i>Khàun Lang</i>	nez	autel des ancêtres
<i>Khàun Hủ</i>	oreilles	pays « au delà du ciel »
<i>Khàun Eo</i>	cou	autel des ancêtres
<i>Khàun Hua Chân</i>	cœur	pays « au delà du ciel »
<i>Khàun Táp Pot</i>	poumon et foie	autel des ancêtres
<i>Khàun Puông sáy</i>	intestins	pays « au delà du ciel »
<i>Khàun Pưm Lương</i>	estomac	pays « au delà du ciel »
<i>Khàun Ngòm Hà</i>	épaule	autel des ancêtres
<i>Khàun Pên Láy</i>	homoplate	autel des ancêtres
<i>Khàun Hủ Ac</i>	poitrine	autel des ancêtres
<i>Khàun Hắc Hẹ</i>	aisselle	autel des ancêtres
<i>Khàun Nôm</i>	pectoraux	autel des ancêtres
<i>Khàun Lu Sảng</i>	côtes	autel des ancêtres
<i>Khàun Eo</i>	taille	autel des ancêtres
<i>Khàun Túm Côi</i>	fesses	tombeau
<i>Khàun Lôc Kha</i>	hanches	tombeau
<i>Khàun Ngà Ngoc To en</i>	hirondelle ⁴⁰	(?) } ignorance de leur destination
<i>Khàun Ngà Ngèn To Mong</i>	dragon ⁴¹	(?) }
<i>Khàun Pông Kha</i>	cuisse	tombeau
<i>Khàun Bua Khán</i>	genoux	tombeau
<i>Khàun Pha Tin</i>	plante des pieds	tombeau
<i>Khàun Pông Kheno</i>	bras	tombeau
<i>Khàun Phà Nưu</i>	main	tombeau
<i>Khàun Sế Tin</i>	cheville	tombeau
<i>Khàun Sế Nin</i>	poignet	tombeau
<i>Khàun Nưn Tin</i>	orteils	tombeau
<i>Khàun Nưu Nuỗ</i>	doigt	tombeau
<i>Khàun Sò Côi</i>	coude	tombeau

récent, puisque MASPERO en signalait déjà l'existence en 1929 dans « Un empire colonial français : l'Indochine », Paris, 1931.

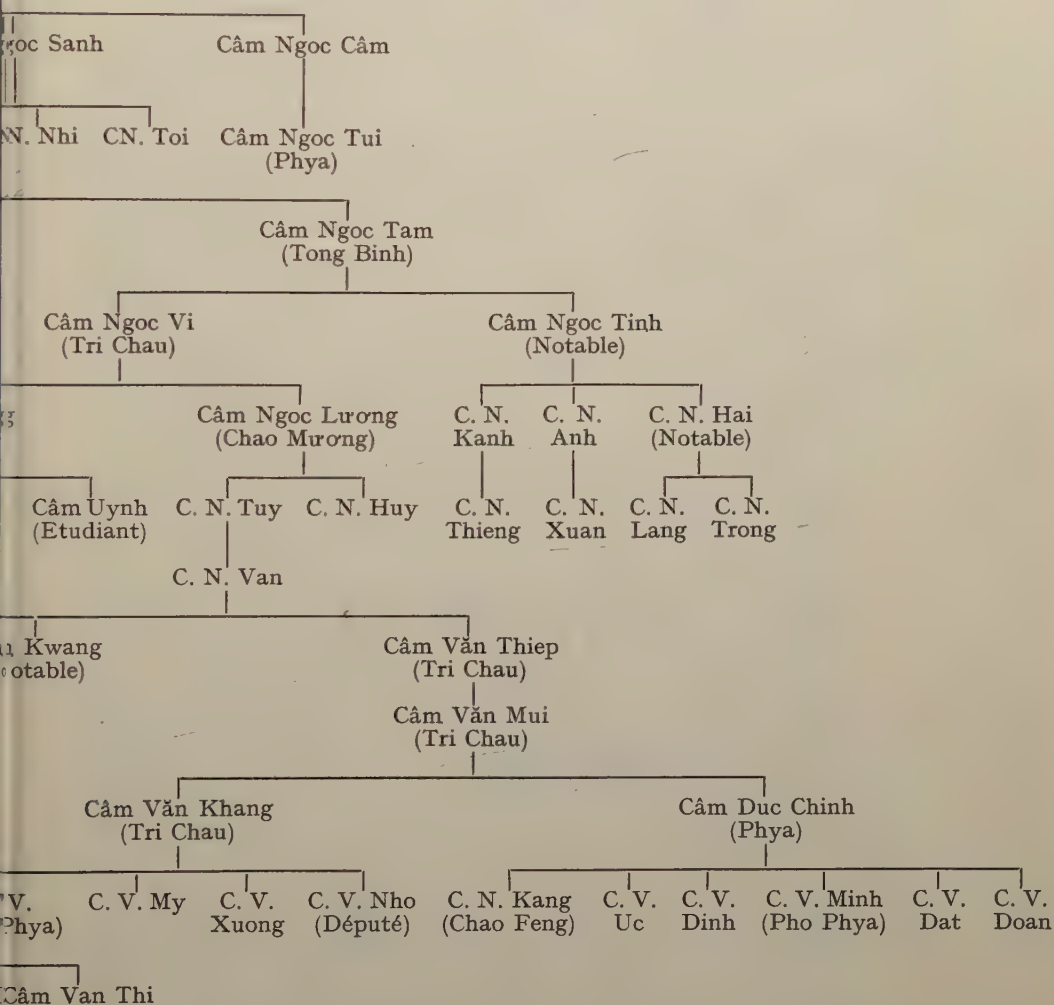
⁴⁰ Cette âme concrétise la capacité d'un individu à marcher sur la piste. Celui auquel cette âme fait défaut est un mauvais marcheur ; celui qui en est détenteur peut faire jusqu'à huit heures de piste par jour, et cela pendant de nombreuses journées.

⁴¹ Concrétise le courage et la force. Celui à qui manque cette âme est un pleutre ; par contre, ceux qui l'ont, sont forts et guerriers valeureux.

Généalogie de la famille Lo Kam (branche de Mương Lo).



Cours de Cam Binh, Cam Ngoc Chung et Cam Ngoc Than



Notes on the Negritos of Northern Negros

By RUDOLF RAHMANN, S. V. D., and MARCELINO N. MACEDA

Contents:

Introduction

I. Distribution and Number of Negritos in Negros

II. The Itineraries

III. The Ethnographic Data

1. Name

2. Language

3. Physical appearance

4. Dress

5. Dwellings

6. Economy

Agriculture, tenancy, and wage earning

Gathering of forest products

Hunting, fishing, and trapping

Food preparation, luxuries (and games)

7. Marriage and family

Preparation for marriage and marriage ceremonies

Monogamy, polygamy, and divorce

Childbirth and naming of children

Bachelorship and intermarriage

8. Religion

Belief in God and in spirits

Religious festivals and sacrifices

Thunderstorm beliefs and practices

9. Magic

10. Death and burial

Concluding Remarks

Bibliography

Appendix

Introduction

The following report on some Negrito groups of northern Negros is based on two brief tours made in December 1954 and March 1955¹. The first, lasting from December 28, 1954, to January 1, 1955, was made by the two authors in common: the second, from March 23 to March 28, 1955, by

¹ The two tours were financed by the University of San Carlos, Cebu City.

the second author alone (referred to as MACEDA in this paper). Both tours, especially the first, were mainly of an exploratory nature. Their chief purpose was to obtain some initial knowledge about the present habitat, number, and racial and cultural conditions of the Negritos of northern Negros. Since it is now doubtful whether the further field work that was planned can be done in the immediate future, the authors have considered it advisable to publish herewith these fragments of a fast vanishing Negrito culture of the central Philippines.

I. Distribution and Number of Negritos in Negros

ZÚÑIGA quotes the Franciscan SAN ANTONIO who wrote round about 1740 that one of the Philippine islands was called Negros on account of the abundance of a black people living there. "In one point of this island — on the west side, called 'Sojoton' — there is a great number of Negritos, and in the center of the island many more ²." In 1889, BLUMENTRITT published a German translation ³ of a brief article which appeared in the *Porvenir de Bisayas* and was reprinted in the *Oceanía Española* in the same year. The anonymous author writes that the Negritos live in the central cordillera of Negros, and that they are weak and sickly, and decreasing in number. His brief description contains elements that are typical of the Negrito culture ⁴. In another short paper BLUMENTRITT remarks that Negritos are found in the neighborhood of Guijuluñgan (Guihulngan) and Tayasan, and in the north of the Comandancia Escalante ⁵ (see map). According to Fray CIPRIANO NAVARRO the Negritos live mainly in the mountainous regions of the northern and eastern parts of the island ⁶.

² Cited by REED, p. 16, and by SCHEBESTA I, 23. Sojoton was the name for the southwestern part of Negros (REED, p. 21). See Sojoton Pt. on map.

³ *Bergstämme*, pp. 508 ff.

⁴ The elements mentioned are : nomadism, (exclusive) food-gathering (plus bartering with the Bukidnon and Christians), the living together of twenty to thirty related individuals, temporary shelters, (exclusive) use of bow and arrow, wearing of G-strings (*bajaques*). The statements that the Negritos belong to the most miserable representatives of the human race and that, but for the noble gift of speech, one might hesitate to reckon them among the humans ; furthermore that they have no religion, but only the belief in, and the fear of, malign spirits may be suspected as being reflections of the evolutionism of the second half of the last century. The further statement that they went completely naked must be understood from the fact that they wore a pubic cover. — BLUMENTRITT does not simply assume an identity of the Bukidnon (= hill people) of Negros with the Bukidnon tribe in Mindanao. About this name see KROEBER, p. 40.

⁵ BLUMENTRITT, *Die Comandancia*, p. 122.

⁶ BLUMENTRITT, *Beiträge*, p. 68. With the means at his disposal, the (first) writer is unable to mention the time when NAVARRO wrote. BLUMENTRITT (who published his paper in 1892) gives no bibliographical data : RETANA, in his *Catálogo Abreviado*, and PARDO DE TAVERA, in his *Bibliotheca Filipina*, do not list CIPRIANO NAVARRO, nor does NIPPOLD mention him in his otherwise detailed bibliography. — NAVARRO reports that the marriage ceremony consisted in a feast which the bridegroom held with the family of the bride under a big tree. After the meal the girl would suddenly run into the forest ; if the groom was able to catch her, she became his wife.



REED stresses an important point. He says that investigation does not bear out Father ZÚÑIGA's statement that Negros was thickly populated by Negritos early in the eighteenth century. He argues that, if that had been the case, "more traces of them would remain to-day. But they seem to have left no marks on the Malayan population." In 1903, REED made a special investigation into this subject in the Isio region, belonging to the "Sojoton" of ZÚÑIGA, but "could find no trace of Negritos." Expeditions of the Constabulary into the interior (of southern Negros) met with "the little blacks" only in a single colony north of Tolong. A few Negritos were also found in the interior of Negros Oriental (in the hinterland of Bais). "From there no trace of them exists until the rugged mountains north of the volcano of Canlaon are reached, in the almost impenetrable recesses of which there are estimated to be a thousand or more. They are especially numerous back of Escalante. . . ."⁷

As concerns the question of a racial mixture in Negros, A. B. MEYER had thirty years earlier (1872) held an opinion different from REED's. He "was struck by the difference in the physiognomy of the inhabitants" and considered them as a race "with the colour of the Malays and the cast of countenance of the Negritos," and he believed that this pointed "to very frequent intermarriages bewixt Malays and Negritos" (The Distribution, p. 16). Since it is certain that MEYER was in Dumaguete (l. c.), it must be assumed that he made his observations in southern Negros from which REED practically excludes Negrito traces.

BEYER groups the "Negritos of Negros and Panay" (I, p. 56) under the heading "*Non-Negroid or Semi-Negroid Hill Peoples*" (I, p. 60, italics

⁷ REED, Negritos of Zambales, p. 21. — BLUMENTRITT remarks (Versuch einer Ethnographie, p. 4) that it is not necessary to assume the existence of a large Negrito population as a reason for the name "Negros"; the reason for it could also have been just the fact that the Spanish met the first dark-skinned people of the Philippines on that island. According to EULOGIO B. RODRIGUEZ, Negros was formerly (before the coming of the Spanish ?) known as the *panilougon*, a region "which is inhabited by blacks" (Philippine Ed. Mag., Sep. 1928, p. 234; reprinted in the Journal of East Asiatic Studies, 3, 1954, p. 447). Another name for Negros was *Buglas* (Pov. Ms., p. 19). BLUMENTRITT (l. c.), on the other hand, refers to CAVADA's estimate (in 1876) of 8,900 Negritos for northern Negros — a figure which seems to be unbelievably high. RETANA (p. 134) characterizes CAVADA's "Historia" thus: "Esta obra con todos sus defectos representa un esfuerzo verdaderamente grande." The figures given by BENEDICTO (1918): 4,000 for Occidental, and 15,000 for Oriental Negros must be considered as utterly wrong.

It is interesting to note that (in 1869) C. SEMPER (p. 49; cf. BLUMENTRITT, l. c.) speaks of a few (genuine) Negrito families which are still supposed to exist in Negros, especially in the region around Canlaon volcano. (SEMPER's statement, l. c., that otherwise the autochthons have completely disappeared from the Visayan islands, is not true for Panay.) In view of REED's estimate of about 1,000 Negritos in northern Negros in the beginning of this century, the figure of 3,475 given by DÍAZ ARENAS in 1850 (BLUMENTRITT, l. c.), sounds very credible. And it seems that DÍAZ, who was an indefatigable collector of interesting data, is on the whole reliable in spite of the confused arrangement of his work, which is pointed out by RETANA (p. 65) as well as by PARDO (pp. 134 f.). But the former remarks: "Con todo. . . este libro es sumamente apreciable", and the latter: "Esta obra está llena de datos útiles y curiosos. . ." A study of DÍAZ' work itself may shed some light on the problem under discussion.

supplied), but he states that this was done because they had "not been separated in the present estimate from the non-negroid pagan population of those two islands" (I, p. 56)⁸. He distinguishes (I, pp. 62 f.) for the interior of Negros (at least) three ethnic groups. He considers the first as of "marked negroid type", the second as "Malay blend with the Indonesian element predominant," and the third as "of marked Indonesian type."⁹ This paper is concerned with the first of them. BEYER probably follows REED when he writes (I, p. 62) that this group consists "of something over a thousand people... who live scattered through the mountainous region of northern Negros." He admits the "possibility that many of these are true Negritos, though from the meager collection of photographs and information at hand," he was at the time of writing inclined "to consider them as Papuan mixed with the short Mongol type."¹⁰ They lived "in wandering bands; one or two of these bands have at times wandered as far south as the mountains west of Bais and those north of Talon" [Tolong]¹¹ (I, pp. 62 f.)¹².

Accordingly, the Negritos whose presence in southern Negros REED and the American Constabulary (see *supra*) observed, could (partly) have been people from the north, who lived in the south only temporarily in the same way as now, e. g., Negritos of Panay spend some months in the island of Cebu every year. More light is probably shed on the problem of the number of Negritos in Negros by an analysis of the Negrito-Aeta Paper No. 70 (cf. Bibliography, Documents) upon which the printed reports of REED and BEYER must have been mainly based. In the first of the three letters of which the Paper (written 1903) consists, Captain WHITE states that, as he believes, the total number of Negritos in Negros does not exceed 2,500. In the second letter BARROWS reduces the number to 2,000. REED himself writes in the third that from all indications there are "not more than a thousand" in all northern Negros. His letter leaves furthermore no doubt that there were at that time only very few Negritos in southern Negros. Lieut. BOWERS of the Constabulary "who is the one man who knows anything about southern Negros," conducted several expeditions into the interior, but he struck a band of Negritos

⁸ SCHEBESTA (I, 103 f. and 172) finds it surprising that BEYER should have left out the Negritos of Negros and Panay in his brief description of the Philippine Negrito groups and he concludes that BEYER considers the group comprised in his work "The Population...", under the heading "Negrito and Negroid Groups" (I, p. 56) as having pure blood and, consequently, the Negros and Panay groups as being of mixed blood. But it is clear from the context that BEYER, although he thinks the latter are mixed, did not include them under the heading "Negrito and Negroid Groups" simply because he had no separate figures for these "negroid type" people of the two Visayan islands.

⁹ See BEYER II, pp. 917 f.

¹⁰ By "short Mongol" BEYER means Proto-Malay. See II, p. 909; cf. SCHEBESTA I, 311.

¹¹ Tolong (Tolong Nuevo) is now called Bayawan.

¹² Further material on the Negritos of Negros is contained in the "Beyer Philippine Ethnographic Series". This title was used by BEYER himself when the (first) writer was, in July 1955, his frequent guest in the Institute and Museum of Archaeology, Manila, and was privileged to have some of the material copied. The writer wishes to express his sincere gratitude to Professor BEYER.

only near the boundary of the two provinces, and REED thinks that these Negritos were the same as those reported in the enumeration returns from Tolong. To round off the picture two more facts, reported in REED's letter, may be mentioned: first, no Negritos were found in the region from Mt. Canlaon to the mountains of Himamaylan (west central Negros), a territory thoroughly known to Inspector COLMENARES; second, near Maaao, southeast of Bacolod, REED visited a group of Negritos (apparently of mixed blood) who had come from Panay about twenty years ago. This second fact shows that one must reckon with Negrito elements in Negros, which may not be typical for the island.

To return to the estimate of 1,000 Negritos supposed to have lived in northern Negros (at the beginning of this century), the only more or less exact figures are the following: BARROWS writes in his letter: "It is known that in the mountains of Escalante there are some 35 to 40, in the mountains of Sagay about 30, in Cadiz and Manapla about 25, but it is not possible to indicate with exactness the points in the south [presumably of northern Negros] where they dwell. It is only known that there are Negritos in the parts of the Cordillera near Canlaon." REED himself learned of the existence of 8 Negritos near Cadiz and of about twenty families along the upper part of the Danao river. He had planned an expedition from Escalante to Guimbalaon, i. e. through the northernmost range of the mountainous region of northern Negros. But he was told "that it would be next to impossible to get at the Negritos, as the Constabulary and the Military before them had been compelled to fire on the Negritos in self defense and had killed a great many of them." The "great many" were, it may be assumed, only small contingents; and, as a matter of fact, when referring to these military operations in another place REED speaks of "several" Negritos that were killed.¹³ It remains to be ever regretted (to put emphasis on REED's own words) that conditions were against him and that he had "to leave without seeing any Negritos."

Reed then charged a corporal of the Constabulary, who was about to start on an expedition to the region near the head of the Bago river ("in the very heart of this mountainous territory"), to get all available information on the people living there. It would be of great value to know what the corporal reported, if he went.

Now, the region of the headwaters of the Bago river is exactly the territory which was visited by the two writers during the last days of December 1954. The number of Negritos which they found there was extremely small. The question, therefore, arises whether or not this fact weakens the assumption that they were numerous there fifty years ago.

In 1939, SCHEBESTA made a brief scientific tour to the interior of southern Negros (hinterland of Bais). After the foregoing it is not surprising that he met there no true Negritos, but a mixed population of Negritos and Bukidnon (I, 64). According to the explorer, Negritos of pure blood exist at most ("allenfalls") on the slopes of Canlaon volcano in northern Negros (I, 116 f.)¹⁴.

¹³ Negr. of Zamb., p. 21.

¹⁴ SCHEBESTA remarks that the investigation of the Visayan Aeta has not exceeded occasional brief visits of some explorers (I, 117). This fact seems not only to justify but

As a matter of fact, the literature of this and the previous century leaves no doubt that somewhat compact groups of Negritos have for at least a century existed only in the interior of northeastern Negros.

II. The Itineraries

During the first tour the writers passed through the following places : Quezon (Calupaan), Pinamatawan, Lagha, Bago, Toyanan, Panowayan, Kan-gamo, Obang, Nangka, Pagbatangan, Catugisan, Bagonbon, and Talave. All these places are either barrios or sitios ¹⁵ within the large territory of the town (municipality) of San Carlos, Negros Occidental ¹⁶. During the second tour MACEDA went to Alasiis, a sitio of the just mentioned barrio Bagonbon. He furthermore visited barrio Hinabongan, and Gamot which is a sitio of Hinabongan. These two localities belong to the town of Calatrava, likewise Negros Occidental.

During the first tour Negritos were met with in Bago, Toyanan (Panowayan ?) ¹⁷ Obang, and Talave. But information about them was gathered wherever this was possible. The number of the Negritos we found was small : in Bago two unmarried men ; in Toyanan-Panowayan a married couple with

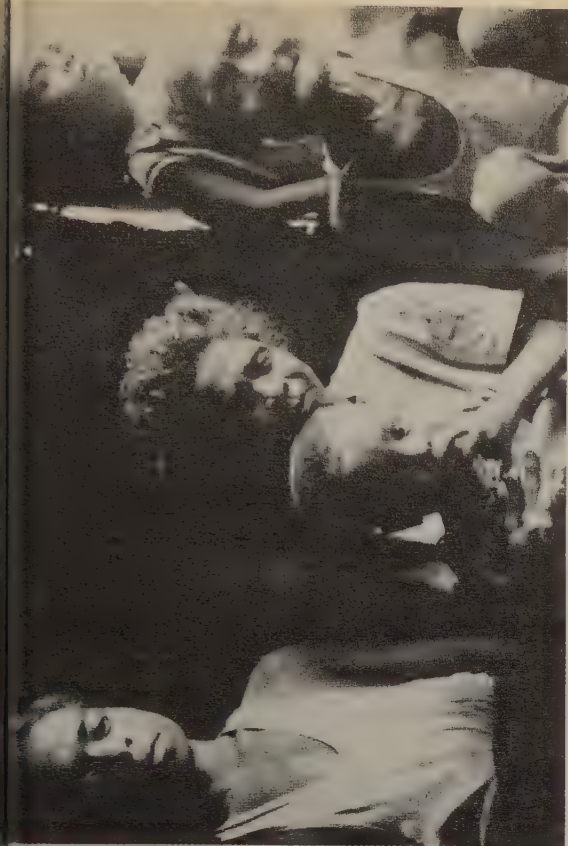
to make necessary further investigation, and this in spite of SCHEBESTA's further statement (I, 119) that the Visayan (and Mamanua) group of the Aeta is so rapidly disintegrating that it can hardly contribute anything to a deeper understanding of the Negrito culture and race. If this should be true, at least a contrast with the more genuine Aeta groups will help to elucidate problems regarding the Negritos of Asia. And to offer the material for such a contrast seems to be worth while. But probably also some positive contribution can be expected from comprehensive field work within this group. Already in 1885, BLUMENTRITT stressed the need of field work among the Negritos of Mindanao and the Visayas (Die Negritos d. Ph., p. 9), and MEYER even wrote that the study of the Negritos of Negros would be a very rewarding task for an enterprising traveller (The Distribution, p. 16).

¹⁵ A *barrio* is a village which forms part of a municipality (town) ; a *sitio* (hamlet) is part of a *barrio*. The headman of both (in the town of San Carlos) is called *delegado*. The barrios and sitios visited by the authors were not, except Quezon and Talave, compact settlements, but administrative units of scattered individual farms. On the other hand, one can hardly hike for more than half an hour in the deforested plateau of northern Negros (in part wantonly deforested) without meeting the house of a settler.

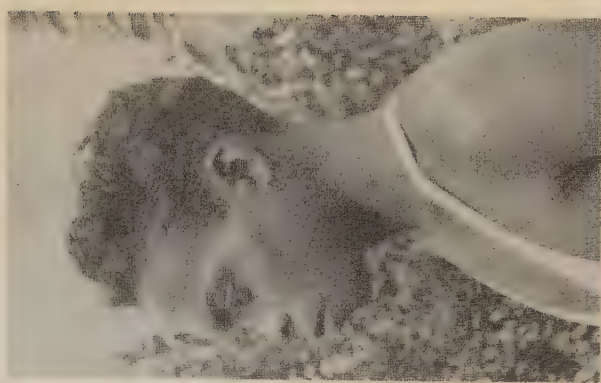
¹⁶ The political (administrative) division of Negros into the two provinces of Negros Oriental and Negros Occidental was not considered practical for this paper. The terms are, therefore, used mainly in connection with the names of towns.

The first sketch of the itineraries was made by MACEDA after a hand-drawn, but incomplete, map which exists in the municipal building of the town of San Carlos, Negros Occidental. On the ordinary maps the regions visited by the authors are practically blank. Obang which is not found on the map is situated between Panowayan and Nangka.

¹⁷ When revising the manuscript of this paper the first writer became doubtful as to whether the family of Rufino and Florencia Mahinay lives in Toyanan or Panowayan. MACEDA who is doing field work among the Mamanua in Mindanao could not be asked about this point in time. The two places are very close to each other and the Mahinay family was met in both of them. The locality of this family will be given below as : Toyanan-Panowayan.



2



1

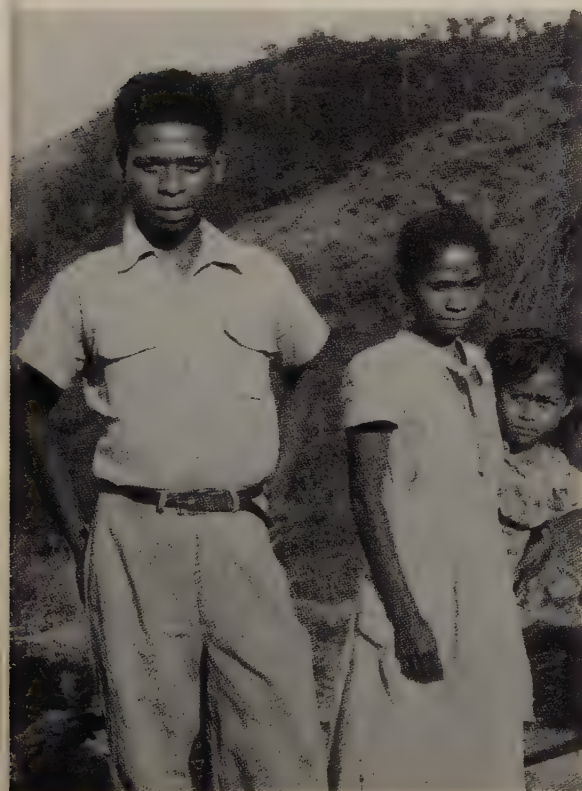




1



2



3



4

five children living with them ; in Obang a couple with four living children ; in Talave one childless widower. During his tour MACEDA met a total of about thirty-five Negritos. The information about the existence of Negritos in Gamot was one of the results of the rather strenuous first tour ¹⁸.

III. The Ethnographic Data

1. Name

As regards the tribal names used by the Negritos of northern Negros themselves as well as by their Christian neighbors, a distinction must be made between *agta* or *ata*, the Negritos who are natives of the island of Negros, and *ati*, the Negrito herb doctors (*herbolarios*) who come to Negros from Panay, especially the Province of Antique (western Panay), with the purpose of collecting medicinal plants which they later sell in the towns of the islands of Negros and Cebu. Some Christians said that the (only) name of the Negritos is *ata*, and that *agta* means black spirit ¹⁹.

2. Language

The Ata of northern Negros now speak the language of their Christian neighbors. In Obang, Alasiis, and Gamot they speak Cebuano-Visayan ; in

¹⁸ The hospitality and co-operation of the Christian settlers were more than generous ; also the Negritos themselves were most kind and helpful. The government officials, beginning with the mayor of the town of San Carlos, Mr. Sofronio Carmona, down to the last *sitio delegado*, gave the writers all possible assistance which will always be gratefully remembered.

¹⁹ Cf. SCHEBESTA's discussion of the name *aeta* and of similar forms (I, 98 ff.). He writes that in Panay the Negritos are generally called *ati* (I, 116 ; but on p. 100 he also mentions *agta*), and that in Negros the forms *aeta* (which we did not hear), *agta*, and *ata* occur (I, 100). But later he uses the form *ati* in a generic way for the Visayan Aeta (I, 115, 118 f.), and specifically not only for Panay, but also for Negros (I, 116 and passim ; II, 313). SCHEBESTA strongly favors the opinion that the meaning of *agta*, *ata*, etc. is "black" (I, 99 f.).

Among the Visayan Aeta are also reckoned the Negritos of the smaller islands of Tablas, Sibuyan, and Carabao (see map). According to SCHEBESTA, they are not indigenous inhabitants there, but immigrants from Panay ; and besides, they are of mixed blood. The small groups of Negritos which are said to be (occasionally) found on the island of Guimaras, off southeastern Panay, probably come from Panay (SCHEBESTA I, 115 ff.) ; cf. REED, p. 20, and BEYER II, pp. 913 ff.

In Cebuano Visayan *agta* means

a) a dark person (n.), having a dark complexion (adj.),

b) Negrito people,

c) tall, big, mysterious inhabitants of the forest ; and especially of the *dakit* (*balete*) tree (*Ficus Indica* Linn), believed to possess extraordinary, or superhuman powers. There are two kinds of *agta* : the good and the bad. The good ones befriend some people, to whom they give the privilege of seeing them ; the bad or evil ones cause harm to certain persons they dislike. When visible, they usually smoke a big cigar of native tobacco leaves (*tostos*). They may be male or female (information by LOURDES R. QUI-SUMBING, who also gave the information contained in fn. 38).

Bago and Toyanan-Panowayan their language is Ilongo (Panay-Visayan). In the past they spoke a language of their own, whatever that language may have been. There is a faint possibility that it is still known among more remote groups (if there are any). Arrangements had been made by some of the hosts of the writers for these to meet in Kangamo (on the way from Toyanan to Obang) an aged Negrito woman who allegedly knew the old language. But the woman had not come, doubtless because of the heavy rain that poured down almost the whole day. Some Ata remembered more or less clearly the existence of this language. In Gamot there lives a Negrito who apparently still knows it. Unfortunately, this man is completely deaf so that it is impossible to communicate with him by words. One of his relatives told MACEDA that, when he gets angry with his children, he speaks in a language which they do not understand ²⁰.

It may be mentioned here that MACEDA, who has received an ethnological training at the University of San Carlos, Cebu City, conversed with the Ata directly. He was also the interpreter of the first writer.

3. Physical Appearance

The physical appearance of the Negritos seen by the writers may be sketched as follows. Their complexion is a dark chocolate-brown; a few individuals appeared to be almost black. The majority have kinky hair, which may be very bushy in the case of women. Lanky hair seems to be the result of marriage between Negritos and lowlanders. Their noses are somewhat broad, but in a few cases they are almost long and slender. The skin looks unblemished and rather oily. Some children, however, had skin diseases, and in a few cases signs of undernourishment were discernable. Two individuals were found to suffer from malaria.

Altogether twelve men and eleven women, and ten children and minors

²⁰ Among the manuscripts of the Augustinian Recollect JOSÉ MA. PAVÓN Y ARANGURU in Himamaylan (see map), there was also a paper on the language of the Negritos of Negros. Unfortunately this manuscript, which was completed in 1839, got lost towards the end of the last century (cf. SCHEBESTA I, 22 f., and III, pp. 108 f.; about Father PAVÓN see also the Pov. Ms., p. 29). REED states in his letter (cf. Bibliography., Documents) that the Panay Negritos whom he found near Maa, Negros (see *supra*, p. 815), had "a dialect of their own", although they (also) spoke Visayan. He secured a vocabulary of the dialect.

In 1894, the Jesuit FRANCISCO SÁNCHEZ sent to his superior a grammar of the language of the Mamanua Negritos of northeastern Mindanao, which was "distinta del idioma bisaya" (Cartas, X, p. 372). Efforts made to find the manuscript have failed so far. BLUMENTRITT quotes Father VILLAVERDE, according to whom the Dumagat Negritos (East Luzon) spoke a language different from that of the Malays (Beiträge, p. 65). It also seems that the Negritos of Camarines had a language of their own (cf. *ibid.*, p. 66).

Concerning the problem of a Negrito language see also SCHADENBERG, pp. 163-174 (cf. MEYER, *Die Negritosprache*); KERN, *Over de taal*; BLUMENTRITT, *Des Padre Fr. José Castaño Nachrichten*; and VANOVERBERGH, 1925, pp. 417 ff. For further references see the bibliography in NIPPOLD.

were measured. The average stature of the small group of adult individuals is 154.41 cm. for men, and 137.18 for women ²¹.

The details are as follows :

Table I

Individual and Average Stature of Twelve Men and Eleven Women

Men			Women		
Person	Age	Stature	Person	Age	Stature
1	40	158.5 cm.	1	40	137 cm.
2	37	159	2	30	152
3	70	145	3	25	132
4	40	160	4	20	138
5	30	161	5	40	130
6	45	145	6	25	125
7	20	153	7	20	135
8	90	157	8	40	140
9	40	150	9	45	130
10	40	155	10	25	145
11	30	155	11	25	145
12	45	150			
Average Stature		154.41	Average Stature		137.18

Table II

Stature of Twelve Children and Minors

Sex	Age	Stature
Male	18	142 cm.
»	15	140
»	10	136
»	18	155
»	15	134
»	16	145
»	10	126
»	10	78
Female	18	120
»	12	117

²¹ The writers wish to remark that they had no anthropometer at their disposal. They used an elastic steel ruler. According to SCHEBESTA, who made use of all available data, the average stature of all Aeta is 148.8 for men and 137.9 for women (I, 326 f.). In Bais, southern Negros, SCHEBESTA measured five men and four women ; the average

SCHEBESTA tentatively divides the Philippine Negritos racially into two types, the normal and the Papuan type²². He considers the first, the normal type, as the substratum ("Grundlage") of all the Aeta (and of the Semang). He subdivides it into a more refined and a coarse type. Common to both subtypes are, to mention this briefly, a low, padded forehead; rather pronounced coronions; and a small mouth with curved, fairly fleshy lips. The upper lip is somewhat convex. The face terminates in a point towards the chin.

The second, the Papuan type, must be considered, according to SCHEBESTA, as an essential element of the Aeta of eastern Luzon, Camarines, and Mindanao (i. e. of the Mamanua). It forms about 50 per cent of the Negrito population of eastern Luzon, and among the Mamanua it predominates. Compared with the normal type, this type is a progressive, and as it seems, melanesoid racial element. But SCHEBESTA thinks that it cannot be called Papuan simply and plainly because it is mesocephalic²³. This melanesoid type is (in comparison to the normal Negrito type) of a taller and more slender stature, and of a less developed thorax. The forehead is higher, the nose narrower, the wings of the nose less flaring, the bridge straight, the tip sometimes convex. The face is longer and less pointed towards the chin. The eyes are closer set, the eyebrows more strongly developed, and the expression is gloomy. The color of the skin is darker, the beard stronger (I, 312 ff.).

SCHEBESTA is of the opinion that the racial heterogeneity of the Philippine Negritos dates back to prehistoric times (I, 159, 161, 455).

The writers are inclined to believe that Negritos of pure blood still exist in northern Negros, although their number seems to be extremely small and is continually being further reduced by intermarriage with the lowlanders. Julia and her brother (Pl. III, 3), the first, second, and fourth (from l. to r.) of the boys squatting in front of Benito (Pl. I, 4), Awang, Sayong's wife (Pl. II, 4), and also the Masinadya family (Pl. I, 2, 5; II, 3) must apparently be considered as rather true Negritos. These persons seem to represent more SCHEBESTA's normal Negrito type than the Papuan type. But the writers leave the study of these questions to specialists in physical anthropology²⁴.

is 158.7 and 147.2 respectively (I, 326, see Appendix, p. 12). This is much higher than the average of the few Negritos of northern Negros who were measured by the writers. But it is to be considered that the population of the hinterland of Bais is a mixture of Aeta and Bukidnon.

²² BEYER distinguishes three types of original dwarf men in the Philippines: "the true Negrito, or dwarf of undoubted Negroid affinities", the "dwarf type of strong mongoloid affinities, which may be perhaps termed Proto-Malay", and the Austroloid-Ainu type which is, according to BEYER, "more difficult to identify with any particular well-known type" (II, p. 909; cf. SCHEBESTA I, 310 ff. and 96). In a later work BEYER speaks of the "Negritos and other primitive Austroloid-Sakay types" and of "the short round-headed type classified as proto-Malay" (A Pictorial History, p. 2). — Without making a proper distinction between Negroes and Negritos, SEMPER (pp. 48 f.) considers (in 1869) the Aeta of the Philippines to be closely related to the Papuan race, although he admits that culturally the former are on a much lower level than the Negro races in the Pacific. Also A. B. MEYER (in 1875) thinks of the possibility of a racial connection between the Philippine Negritos and the Papua (Über die Beziehungen...).

²³ SALLER writes (p. 77) that the head of Melanesians is almost dolichocephalic ("nahezu langförmig").

²⁴ A special type, with clear mongoloid features, is exhibited by the woman and her children, Pl. III, 4, and the girl at the right of Benito, Pl. I, 4.

When SCHEBESTA was in southern Negros, he observed there an intensive racial mixture between the Negritos and the Bukidnon (I, 116, 455; III, p. 118). The authors

4. Dress

In their dress the Atas now imitate their Christian neighbors, but they are, on the whole, poorly clothed. Many of them may have only one suit ; however, by exchanging their better dresses with one another they managed to look fairly all right when photographed or interviewed. It would have been hard to interfere with their efforts on such occasions ²⁵.

5. Dwellings

The dwellings of the Ata no longer represent anything either typical or uniform (cf. Plts. II and III). The house of Rufino Mahinay in Toyanan-Panowayan was a substantial structure and hardly different from the buildings of the Christians. In Gamot, where there is a real settlement, there are eight houses. One is situated at the foot of the hill on which the settlement is placed. The others are distributed over the slope and summit. All are near a good water supply. The majority do not have the second (lower) platform, a kind of balcony, found in the (pile) houses of the Christians. In some houses the eaves of the roof extend downward almost to the floor so that side walls are lacking. This type still resembles the simple shelters of the past ²⁶. If there are walls, they consist of strips of *lauan* bark or of *tikoy* (*payasan* leaves). These houses have windows and a door with hanging shutters which are hoisted up in the evenings to close the door and the windows, and in the mornings they are lowered to admit the light. The height of the roof varies, but in most cases a grown-up person can just stand in the middle of the room. The materials for construction are gathered from the nearby forest. Timber of a diameter of at least four inches is used for posts. Straight round saplings about

of this paper did not make the same observation in northern Negros. Such individuals as the Ata-Bukidnon mestiza whose picture SCHEBESTA gives in I, Pl. XI, 49, were not seen by them in northern Negros. In this connection attention is drawn to a statement of the writer of the article translated by BLUMENTRITT (*Bergstämme*, p. 509) that the Ata never mix with the Bukidnon. Possibly he had those of northern Negros in mind.

²⁵ FORTELEZA wrote (1903) that the men wore a breech-clout (*taparrabo*) of cotton and the women a short skirt, and that both sexes seldom wore a shirt. Also GONZALEZ mentions (1902) the *taparrabos* for men, but remarks that the women, if they did not have a skirt, covered their nudity with a leaf called *talubang*. According to ALTURA (1917) the men added a shirt to the G-string when they went to town (so Igorots are seen nowadays in Baguio City), and the women dressed like the town women except that their skirts were shorter. BENEDICTO reports (1918) that the women covered the whole body except for the arms and that the men wore trousers and a shirt and turban. These brief notes clearly reflect the change in dress of the Negros Negritos in about half a century. There is also a reminiscence that they used bark cloth in the past (cf. *infra*, p. 832). — On Pl. III, Sayong's son (the only one of eleven children who is still alive) is dressing up for the event of being photographed.

²⁶ Cf. GONZÁLEZ, 1902 ; FORTELEZA, 1903 ; BENEDICTO, 1918. PAVÓN (1839) points to their nomadic mode of life.

But it is of interest in this connection that, according to TIEMPO (p. 187), the Bukidnon are concentrated in the southeastern part of Negros.

one inch in diameter serve as rafters. The (slightly) elevated floor consists of either *pugahan* splits or of round timber. Rattan is used for tying together the different parts of the house. Nails are never used. The fire-place is located in one of the corners. There is no order in the houses and things are strewn around. Utensils are scarce ; one or two metal pots and perhaps a few plates are to be found.

6. Economy

Agriculture, tenancy, and wage-earning. The Ata whom the writers visited are all farmers. The first two they met were unmarried men, Fausto Mahinay and his nephew Francisco Mahinay (Pl. III, 2), aged forty and thirty-seven respectively. For eighteen years they have operated a farm in sitio Bago. They gave as reason for their being bachelors that they had been unable to pay the bride price (*tampa*), about thirty pesos (fifteen US-dollars). This fact shows that they had not fully succeeded in adapting themselves to the new economic situation created by the steady advance of Christian settlers into the old Negrito territory. This problem was illustrated still more vividly by another (rather typical) fact : the ten-hectar farm of the writers' host in Bago was formerly owned by Negritos who sold it, in 1936, to a Christian for the insignificant price of five thousand cobs of Indian corn. Fausto said that formerly another cousin used to live with him, but that he had gone to a town of Negros Occidental to look for work.

Rufino Mahinay (Pl. I, 1) was a tenant of a Christian settler. In sitio Obang a Negrito family (Pl. I, 2) was part of the household of a lowlander (cf. *infra*, marriage). The old Negrito, Feliciano Masinadya (who gave his age as seventy, but was probably younger), said that his parents, many years ago, had only small fields planted with rice, *gabi*, Indian corn, and *biga* (a variety of *gabi*)²⁷. Sayong (Pl. III, 1), the Negrito headman in Alasiis, owns a one-hectar farm at the edge of a forest and near a small stream. As agricultural implement he uses a *gona*, a kind of sharp *bolo* (a broad-bladed, not pointed, knife which serves the Philippine farmer as a tool for various purposes). In Gamot the Negritos planted one crop only in their clearings (*kaingin*). When the *cogon* grass invaded them, they moved to another, more distant, place. But now they move around only within a limited area. Besides the crops mentioned by Masinadya, the Negritos grow *camote*, *ubi*, bananas (*saging*), *bisol*, sugar cane (*tubo*), papaya (*kapayas*), tomatoes (*kamatis*), and *camoteng cahoy*. Sayong in Alasiis had beans and sunflowers around his house, and in Gamot *bandera española* was grown for ornamental purposes.

The Ata now have as domesticated animals chickens, pigs, and goats. Dogs are kept for hunting. They also have cats. Rufino Mahinay seemed to have a water buffalo (*carabao*), but it was not seen by the writers.

The Ata work as tenants on lands owned by Christians. According to information given by the son of a Christian landlord, two thirds of the crops raised by the Negritos belong to themselves and one third is given to the

²⁷ See the Appendix for botanical names. It was not possible to identify all plants (sufficiently). The works of QUISUMBING and MERRILL were consulted for identification.

owner of the land. Christians of Alasiis, and of Gamot and the neighboring sitios hire Ata as farm hands and woodcutters. The former are paid between thirty and sixty centavos a day ; a woodcutter receives about fifty centavos for the felling of a big tree.

Gathering of forest products. Everywhere the Ata gather rattan for their own use and for sale. Varieties mentioned by them were : *kalapi*, *mangnaw*, *payasan*, *sombonotan* (or *owayn tuod*), and *tagsaon*. They sell cleaned and split rattan for twenty to forty centavos per one hundred pieces. Other forest products gathered by them are *hagnaya*, *sigit*, and *nito*. They also gather the bud of the *pugahan* (fishtail palm) and of rattan. It is eaten raw or boiled in water. They do not know how to extract the starch from the *pugahan* palm.

For medicinal purposes they collect the leaves of the *buyo* (betel) and *bulasa* plants and of the tree called *saong nga lunay*, and the roots of the *bologanon* and *duguan* vines and of the *duguan* tree. Betel leaves are used to reduce swellings of the body ; they are pounded and applied as a poultice to the affected part. The leaves of the *bulasa* plant serve as a cure for ringworm infection. From the other products mentioned they prepare, by boiling, beverages which mothers take after delivery. A similar beverage is also obtained, likewise by boiling, from the roots of the *payasan* rattan. No information about medicinal plants was obtained from the Negritos of Gamot ; they were apparently ashamed to speak about this matter. Masinayda of Obang has the reputation of being an efficient *herbolario* (herb doctor), but he did not reveal his secrets.

Hunting, fishing, and trapping. Hunting now plays a rather insignificant role in Ata economy. Masinadya said that when he was young they had a hunt once a month during the dry season. But during the rainy season (November until the early part of January) they did more hunting than farming. With bow and arrow they would hunt birds, pigs, and deer. They did not use the spear. Now they have a hunt only occasionally. Sayong in Alasiis said that hunting was carried on with the help of dogs and that spears were used for killing wild pigs and deer. In Gamot the Ata also hunt with the spear (*bangkaw*). A bow with two arrows was bought from Fausto and Francisco Mahinay (Pl. III, 2). Another that was shorter was acquired from Sayong. He had no arrows, but two were made to order later by an arrow-maker in Gamot ²⁸.

²⁸ These bows and arrows are described in RAHMANN-MACEDA, Bow and Arrow . . . Bow and arrow were in the past the weapon of the Ata whilst the spear was that of the Bukidnon of Negros (BLUMENTRITT, Bergstämme, pp. 509 f.). According to SCHEBESTA, the Bukidnon spear has recently replaced bow and arrow (II, 70 ; cf. III, p. 118). However, this process is probably not yet quite completed. Furthermore, SCHEBESTA states (l. c.) that such a change has taken place only in Negros. But it has gone further among the Mamanua (cf. RAHMANN-MACEDA, l. c.). About fifty years ago the Mamanua still used bow and arrow (GARVAN, pp. 4 f.).

Besides the spear, the Ata of Gamot have a kind of *bolo* (large knife), called *talibong* (also mentioned — as *talibon* — as a weapon of the Bukidnon in BLUMENTRITT, Bergstämme, p. 510), and daggers (*baraw*).

According to Masinadya, the Ata have a definite way of quartering game²⁹. If they were to deviate from it, the meat would get a fishy smell. During the nesting season they gather eggs from birds' nests, and they also take the young birds.

Fishing seems (now) to be more important than hunting. When the writers arrived in Toyanan-Panowayan, Rufino Mahinay and his wife and bigger children were all fishing in the Bago river. From the Christian guides and carriers the following information was obtained about the fishing methods of the Ata.

A method, called *pamunit* (to pick up), is practised by Negrito women in catching a kind of goby, called *bonog* (*Chronophorus melancephalus*). The woman stands in the river bed, the water sometimes reaching up to her waist. The fishing gear is a bamboo stick which is about one meter long and one centimeter thick. To the end of the stick are tied several earth worms (of a kind called *lago*). The stick is dipped into the water and touches the bottom of the river bed. As soon as the woman feels the nibbling of the fish at the bait, she will swiftly lift the bamboo stick and land the catch in a container. The most favorable time for this kind of fishing is after the water of an overflowed river has just receded, for then the fish are hungry. The boys practise a method of fishing, called *pangantipara*³⁰. In order to see the fish under the water they wear fisherman's goggles. They shoot them with a spear of wire, called *bidyo*³¹, and propelled by two strands of rubber bands. In this way they catch fresh fish such as *solo-an*, *damagan*, and *bais* (eel). Moreover, the Ata catch a giant shrimp, called *olang*, in the deep waters of the Bago river. They use a spear that has a barb at its pointed end. A piece of string is tied round the spear, usually in the middle or at the other end. Thereby the catch is prevented from swimming away. This harpoon, likewise called *bidyo*, is released by means of a trigger through a small metal tube which is mounted on a gun-shaped handle. Another method is the use of a fish trap called *taon*³². With hook and line, *lambo*, the Ata catch eels, *solo-an*, and *damagan*. According to the school teacher of Alasiis the Ata also catch fish by the use of an improved explosive. A bottle is filled with lime and closed with a wooden stopper through which a small hole has been bored. The bottle explodes when thrown into the water, killing the fishes near the site of the explosion. The Ata also use *camungay* roots to poison the above-mentioned *olang* shrimps. They furthermore

²⁹ "Each Eta group has its own local method of quartering game and as a general rule believes any other method would bring bad luck in future hunts. . . The Andamanese believe that if a pig is badly quartered, the spirits of the jungle or Puluga will be angered" (COOPER, p. 30).

³⁰ From Spanish *antiparras*, spectacles or glasses.

³¹ The details about this weapon as well as about the use of goggles (fn. 30) will be given in a monograph on the Mamanua. Cf. also MACEDA, A Survey, pp. 68 f.; VANOVERBERGH, 1937, pp. 925 ff.; Fox, pp. 279 ff.

³² The *taon* is similar to the *bayantak*, a fish trap used by the Mamanua. The difference lies in the weaving material. The Mamanua use rattan whereas the Ata use *bamban*. Besides fish, crabs and shrimps are also caught with this trap. Cf. MACEDA, op. cit., pp. 53 ff.

construct different traps such as the *balatik*, *bugpit*, and *lit-ag*, but their use seems to be declining ³³.

Food preparation, luxuries (and games). In Gamot corn is ground into meal with a primitive grindstone which is made of two round stones. The upper one is turned by a crude handle. The device rests on a platform of two parallel pieces of wood, thirty centimeters apart and about one meter long. The person grinding the corn sits on the stone. Corn meal is steamed or cooked into a kind of porridge. *Camote* is prepared by roasting or cooking as are other root crops. With regard to luxuries, the women smoke the leaves of *lomboy* with tobacco or cigarettes, if these are obtainable. Even the children smoke. The men prefer to chew the betel nut. They also like to drink *tuba* (palm wine) and modern intoxicating liquors. It may be added here that there was a volley ball net in Gamot. The ball was made of rattan. Children like to play hide-and-seek among the stumps in the clearing. Older boys spin tops.

7. Marriage and Family

Preparation for marriage. The Ata have to a large extent taken over the marriage customs of the Christian Filipinos. This is already indicated by the Spanish terms which they have likewise adopted from the Christians. But in spite of this extensive borrowing some elements and survivals of their former marriage customs could still be gathered ³⁴.

The preparation for marriage begins with the so-called *sondalisa* ³⁵. It consists in the sending of a preparatory message by the family of the boy to that of the girl. Thereby the former makes known its intention of asking for the hand of the girl for their son. Then the boy's family sends a *portador* (go-between) to the family of the girl. He is usually an old man who is related to the boy's family and enjoys the respect of both groups. He makes the necessary arrangements concerning the *bugay* (bride price) and the *convite* (wedding feast). After that the young man stays in the house of his prospective parents-in-law and serves them during a period varying from one month to

³³ The *balatik* is a trap for wild pig and deer, consisting of a spear (made of *pugahan* splits) which is propelled by a resilient sapling. This trap has to be tripped on in order to impale the animal. Cf. SCHEBESTA II, 65. The *lugpit* is a trap for monkeys, consisting of a noose weighed down by stones. The *lit-ag* is used for catching wild chickens, birds, lizards, and turtles. It has a running noose which holds the animal. — These traps will be described in detail in the monograph on the Mamanua. Cf. MACEDA, I. c.

³⁴ In his study "Temporal Sequence..." COOPER has listed numerous cultural correspondences that are found among the Semang, Andamanese, and Aeta. The wedding rites, and the religious beliefs and practices have a particularly large number of traits in common. Where elements or vestiges of them still exist or are remembered among the Ata of northern Negros, reference will be made below to COOPER's study, and, for marriage ceremonies, also to BIELOUSS, whom COOPER follows.

³⁵ From Spanish *sondar*, to sound (another's intentions). — The information about the *sondalisa* was given by a Negrita in Alasiis, who is married to a Christian. The rest of the general information is from Florencia Mahinay.

about one year. When the service (*pangagad*) is over, the *portador* goes again to the girl's parents to discuss the preparations to be made for the wedding ceremony and again those for the *convite* ³⁶. This discussion is called *sayud*. The usual form of the wedding ceremony is now a handshake (as practiced by the Christians).

Now, Rufino Mahinay stated that he and his wife Florencia simply began to live together. Rufino added that after some time he put up his own home and stayed away from his parents-in-law. Masinadya did not make use of a *portador*, but he himself went to his future parents-in-law and asked for the hand of their daughter. All he had to give were some *bolos*. No wedding ceremony was performed. He and his wife simply began living together in the house of the latter. He remembered that in his youth bridegroom and bride were made to exchange and to eat a ball of rice ³⁷. But in his case the ceremony was not performed. A Negrita woman of Alasiis (see fn. 35) told MACEDA that her brother and sister both started married life without any ceremony. Sayong and his wife (likewise in Alasiis) were married by a simple ceremony. They killed a pig after the *sayud*. He performed his service to his father-in-law, but was not asked to give a *tampa* (bride price) ³⁸.

In Alasiis and Gamot the Ata remembered the former marriage custom of the flight-and-pursuit. According to the "Alasiis version" the groom and bride stripped off their clothes. The girl ran into the forest and the boy had to pursue his wife-to-be. If he caught her, they were considered husband and wife. A small fire was built and the couple's hands were clasped over it. This was done by someone designated to officiate at the marriage. Then a dance was held. According to Awang (Pl. II, 4), the wife of the Negrito headman of Gamot, the bride put on a belt made of rattan. Then she would run around a hill or a mound (*bondo*), or into a cleared field. The bridegroom would run after her. As soon as he got hold of her belt or touched it, they were declared husband and wife.

This description is very fragmentary and leaves much to be desired. On the other hand, some characteristics of the Negrito marriage customs are still recognizable. They are:

1. negatively :

a) the absence of a bride price. Masinadya and Sayong did not give one. Rufino, and the brother and sister of the woman in Alasiis probably gave none. Cf. COOPER, p. 20. COOPER adds that there is "at most the giving or exchange of presents"; cf. NIPPOLD, p. 286. Masinadya gave some *bolos* to his parents-in-law.

b) absence of service marriage. Again Masinadya did not render any service to his parents-in-law. The same seems to be true in the case of Rufino, and the man and woman in Alasiis. This feature seems to follow from an analysis of COOPER, pp. 20, 22.

c) absence of magico-religious rites (or of a priest). This holds good of the persons mentioned under b), and of Masinadya. The two versions of the flight-and-pursuit

³⁶ The terms *portador* and *convite* are Spanish loan words in Cebuano-Visayan.

³⁷ The rice ceremony is a characteristic feature of Philippine Malay weddings. Cf. BIELOUSS, pp. 42 ff., 53 f., 57; COOPER, p. 21.

³⁸ *Bugay* is the ordinary widely-spread form for bride price. It is known on the western coast of Cebu as *tampa* (the same as in eastern Negros), and as *pañgayo* in the north. In the southeast *bugay* is a sum of money, *tampa* land or property.

ceremony leave no doubt that no priest officiated. Cf. COOPER, pp. 20 ff. ; BIELOUSS, pp. 50 f., 57 ³⁹.

2. positively :

a) flight of the bride. Although apparently no longer practised, it is clearly remembered. According to BIELOUSS it is "a specific trait of Negrito culture and a very old one" and "the rite is not reported from any of the Malay peoples in the Philippines" (p. 51). Cf. COOPER, pp. 20 ff.

b) contact ceremony ? The clasping of the couple's hands over a fire, existing formerly in Gamot, is probably connected with the head-bumping and other contact ceremonies which seem to be an old Negrito element. Cf. BIELOUSS, pp. 52 f. ; COOPER, p. 21. This explanation seems to be better founded than a derivation from the union of the hands which is found among the Tagalogs and Visayans (cf. BIELOUSS, pp. 42, 53) ⁴⁰.

Monogamy, polygamy, divorce. There can be no doubt that the Ata are (and have been) predominantly monogamous. The statements of the Mahinays, of Masinadya, and of Awang (Sayong's wife) were unanimous in this respect ; and the actual conditions were in harmony with the statements. Awang gave as the reason for their being monogamous that an Ata cannot support more than one wife. However, Masinadya remarked that in his youth a few men had two wives. Benito (Pl. I, 4), the headman of Gamot, used to have concubines. Julia (Pl. III, 3), Sayong's niece, said that a man who had concubines might leave his wife and the children she bore him in the old hut, and set up a new household for himself and the concubines. But the wife cannot do the same. If she does, she has to refund the expenses which the husband incurred when they got married, even if they have children. If a wife has illicit relations, the husband determines her fate. Julia refused to elucidate when asked what she meant. The information obtained by the Mahinays was that divorce was sanctioned if one of the two was unfaithful. It is then arranged through mutual consent, and both may marry again ; however, it was said to be rare. Rufino Mahinay remarked that the husband was the king of the home (*ang hari sa balay ang bana*). But when the writers wanted to buy a chicken from him, he first consulted his wife ; and she, on her part proposed to give it to them (the offer was not accepted). The Ata of Negros share the love of children so typical of the Negritos ⁴¹.

³⁹ The absence of these elements (a-c) can be concluded from the description of PAVÓN (1839).

⁴⁰ In Alasiis the Ata remember the straightaway flight (flight into the forest), whereas those of Gamot report the circular flight (flight around a mound) ; cf. COOPER, pp. 20 f. PAVÓN mentions (1839) the running of the nupturientes around an anthill (cf. COOPER, l. c.) and their being seated on a anthill or lifted up into a tree (cf. BIELOUSS, pp. 41 f.). The flight-and-pursuit ceremony is likewise reported for the Ata by NAVARRO (supra, footnote 6), FORTELEZA, and BENEDICTO. BENEDICTO clearly describes the circular flight (cf. also SCHEBESTA III, p. 118) ; NAVARRO and FORTELEZA probably report the straightaway flight. FORTELEZA adds that the man consummates the marriage with his wife on the spot where he gets hold of her (cf. SCHEBESTA II, 313). About the whole cf. also SCHEBESTA II, 311-316.

⁴¹ Cf. SCHEBESTA II, 325.

Childbirth and naming of children. Rufino and Florencia Mahinay told the writers that childbirth was taken care of by a Negrita midwife⁴² who had received a crude training. Some midwives consider their skill inherited. They charge about two pesos for their service. After delivery the mother drinks certain beverages (cf. *supra*, p. 823). Three days later the mother will take a bath in the river. This is also done by Christian women.

According to some Christians the Ata have the custom of giving pet names to their children. Usually the name would be that of the place or tree near which the child was born. If, e. g., the child was born near the root of a tree, it may be called *kadalid* (*dalid* meaning root). But the Negritos interviewed about this point said that the practice had disappeared. They now give pet names to their children, which are based on Christian names (e. g. *Ostoy* for *Fausto*)⁴³.

Bachelorship and intermarriage. Probably nothing shows more manifestly the decay of Negrito race and culture in northern Negros than the marriage conditions. In the very small groups visited at least four men were bachelors⁴⁴. To this number must be added a middle-aged childless widower, called Abi (Pl. I, 3), whom the writers met on the first of January 1955, on their way back to the town of San Carlos, in the market place of Bodyawi, at the Talave river. Abi's wife died in 1935. He has now a little farm near Bodyawi⁴⁵. Furthermore, there were at least six marital unions between Negritos or Negritas and lowlanders (cf. Pl. II, 1 : a Filipino-Negrita couple ; 2 : a Negrito-Filipina couple). Whilst in five of them there was primarily the difference of race⁴⁶, the sixth case evidently reflected the difficulty of the Negritos to cope with the changing situation. Masinadya's oldest daughter

⁴² In Negros the midwife is usually called *mananabang*. In Cebu the term *manhihiilot* is also used. It predominates in Leyte and Samar.

⁴³ "Children are named after a tree, stream or other object at or near the place of birth, among many Eta groups and the Semang" (COOPER, p. 25. Among his sources COOPER does not mention GÓMEZ for the Negritos of Camarines — cf. BLUMENTRITT, *Beiträge*, p. 65). See details in SCHEBESTA II, 268 f., 324 f. ; cf. NIPPOLD, pp. 306 f.

The Bukidnon of Negros had the same custom (BLUMENTRITT, *Bergstämme*, p. 510) ; and it must in general have been rather widespread in the island (cf. the Pov. Ms., p. 31). The question arises whether it was borrowed from the Ata.

⁴⁴ They were : Fausto and Francisco Mahinay in Bago, and two men in Gamot. Fausto's nephew who went to a town for work (*supra*, p. 822) is presumably also a bachelor.

⁴⁵ One of the Christians said that Abi was related to Fausto Mahinay in Bago. He was well dressed, much better than most of the Christians that crowded the market (*tabo*). The latter said that Abi enjoyed drinking and that he danced the Christian dances. He seemed to be a good-natured, jovial fellow.

⁴⁶ They were : the oldest son of Rufino Mahinay, aged 19, married to a Christian girl and living with her five hours' hiking to the south of Toyanan-Panowayan ; Julia in Alasiis, married to a Christian (Pl. III, 3, showing her with her child and her brother) ; the two couples shown Pl. II, 1, 2 ; the parents of Benito in Gamot. Benito (who formerly had concubines — cf. *supra*, p. 827) had four living daughters. On Pl. I, 4, he is seen surrounded by relatives. Florencia Mahinay, too, (Pl. I, 1) most probably has mixed blood.

was the fourth wife of a Christian polygamist ⁴⁷. She had one child from him (Pl. III, 3). Masinadya, his wife and four (living) children (cf. Pl. I, 2, 5) were part of the man's household. Racially they were probably fairly pure Negritos, but culturally they were no longer genuine representatives of their race ⁴⁸, although Masinadya knew much of the old Ata beliefs and customs.

8. Religion

Belief in God and in spirits. Rufino and Florencia said that they believed in one God, whom they called *guinoo* (Cebuano-Visayan) and that they prayed to him once in a while. It must be mentioned here that Florencia had been baptized, and that her eldest daughter (cf. Pl. I, 1), a girl of thirteen, knew part of the "Our Father" which she had been taught by a Christian woman. Francisco Mahinay (Pl. III, 2, at the right) had been baptized in Cebu City years ago and Sayong (Pl. III, 1), the headman of Alasiis, had received what he called *búbú* (lay baptism) ⁴⁹.

Information which was probably less influenced by Christianity was obtained from Masinadya. He said that the name of their God was *magwala* or *magdili* ⁵⁰, and he claimed that the words were Cebuano. In the course of the interview he remarked that God created men and that he made them have different colors. He hesitated to say more about *magwala*.

A Christian guide who was well acquainted with the beliefs and practices of the Ata said that a superior being, *abog*, was the chief herdsman of wild pigs and deer. Under *abog* are *makalisang*, *kangisli-an*, and *kangil-aran* ⁵¹. They can be seen during full moon. Fausto Mahinay confirmed this report. A ceremony, called *daga* or *diwata*, is performed in honor of the "herdsmen". The meat of two roasted or boiled chickens is placed on a small

⁴⁷ The first (legitimate) wife of this man died some years ago. Masinadya's daughter was apparently the youngest of the four wives. Of the other three, one was a lowlander and two were Bukidnon. The whole family were just having their midday meal when the writers ascended the relatively large one-room (pile) house. They were in a circle squatting round heaps of Indian corn which they were eating together with a leafy boiled vegetable.

⁴⁸ KRIEGER's statement, made in 1942, that the Negritos of Negros "have preserved their wild life [and] are therefore free from mixture with Visayan Filipinos" (p. 41) can in no way be applied to the Ata visited by the two writers. In fact, it is well-nigh certain that this is not true of any Negrito group of the island.

⁴⁹ *Búbú*, to pour out in abundance.

⁵⁰ *Magdili* is not known in Cebu City. No doubt it means one who has the power to forbid and, as it seems, in a specific sense: one who has authority. The word comes from the verb *dili*, to prohibit or forbid. *Mag* is a prefix (NELSON, pp. 134 f., cf. p. 121).

A faculty member and several students of the University of San Carlos, Cebu City, who are natives of Negros, did not know the word (and the meaning of) *magwala*. In RAFFERTY's Bisayan-English Dictionary the meaning of *wala* is given as: to cancel, abrogate, annihilate, derogate; to vanish, disappear. In Tagalog it means: to lose.

⁵¹ According to GERVASIO NAINGUE, a 70-year-old resident of the town of Consolación, Cebu, *makalisang* means: one who inspires fear; *kangil-aran*: ugliness; *kangisli-an*: probably (?) unpleasantness. The information was obtained by LOURDES R. QUI-SUMBING who interviewed the informant. NAINGUE also gave the information regarding *magdili* (fn. 50).

table, usually in the forest. Then the "herdsmen" are invited to partake of the preparation. The informant claimed that, if the invitation was answered, the meat disappeared from the table ⁵². The owner of the birds is *malingas*.

Religious festivals and sacrifices. In Alasiis and Gamot the Ata have a religious festival after the (rice) harvest (in November). According to Sayong, it is held during the full moon. Pigs and chickens are sacrificed to beings that cannot be seen ⁵³. Some Negritos do not perform this sacrifice any longer. Benito, the headman of Gamot, said they offered pigs. A Christian is hired to cook the rice and a Christian woman recites the prayers of thanksgiving ⁵⁴.

Masinadya in Obang and Sayong in Alasiis gave identical information about a first-fruits sacrifice of the hunt. One ear and a small part of the liver are cut off. These are placed on a support and left in the forest. The support is chipped off from a tree, but at its base it remains connected with the tree ; it is pulled into a right-angle position with the trunk. The bits of meat are for the *bakero* ⁵⁵ or "herdsmen" of whom there are two, according to Masinadya. But he apparently did not like to mention their names. This offering is still made. Sayong said they would have no luck in hunting if they omitted it.

Thunderstorm beliefs and practices. The belief that incest, getting near the in-laws (of the opposite sex), laughing at copulating animals (dogs), making certain animals (cat and dog ; snail and frog) fight is punished by lightning, can be said to be strong and universal among the Ata of northern Negros. The being struck by lightning may result either simply in death, or in petrification (*baliv*) or consumption by fire. Julia in Alasiis gave a somewhat different version ; she said that close relative who marry each other were likely to be thrown into the sea ⁵⁶.

⁵² The same belief is reported by BENEDICTO (1918) in connection with a sacrifice that a Negrito priestess offers for a sick person.

⁵³ Sayong does not know how many spirits there are ; he simply follows the general practice of sacrificing to the *tagapanpang*. This word may come from *pangpang*, large rock, rocky hillside, and *taga* = from, a native of a place. The meaning would, therefore, be : hill spirits. The word *tagapanpang* is not known in Cebu.

⁵⁴ Further investigation might reveal whether or not these festivals are (in spite of the present animal sacrifices) remnants of the solemn ceremony, consisting of dancing and singing, of several Negrito groups. (See GARVAN, *The Pygmies*, pp. 499 ff. ; and VANOVERBERGH, *Anthr.* 1925, pp. 436 ff. ; 1930, pp. 555 ff. ; cf. 1938, p. 161 f. ; see also SCHMIDT, pp. 290 ff., and BORNEMANN, p. 926 f.) BENEDICTO reports that the Negritos of Negros have (i. e., had) a peculiar way of dancing. The men and women go around, their arms lifted up, while a "gong", made of deerskin, is being beaten. This ceremony is undoubtedly similar to that related by GARVAN and VANOVERBERGH, although the shouting and laughing and making of all sorts of noises, mentioned by BENEDICTO, deprives it of a solemn character. The ceremony, more or less degenerated, was seen by SCHEBESTA among the Hambal and Manidé Aeta (III, pp. 62 ff., 92 ff. ; see also p. 104). Apparently the Andamanese, too, had similar ceremonies (cf. PORTMAN, p. 521).

⁵⁵ Spanish *vaquero* ; from *vaca*, cow. For the sacrifice of the first-fruits among other Aeta groups see SCHMIDT, pp. 281 f., 288 f., 302, 314, 316 f. ; SCHEBESTA III, pp. 53, 74.

⁵⁶ For this whole complex of which elements are found among the Andamanese, Semang (and Sakai) and different Aeta groups see COOPER, pp. 30 ff. Cf. also Fox,

Masinadya remembered that during a thunderstorm his parents would throw a citrus fruit (*sua*) into the fire. This was supposed to stop the tempest. According to Sayong the Ata pour out vinegar in order to stop a thunderstorm⁵⁷. If it becomes worse, they cut off the neck of a chicken, and its blood and carcass are thrown into the yard⁵⁸.

9. Magic

Masinadya of Obang, who was said to be a good *herbolario* (cf. supra, p. 823), has in particular the reputation of being efficient in making love charms. Serapion (Pl. I, 5), Masinadya's son, a lad of eighteen⁵⁹, believed in what he called *buyad*, which means that somebody will become sick if he praises any part of his body. He said it was bad to jump over a sleeping person⁶⁰, because the magic oil (*lana*)⁶¹ of the sleeper would thereby become ineffective. And besides, the soul of that person might be angered. The Negritos of Alasiis told stories about an Ata magician, called Pato, who had died some years ago. He had a magic bow and arrow with which he used to shoot into the air after rubbing it with oil. When the arrow landed it was sure to kill a pig⁶¹. They apparently have personal charms (cf. infra, Death and Burial).

pp. 338 ff. COOPER does not mention the motif of petrification which also exists among the Mamanua in Mindanao. It seems to deserve further study. It is known to the Manobo (GARVAN, *The Manobos*, pp. 227 f.; see also BEYER, *Origin Myths*, pp. 89 f.).

⁵⁷ The Aeta of eastern Bulacan (Luzon) burn bamboo or anything that will explode during thunder and storms. The Andamanese throw into the fire a certain leaf which explodes with a noise (COOPER, p. 36; cf. also p. 29). The Pinatubo Negritos burn the bones of monkeys (Fox, p. 340).

⁵⁸ This blood sacrifice must be related to the offering of one's own blood, made among several Aeta groups, and the Semang and Sakai during a thunderstorm (see data collected by COOPER, pp. 34 f.). The Mamanua among whom the offering of one's own blood must have been common during GARVAN's time, now appear to sacrifice animal blood exclusively (cf. RAHMANN, *A Thunderstorm Blood-sacrifice*). The only instance of an animal sacrifice, recorded in ethnological literature so far, is, as it seems, BASTIAN's statement (pp. 267 f.) that the Negritos of Luzon ("die von den Igorotes verschiedenen Aetas") offer a pig in order to appease the thunder (and that after the storm they pray to the rainbow — cf. COOPER, p. 28). Already BLUMENTRITT who quotes BASTIAN points out (Versuch, p. 6) that this sacrifice is a non-Negrto element. But probably it is a transformation of the old offering of one's own blood. SCHEBESTA remarks (III, p. 74) that the "BEYER Phil. Ethnogr. Series" contains a report about an animal sacrifice made during a thunderstorm or the appearance of a rainbow, but he does not specify the source.

⁵⁹ Serapion was a hardy and silent boy. On the last day of 1954, he guided the writers under torrential rain through a dense forest in which the group was benighted. Serapion, however, practically sensed the miserable trail that wound itself down almost endlessly. He skilfully bent the bow acquired from Fausto and Francisco Mahinay and could shoulder a heavier load than the Christian carriers. Apparently he did not mind the leeches (*alimatok*) that plagued the group. Contrary to other Negritos, he was not very fond of cigarettes, but he wanted to have plenty of pomade to slick down his curly hair (cf. Pl. I, 5).

⁶⁰ "That a sleeping person must not be awakened suddenly lest his soul be absent at the time is universally recognized among the Eta, as among the Andamanese" (COOPER, p. 26). Cf. GARVAN, *The Pygmies*, p. 474.

⁶¹ The belief in magic oil seems to be not just something accidental. BENEDICTO

10. Death and Burial

Masinadya said that the dead were buried in the ground three feet deep. He seemed to know no further details. The information given in Gamot was that the Ata bury their dead just as the Christians do. They plant a variety of bamboo, called *bagakay*, on the graves so that no person may step over them. Emok, one of Maceda's guides, remarked that anyone who jumped over a grave would turn yellow, because with the dead are buried his charms (*agod*).

According to Emok, the Ata would, in former years, after the death of a relative, go in a group on what they called *ambak*. Any person or animal met by the party was killed. They would shout: *Eh, adto ra oban ka mano* (you have gone with the dead). If the victim was a human being, they would thrust the point of a spear into the ground in front of the person. If he did not move, he would not be killed. But the Negritos would cry at the same time, pointing to a certain direction: *adto ra ka lamgam* (there is a bird). If the person looked in that direction, he was killed on the spot and left there. Unless they could in such a way kill a man or an animal, the dead would not be buried⁶². On this occasion the Negritos wore a dress, called *kambot*, which was made of the bark of the *bolbolan* tree (?)⁶³. The same dress was used in tribal wars.

writes (1918) that one interesting thing about the Ata is "that their oil has a great power, not for medicinal purposes, but for *lumay* [= *lana*?], as they call it". A girl, e. g., who rejects her suitor will change her mind and love the boy, if this oil is smeared on her forehead. The Bukidnon of Negros Oriental use an ointment, called *pamlang*, which is "made from coconut oil and the pulverized roots of certain herbs and trees. The ointment is placed in a little bottle and is usually carried along by a person as a preventive against any harm from evil spirits" (Tiempo, p. 196). — The oil in which a magic plant, called *cenwei*, is preserved is a very powerful love charm among the Semang. It is smeared on the forehead and chest of the person whose love somebody wants to win (SCHEBESTA II, 247).

⁶² An almost identical custom is reported about the Bukidnon of Negros. After the burial these would go out, their weapon prepared, to find a companion for the dead. They would kill the first person that came their way — a practice resulting in blood feuds as revenge was taken (BLUMENTRITT, *Bergstämme*, p. 511). ALTURA writes that the custom existed among the "warring" people in the mountains of Negros Occidental (i. e. in the northeast) and that the people of the peaceful type suffered from it. The former "never kill a man when the victim faces them", which apparently corresponds with the practice of the Ata who made the victim look in a certain direction. They may have borrowed the custom from the Bukidnon. The use of spears (and not of bow and arrow) supports this assumption. However, a similar custom must have existed among the Pinatubo Negritos of Zambales (GARVAN, *The Pygmies*, pp. 409 f.). WHITE (1903) also mentions the Bukidnon custom of "*ambac*".

⁶³ This bark cloth was made by pounding a section of the bark of the *bolbolan* tree (?), cut into the exact length. The bark was slipped off and then washed, and later dried. Also shields, used in the past, were made of bark.

Concluding Remarks

In conclusion it may be said that as the literature on Negros and part of the other literature was not available in the City of Cebu, it could only be studied by the (first) writer after the two tours had been made. Not a few of the fragmentary elements recorded during the brief tours were subsequently confirmed by earlier literary reports. For the rest it is hoped that these notes may serve as a basis for a more thorough investigation of what is still left of the Negrito culture in the island of Negros.

Bibliography

A. Books and Articles

- BASTIAN ADOLF, *Die Völker des östlichen Asien*. Bd. V : Reisen im indischen Archipel. Jena 1869.
- BIELOUSS EVA GABRIELLE, *The Marriage Ceremonies of the Philippine Peoples*. Primitive Man, 11, 1938, pp. 37-58.
- BEYER H. OTLEY, *Population of the Philippine Islands in 1916*. Manila 1917. Cited as : BEYER I.
- — *The Non-Christian People of the Philippines*. Census of the Philippine Islands : 1918, Vol. II, pp. 907-57. Cited : BEYER II.
- — *Origin Myths among the Mountain Peoples of the Philippines* Philippine Journal of Science, 8, 1913, pp. 85-116.
- — and JAIME C. DE VEYRA, *Philippine Saga*. A Pictorial History of the Archipelago since Time Began. Manila 1947.
- BLUMENTRITT FERDINAND, *Versuch einer Ethnographie der Philippinen*. Ergänzungsheft Nr. 67 zu Petermanns Mitteilungen. Gotha 1882.
- — *Die Negritos der Philippinen*. Globus, 48, 1885, pp. 7-9.
- — *Die Comandancia politico-militar Escalante der Insel Negros (Philippinen)*. Petermanns Mitteilungen, 31, 1885, pp. 121-22.
- — *Beiträge zur Kenntnis der Negritos*. Aus spanischen Missionsberichten zusammengestellt. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 27, 1892, pp. 63-68.
- — *Des Padre Fr. José Castaño Nachrichten über die Sprache der Agtá (Philippinen)*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 46, 1896, pp. 434-36.
- — *P. Castaño's Nachrichten über Bikols, Cimarronen und Agtas*. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien, 39, 1896, pp. 300-310.
- Spanish sources, used by BLUMENTRITT, not available to the writer(s) :
- CAVADA Y MÉNDEZ DE VIGO AGUSTÍN DE LA, *Historia geográfica, geológica y estadística de Filipinas*. Manila 1876.
- DÍAZ ARENAS RAFAEL, *Memorias históricas y estadísticas de Filipinas y particularmente de la grande isla de Luzon*. Manila 1850.
- GÓMEZ PLATERO EUSEBIO, *Catálogo biográfico de los Religiosos Franciscanos de la Provincia de San Gregorio Magno de Filipinas desde 1577 hasta nuestros días*. Manila 1880.
- MARTÍNEZ DE ZÚÑIGA JOAQUÍN, *Informe sobre el estado de las islas Filipinas en 1842*. Madrid 1843.
- La Oceanía Española*. Manila 1877-?.
- El Porvenir de Bisayas*. Iloilo 1855-?.
- SAN ANTONIO JUAN FRANCISCO DE, *Chronicas de la Apostólica Provincia de San Gregorio de Religiosos Descalzos de N. S. P. San Francisco en las Islas Filipinas, etc*. Sampaloc (Manila) 1738-44.

- BORNEMANN FRITZ, J. GARVANS Materialien über die Negrito der Philippinen und P. W. SCHMIDTS Notizen dazu. *Anthropos* 50, 1955 (infra), pp. 899-930.
- Cartas de los misioneros de la Compañía de Jesús en Filipinas. Cuaderno X, Manila 1895.
- COOPER JOHN M., Temporal Sequence and the Marginal Cultures. Washington, D. C. 1941.
- All references to COOPER concern this publication.
- — Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations. *Primitive Man*, 13, 1940, pp. 29-47.
- This article forms, in its substance, part of the foregoing paper.
- * ECHAÚZ ROBUSTIANO, Apuntes de la isla de Negros. Manila 1894.
- FOX ROBERT B., The Pinatubo Negritos. Their Useful Plants and Material Culture. *The Philippine Journal of Science*, 81, 1952, pp. 173-414.
- GARVAN JOHN M., The Manobos of Mindanao. *Memoirs of the National Academy of Sciences*, 23, Washington, D. C. 1931.
- — The Pygmies of the Philippines. Together with the Private Notes of WILHELM SCHMIDT. *Micro-Bibliotheca Anthropos*, vol. 19, 1955.
- HESTER E. D., editor, The Robertson Text and Translation of the Povedano Manuscript of 1572. With Notes on Kabunian by FRED EGGAN and on the Bisayan Syllabary by ROBERT FOX. Chicago 1954. Cited as: Pov. Ms.
- KERN H., Over de taal der Philipijnsche Negrito's. Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, 4^e Volgr., 6, 1882, pp. 243-61.
- KRIEGER HERBERT W., Peoples of the Philippines. Smithsonian Institution, War Background Studies, No. 4. Washington 1942.
- KROEBER A. L., Peoples of the Philippines. 2nd. ed., 2nd. printing. New York 1943.
- MACEDA MARCELINO N., A Survey of the Socio-economic, Religious, and Educational Conditions of the Mamanuas of Northeast Mindanao. Unpublished Master's Thesis, The University of San Carlos, Cebu City, 1954.
- — cf. RAHMANN and MACEDA.
- MERRILL E. D., A Flora of Manila. Manila 1912.
- MEYER A. B., Über die Beziehungen zwischen Negritos und Papuas. *Zeitschrift für Ethnologie*, 7, 1875, pp. (47)-(48).
- — Die Negritosprache und Herrn Mundt-Lauffs Forschungen auf den Philippinen. *Das Ausland*, 55, 1882, pp. 35-38.
- — The Distribution of the Negritos in the Philippine Islands and Elsewhere. Dresden 1899.
- NELSON ANDREW M., A Grammar of the Cebuano Dialect. Cebu City (AGO Mimeograph Service), 1954.
- NIPPOLD WALTER, Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Südost-Asiens. Leipzig 1936.
- PARDO DE TAVERA T. H., Biblioteca Filipina. Washington 1903.
- PORTMAN M. V., A History of Our Relations with the Andamanese. Vol. II, Calcutta 1899.
- QUISUMBING EDUARDO, Medicinal Plants of the Philippines. Manila 1951.
- RAFFERTY PATRICK, S. J., Bisayan-English Dictionary. Manila 1940.
- RAHMANN RUDOLF, A Thunderstorm Blood-offering of the Mamanua Negritos of Northeastern Mindanao. *Die Wiener Schule der Völkerkunde: Festschrift anlässlich des fünfundsingzigjährigen Bestandes des Instituts für Völkerkunde der Universität Wien*. Horn 1955.
- — and MARCELINO N. MACEDA, Bow and Arrow of the Visayan Negritos. *Philippine Journal of Science*, 1955.
- REED WILLIAM ALLAN, Negritos of Zambales. Manila 1904.
- RETANA W. E., Catálogo Abreviado de la Biblioteca Filipina de W. E. RETANA. Madrid 1898.
- RODRIGUEZ B. EULOGIO, Names under Which the Philippines have been Known at Different Times in History. *Philippine Education Magazine*, Sep. 1928, pp. 206 f., 232, 234. Reprinted in the *Journal of East Asiatic Studies*, 3, 1954, pp. 444-48.

* Not available to the writer(s).

- SALLER KARL, Art- und Rassenlehre des Menschen. Stuttgart 1949.
- SCHADENBERG ALEXANDER, Über die Negritos der Philippinen. Zeitschrift für Ethnologie, 12, 1880, pp. 133-174.
- SCHEBESTA PAUL, Die Negrito Asiens. Bd. I und Bd. II, 1. Wien-Mödling 1952 und 1954.
Cited as : SCHEBESTA I and II respectively.
- — Menschen ohne Geschichte. Mödling 1947.
Cited : SCHEBESTA III.
- SCHMIDT WILHELM, Der Ursprung der Gottesidee. Band III. Münster i. W. 1931.
- SEMPER C., Die Philippinen und ihre Bewohner. Würzburg 1869.
- TIEMPO EDILBERTO K., The Bukidnons of Negros Oriental. Philippine Magazine, 33, April 1936, pp. 187, 194-98.
- VANOVERBERGH MORICE, Negritos of Northern Luzon. Anthropos 20, 1925, pp. 148-199, 399-443.
- — Negritos of Northern Luzon Again. Anthropos 24, 1929, pp. 897-911 ; 25, 1930, pp. 25-71, 527-565.
- — Negritos of Eastern Luzon. Anthropos 32, 1937, pp. 905-928 ; 33, 1938, pp. 119-164.

B. Unpublished Materials

(BEYER Philippine Ethnographic Series)

- ALTURA VICENTE, Marriage and Other Social Customs of the Mountain People of Occidental Negros. Negrito-Aeta Paper No. 73, Manila 1917.
- BENEDICTO GENARO, The Negritos of Negros. Negrito-Aeta Paper No. 86, Manila 1918.
- Documents and Correspondence Relating to the Hill Peoples of Occidental Negros. Collected by WILLIAM ALLAN REED. Negrito-Aeta Paper No. 70, Manila 1903.
1. Letter of JOHN R. WHITE to Governor Leandro Locsin.
 2. Letter of DAVID P. BARROWS to Wm. A. REED.
 3. Letter of Wm. A. REED to the Chief of the Ethnological Survey, Manila.
- FORTELEZA JUAN, The Negritos in the Vicinity of Manapla. Negrito-Aeta Paper 71, Manila 1903.
- GONZALEZ SANTIAGO, The Non-Christian Peoples of Oriental Negros. Negrito-Aeta Paper No. 67, Manila 1902.
- PAVÓN Y ARANGURU JOSÉ MARÍA, Sobre el casamiento de los Negritos; Sobre el casamiento de los Agtas o Negritos de los montes. Jimamaylan [Himamaylan] 1839. Bisaya Paper No. 127, pp. 27-29.

Appendix

Names of Plants

Visayan	Scientific name	English
<i>anibong</i>	<i>Oncosperma horrida</i> Schef.	palm tree
<i>bagakay</i>	<i>Bambusa</i> (variety)	bamboo
<i>bamban</i>	<i>Donax cannaeformis</i> (Forst. f.). Schum	
<i>bandera española</i>	<i>Canna flaccida</i> Salisb.	canna
<i>batong</i>	<i>Vigna sesquipedalis</i> Linn.	string beans
<i>biga</i>	<i>Alocasia macrorrhiza</i> (Linn.) Schott	taro
<i>bisol</i>	<i>Xanthosoma violaceum</i> Schott	yautia
<i>bolbolan</i>		(a tree ?)
<i>bolonganon</i>		a vine
<i>bunga</i>	<i>Areca catechu</i> Linn.	betel nut palm
<i>bulasa</i>		(a tree?)
<i>buyo</i>	<i>Piper betle</i> Linn.	betel leaf pepper
<i>camote</i>	<i>Ipomoea batatas</i> (Linn.) Poir	sweet potato

Visayan	Scientific name	English
<i>camoteng cahoy</i>	<i>Manihot utilisima</i> Pohl.	cassava
<i>camungay</i>	<i>Moringa oleifera</i> Lam.	horse-radish tree
<i>cogon</i>	<i>Imperata cylindrica</i> (Linn.) Beauv. var. <i>Koenigii</i> (Retz.) Benth.	cogon
<i>duguan</i>	<i>Myristica discolor</i> Merr.	a tree
<i>duguan</i>		a vine
<i>gabi</i>	<i>Colocasia esculenta</i> (Linn.) Schott & Endl.	taro
<i>hagnaya</i>	<i>Stenochlaena palustris</i> (Burm.) Bedd.	a fern vine
<i>humay</i>	<i>Oryza sativa</i> Linn.	rice
<i>kalapi</i>	<i>Calamus ornatus philippinensis</i> Becc.	rattan
<i>kapayas</i>	<i>Carica papaya</i> Linn.	papaya
<i>lauan</i>	<i>Dipterocarpus grandiflorus</i> Blanco	a tree
<i>lomboy</i>	<i>Syzygium cumini</i> (Linn.) Skeels.	duhat
<i>mais</i>	<i>Zea mays</i> Linn.	Indian corn
<i>mangnaw</i>	<i>Calamus mollis</i> Blanco	rattan
<i>nito</i>	<i>Lygodium circinnatum</i> (Burm.) Swartz	a fern
<i>payasan</i>	<i>Calamus Merrillii</i> Becc.	rattan
<i>pugahan</i>	<i>Caryota cumingii</i> Lodd.	fishtail palm
<i>saging</i>	<i>Musa paradisiaca</i> Linn.	banana
<i>sambonotan</i>	<i>Calamus bicolor</i> Becc.	rattan
<i>saong nga lunay</i>		(a tree)
<i>sigit</i>		(a vine)
<i>sud</i>	<i>Citrus aurantifolia</i> (Christm.) Swingle	citrus fruit
<i>tagsaon</i>	<i>Calamus microcarpus</i> Becc.	rattan
<i>tubo</i>	<i>Saccharum officinarum</i> Linn.	sugar cane
<i>ubi</i>	<i>Dioscorea alata</i> Linn.	yam

Frauenarbeit bei den tibetischen Nomaden im Kukunor-Gebiet

VON FRANZ EICHINGER

Zunächst gebe ich eine Übersicht über die verschiedenen Arbeiten, welche die Nomadinnen leisten:

1. Weben der Wollstoffe und der Zeltbahnen aus Jakhaaren. Das Spinnen, eigentlich Drehen, des Fadens mit der frei hängenden Spindel ist vorwiegend Männerarbeit, welche von der Frau nur stellvertretend gemacht wird.
2. Melken, An- und Losbinden der Zweihufer, vor allem des Jak, aber auch Eintreiben der Schafe und Festknüpfen der Ziegen. Die Einhufer versorgt sie oft stellvertretend für den Mann, wie umgekehrt der Nomade bisweilen auch die Zweihufer an- und abkoppelt. Auf den großen Transporten ziehen eigens Frauen mit.
3. Ausklopfen der Schlafdecken am frühen Morgen.
4. Rösten und Mahlen des Getreides (vor allem Weizen und Gerste) bei der Bereitung der *zampa* (Röstmehl). Mit Ausnahme der Teebereitung gehört bei jenen Nomaden auch alles Kochen in den Arbeitsbereich der Frau.
5. Empfangen der Gäste vor dem Zelt und Versorgen ihrer Reittiere. Beim Abschied der Gäste gibt sie das Geleite. Der Gast muß sich von ihr verabschieden.
6. Frisur des eigenen Haares um die Zeit des Vollmondes herum. Die 36 bis 108 Zöpfchen nehmen drei Tage lang nicht wenig Zeit in Anspruch.
7. Helfen beim Wursten an den Schlachttagen. Neben der Bedienung des Herdes hat sie mehrere Handlangerdienste zu leisten. Die Hauptarbeit fällt aber dem Manne zu.
8. Mithelfen beim Verarbeiten des Felles. (Näheres in: FRANZ EICHINGER, Fellverarbeitung bei den Chiamri-Zelthirten. Folklore Studies [Peking] Suppl. 1, 1952. pp. 202-221.)
9. Viele Arbeiten beim Verlegen des Zeltes, und zwar:
 - a) Zusammenpacken aller Hausgeräte und kleinen Eßwaren. Um die in Ledersäcken verstauten Nahrungsmittel braucht sie sich nicht weiter zu kümmern.
 - b) Führen und Halten der Tiere beim Beladen.
 - c) Treiben der Tragtiere unterwegs.
 - d) Ausschließlich Frauenaufgabe ist es, die neue Feuerstätte im Zelt aus feuchter Erde und Rasenstücken aufzubauen.
 - e) Beim Aufrichten des Zeltes selbst leistet sie nur Hilfsarbeit.

Besonders befremdend wirkt es, daß die Nomadin nicht mit Nadel und Faden umgehen kann. Alle Näharbeit, einschließlich der Kleidung der Frau und ihres Hochzeitsstaates, ist Männerarbeit. Das wirkt umso eigenartiger,

als die Nomadin unter ihren fraulichen Schmuckgegenständen bei der Hochzeit auch ein symbolisches (hölzernes) Näh,,kissen“ bekommt.

Speziell Mädchenarbeit ist das Buttern: indem sie die Stöße singend zählt (bis zu 3000-6000), besorgt sie das Ausbuttern in hölzernen Butterfäßchen, wie sie in Bayern bis zu Beginn dieses Jahrhunderts auch in Gebrauch waren.

Als besonders wichtig greife ich die folgenden zwei Arbeiten heraus:

10. Sammeln und Bereiten des Brennmaterials.

11. Wasserholen.

1. Sammeln und Bereiten des Brennmaterials

Von ganz wenigen Fällen abgesehen, wo die Tibeter jener Gebiete auch Strauchwerk der Gebirge und der Steppen oder stärkere Grasarten an Weiden und Abhängen verwenden, muß das Vieh auf der Weide ihnen das Brennmaterial liefern, nämlich den Mist. Fast nie verwenden sie tierische Fette zum Heizen. Selbst ungenießbare Fette der Schlachttiere oder das Fett des gefallen Viehes bleiben ungenutzt. Ganz vereinzelt kommt es vor, daß man zum Auflodern des Feuers ein wenig Butter oder ein Stückchen fettes Gekröse beigibt. Der Nomade sammelt nicht, wie der chinesische Nachbar, das dürre Gras der Weide. Beim Sammeln des Mistes vermeidet er es sorgfältig, Gras mitzunehmen. In manchen Gebieten macht Gras unter dem Mistfladen oder ein stärkerer Grashalm, der den Fladen durchstößt, diesen unbrauchbar, zum mindesten unbeliebt. Man sagt, die erstickte Vegetation erzeuge unter dem Fladen bestimmte Gase, Gifte, welche oft schon beim Aufheben, aber auch später noch beim Brennen, in den menschlichen Körper auf dem Atmungswege eindringen und gefährliche Krankheiten, vor allem Schwindel und Ohnmacht erzeugen (*dshangtchi*, *wutchi*). Im westlichen Dahoba-Gebiet und besonders an den üppig-grasreichen Hängen der Gebirge nördlich des Hoangho schreibt man den großen Fladen des Yak, vorab des wilden Yak, diesen verderblichen Einfluß zu. Wohlwollende Nomaden raten dem fremden Wanderer da und dort, nicht die oft großen und ausgiebigen Fladen solcher Weiden zum Heizen zu sammeln; als Grund erzählen sie meist, wie dieser oder jener unkluge Wanderer oder Stammesgenosse infolge des Dunstes, der unter dem eben gewendeten Fladen aufstieg, bewußtlos umfiel.

Von dem Mist der Weidetiere kommen als Brand in Frage:

- a) Der Yakmist,
- b) Der Schaf- und Ziegenmist,
- c) Der Pferdemist.

a) Die Fladen des Yak gelten als das beste Brennmaterial. Auf Reisen im Nomadengebiet sammelt man meist schon auf der letzten Strecke vor dem Nachtlager eine gute Anzahl davon. Sonst muß man gleich nach dem Zeltaufschlagen sammeln gehen. Weil die Nomaden immer in der Nähe von Wasser lagern, finden sie auch immer genügend. Bei sofortigem Gebrauch wählt man nur trockene aus. Doch gehört ein bestimmtes Maß von Erfahrung dazu, wirklich trockene Mistfladen von nur äußerlich abgetrockneten zu unter-

scheiden. Gut durchgetrockneter Yakmist, zumal solcher, der auch durchgeregnet wurde, gibt fast keinen Rauch, die Hitze ist ziemlich groß; von dem ammoniakalischen, die Geruchsnerven sehr reizenden Geruch merkt man selbst am Anfang nur wenig, und nach einer Woche schwindet jedes unangenehme Empfinden.

Im Dauerzelt (Zeltdorf) wird dieses Brennmaterial immer gespeichert und für den Gebrauch im Zeltherd eigens präpariert. Nur selten, und nur in Zeltdörfern mit ärmeren Nomaden, muß das Brennmaterial auf der Weide selbst gesammelt werden. Nomaden mit größeren Viehbeständen (etwa 20 Yak pro Familie oder 100 für die Zelteinheit von fünf Familien) gebrauchen nur den Yakmist des Nachtlagers. Die Yaks werden allabendlich an einem langen Bodenseil mit dem Nasenhalfter angekoppelt. (Befestigung des Bodenseils: der Nomade führt regelmäßig mehrere kurze, kräftige Holzpföckchen mit, welche man mit einem Stein, im Notfalle auch mit dem Stiefelabsatz, in den Boden treibt. Nicht selten fehlen aber diese Pföckchen, und man knüpft dann die beiden Enden der langen Wollseile an einem Büschel hohen Grases fest.) Den Nachtmist sammelt am Morgen, wenn die Tiere wieder fort sind auf der Weide, das Weibervolk des Zelte. Die junge Welt greift zunächst zu; so sind es besonders die Töchter und die jungen Frauen, welche diese Arbeit besorgen. Wenn sie aber, etwa wegen des Wasserholens, verhindert sind, greifen auch die Mütter und Großmütter zu. Die Herrinnen der Nomadenfürsten nehmen sich nicht aus. Der äußerlich meist schon etwas trockene Mist wird fladenweise mit der bloßen Hand in eine lose geflochtene Bütte aus Weidenruten gesammelt; (die meisten Bütten tauscht man bei den benachbarten Chinesen ein, doch stellen manche bastelnde Hirten sie auch selber her.) Bisweilen trifft man eine sehr einfache Gabel, mit der sie die Fladen in die Bütte werfen und später auch wieder ausbreiten, bzw. häufen. Durch das untere Ende des etwa 1 m langen Stieles ist ein Stück Draht, oft auch nur eine Rute von den Bergsträuchern (Dorngesträuch, Bergeichenart, Birken) gesteckt, halbkreisförmig bis spitzparabelförmig nach unten gebogen. Zwei schmale Knochen, noch häufiger passende Schaf- oder Ziegenhörner, bilden die Querleisten dieser Gabel. Sie werden mit einem Nagel durchbohrt. Bastler haben sich auch irgendwo kleine Handbohrer beschafft, welche ausgeliehen werden. Durch diese Löcher steckt man den Drahtrahmen, und zwischen diesen beiden äußersten Zinken noch zwei bis drei Draht- oder Rutenstäbchen. Meist nur eine dieser Zwischenzinken setzt sich fort bis in den Stiel hinein. Dadurch erhält die Gabel eine beschränkte Festigkeit, daß sie sich nicht bei Belastung um den Stiel nach unten dreht. Durch Verkeilung des Drahtloches im Stiel verstärkt man die Festigkeit. Die Gabel bildet mit dem Stiel fast einen gestreckten Winkel. Bei Belastung mit einem schwereren Stück Mist schlägt sie leicht nach unten um. Wiederholt trifft man auch schadhafte Schaufeln, welche der Nomade gelegentlich in einem Städtchen auf dem Altmarkt billig erstanden hat. Doch können alle diese Instrumente nicht die Hand voll ersetzen; sie greift immer wieder an.

Der morgens gesammelte Mist wird zuerst in der Nähe, meist etwas abseits vom Zelteingang, zum Trocknen ausgebreitet. Dabei wird der Fladen,

soweit er nicht beim Sammeln und Ausbreiten von selbst in mehrere Stücke zerfällt, absichtlich zerkleinert. Die einzelnen Teile sind höchstens kinderhandgroß. Gegen zwei Uhr nachmittags wird er mit den Fingern oder der Gabel gewendet ; fleißige Frauen wenden ihn mehrmals. Gegen Abend holt man ihn zusammen auf einen Haufen. An warmen Tagen ist er dann schon durchgetrocknet. Meist wird er aber noch nicht zum Brennen verwendet, sondern man breitet den Haufen an einigen folgenden Tagen wieder ein wenig aus ; so wird er ganz trocken, ist geruchlos und verbrennt geruchlos. Es zeugt vom Fleiß und der Ordnungsliebe der Frau des Zelttes, daß bis um neun Uhr vormittags der Nachtmist auf der Lagerstätte versorgt ist. Die Eigentümerin der Tiere hat immer ein Vorrecht auf den Mist. Meist leben aber in einem Zeltendorf auch ärmere Hirten, welche nicht genügend Tiere ihr eigen nennen, um den Bedarf an Heizmaterial zu decken. Sie versorgen nach dem Besitzer den von ihm übrig gelassenen Mist, wenn sie nicht nach Vereinbarung im vorhinein einen Teil des Nachtlagers aufräumen. Lassen ihn diese Nachbarn liegen, so muß ihn das Weibervolk des Besitzers baldigst aufräumen. Er wird immer auf die genannte Weise versorgt, nicht einfach der Überschuß fortgetragen auf die Weide. Nachmittags wird die Lagerstätte der Yaks mit einem Reiserbesen (Birkenreiser oder hartes, langes Gras) rein gekehrt. Dieser Kehrricht wird in der Regel in einer Entfernung von ungefähr zehn Schritten außerhalb des Dorffünf(viel)ecks im Gras liegen gelassen. Nach etwa zehn Tagen Rast an einer Stelle kann man auch diesen Kleinmist zum Brennen gebrauchen, weil unterdessen die Lagerstätte von den Tieren ganz kahl getrampelt wurde, sodaß man höchstens noch Staub, aber keinen vegetarischen Rückstand mitkehrt. Wenn abends beim Ankoppeln der Tiere die Lagerstätte nicht gut gereinigt ist, so ist das immer eine Unehre ; über noch herumliegende größere Stücke oder unversehrte Fladen macht man abfällige Bemerkungen.

Der Yak scheint die Reinlichkeit sehr zu lieben : vom Mist verklebte Haare sieht man so gut wie nie, selbst wenn es mal längere Zeit nicht geregnet hat. Auf einer schlecht gereinigten Stätte ist er bis tief in die Nacht hinein unruhig, bis er sich endlich hinlegt. Nie stellt er sich zum Ankoppeln an das Bodenseil, wenn die Umgebung unsauber ist : man muß ihn gewaltsam heranziehen. Die Fladen selbst läßt er möglichst weit vom Seile ; sie liegen fast in einer Reihe. Eine Nomadin machte mich einmal darauf aufmerksam, wie eine Yakkuh ihr Kalb stieß und alle Zeichen des Unwillens äußerte : das Kalb hatte die Lagerstätte verunreinigt.

Es ist ein Zeichen von Eintracht im Zeltlager, daß alle Zelte ihr wichtigstes Brennmaterial von der Lagerstätte der Tiere beziehen können. Meist kommt es nur in den ersten Tagen vor, wenn man auf einem neuen Platz gelagert hat, daß ärmere Familien auf der Weide herumliegende Fladen sammeln müssen, und selbst das ist selten. Beim Verlegen der Weideplätze nimmt der Nomade in Yakhaarsäcken auf diese Weise getrockneten Mist mit, meist zwei bis vier Säcke. Er genügt drei bis fünf Tage (meist schon mit Schafmist vermischt).

Das Material wird vor dem Gebrauch in den Behälter hinter dem Zelt herd geschüttet. Der Brandbehälter des Nomadenherdes ist trapezförmig ; die kürzere (Deckseite) zur Feuerstelle hin hat einen Ausfluß unmittelbar in das

Feuer hinein. Die Seiten sind gleich lang ; der Öffnungswinkel von vorn nach hinten beträgt ca. 100-110°, Höhe (Abstand der Parallelen), je nach Größe 1,50-2,50 m ; vordere Breite ca. 40-60 cm. Tiefe (Höhe der Wände) : knie- bis hüfthoch. Er ist aus angefeuchtetem Löß und ausgegrabenen Rasenstücken gebaut. Das Material trocknet hier in der Nähe des Feuers noch völlig aus. Durch das Öffnungsloch rollen die durch die ganze Prozedur ziemlich klein gewordenen Stückchen auf das Feuer. Ein Griff hilft bisweilen nach. Der Trog faßt mehrere Säcke Mist.

Vor dem unmittelbaren Gebrauch liegt dieser Brennstoff seitwärts vom Zelteingang auf einem Haufen. An Lagerplätzen, wohin in der Reihe der Wechsel der Nomade immer wieder zurückkehrt, kommt es vor, daß man auch einen größeren Vorrat aufspeichert. Die Art des Speicherns gleicht jener vor dem Winter.

Im Herbst, besonders im September und Oktober, wo die Witterung infolge des Schneefalls und des Tauens für das Trocknen sehr ungünstig ist, legen die Nomadenfamilien, welche relativ viel Brand brauchen, d. h. viele Gäste haben, einen Vorrat an getrocknetem Mist an. Nachdem er, wie oben angegeben, an mehreren Tagen hintereinander an der Sonne getrocknet wurde, sammelt man diesen Vorrat zu kegelförmigen Haufen in Manneshöhe und darüber. Der Umfang der Kegelsbasis beträgt 6-7 m. Mit Schaufeln und noch mehr mit den Händen wird die Form des Kegels hergestellt und der schütterere Mist festgeschlagen und -gedrückt. Ist nach mehreren Tagen die Kegelform vollendet, so wird die ganze Oberfläche mit angefeuchtetem Löß zwei bis drei Finger dick überzogen und möglichst glatt gestrichen. Bei Schneefall ist es ein Leichtes, die weiße Decke abzukehren, sodaß kein Schmelzwasser ins Innere dringt. Da das ganze Gebiet ziemlich südlich liegt (Breite von Nordafrika und Süditalien), so schmilzt bis Ende November trotz der hohen Lage der Schnee an sonnigen Stellen bald wieder weg. Und das Wohnzelt ist in der kalten Jahreszeit immer direkt gegen Süden gelegen, der warmen Sonne voll ausgesetzt. Wenn später im Winter das Trocknen des Mistes zu langsam geht, greift man diesen Vorrat an.

Der so bereitete Mist kann nur in dem spezifischen Zeltherd gut verwendet werden. Für das Feuer beim Biwackieren oder an einer improvisierten Feuerstelle ist er wegen seiner Kleinheit unbrauchbar. Dafür müssen die Fladen unversehrt oder höchstens nur ein bis zweimal gebrochen sein. Man schichtet sie dann, wie der Chinese im Nordwesten Chinas die Holz- oder Steinkohle im offenen Becken schichtet. Da aber die Fladen nur langsam zünden, ist für das Feuermachen, und besonders für ein lebhaftes Feuer immer ein Handblasebalg zu gebrauchen. Auf Reisen führt man ihn immer mit ; wenigstens einen hat jede Reisetruppe. (Für die Beschreibung cf. Fellverarbeitung.)

b) Der Schaf- und Ziegenmist wird nur von jenen Nomaden verwendet, welche eine genügend große Herde haben. Man sammelt ihn nie auf der Weide, sondern kehrt ihn nur auf dem Nachtlagerplatz zusammen. Nicht selten bleibt er mehrere Tage unverarbeitet liegen, bis er dicht genug liegt, daß sich die Arbeit lohne. Man trocknet ihn noch eigens einen, bzw. mehrere

Tage lang in einer Ecke des Zeltdorfes. Dazu wird er oft gewendet und gemischt. Anschließend sammelt man ihn auf einem Haufen. Kleinere Mengen haben bisweilen im großen Wohnzelt Platz. Größere Vorräte werden auch vor dem Zelt aufgehäuft. Man deckt sie mit alten Fellen zu oder überzieht sie mit einer Schutzschicht, wie oben geschildert ist.

Dieser Brennstoff hat eine vierfache Verwendung, bzw. Bedeutung :

1. Man vermischt ihn mit dem Yakmist. Damit erhöht man die Hitze des Feuers und verlängert die Brennzeit. Um ein gleichmäßiges Feuer zu sichern, bedient man sich am einfachsten dieser Mischung. Je nach der verfügbaren Menge des Bohnenmistes gestaltet man die Mischung. Je mehr Schafmist beigefügt wird, desto weniger Feuer gibt es und umso größer wird die Hitze. Besonders im Winter, wo man aus der seitlichen Herdöffnung den glühenden Mist auf den Boden herauswischt, um sich daran zu wärmen, ist die Beigabe des Schafmistes erwünscht.

2. In der kalten Jahreszeit gibt man nach dem Kochen der Mahlzeiten einige Handvoll unvermischten Schafmist aufs Feuer. Sobald er — nach etwa fünf Minuten — voll glüht, wischt man ihn aus den Seitenöffnungen des Herdes auf den bloßen Boden. Rauchlos verglüht er und spendet allen, die plaudernd herumsitzen, angenehme Wärme. Nur ab und zu muß man mit einem Gegenstand — meist metallenen Stäbchen oder einem Schürhaken — über die Oberfläche streichen ; nach Entfernung der dünnen Aschenschicht hält diese Glut stundenlang in fast unveränderter Stärke an.

3. Manche reichere Nomaden besitzen das kupferne Kohlenbecken, wie die Lamaserien und die benachbarten Chinesen sie als Ofen gebrauchen. Als Heizmaterial gebraucht der Nomade (wie der benachbarte Chinese in Tsinghai, im Gegensatz zu den Mönchen der Lamaserien, welche meist Holzkohlen oder Holzglut haben), im gewöhnlichen Herd zum Glühen entzündeten Schafmist. Die Behandlung ist dieselbe wie unter Nr. 2. Um die Glut zu ergänzen, läßt man in der Regel nicht den Mist im Herd verbrennen, sondern legt ein paar Handvoll auf die Glut des Kohlenbeckens selbst. Wenn bisweilen ein paar schlecht getrocknete Stückchen Rauch erzeugen, stellt man das ganze Becken für einige Minuten vor das Zelt. — Das so geheizte Kohlenbecken wird vor allem einem betenden Mönch (oder einer Gruppe) zur Verfügung gestellt, da er stets an seinem Ehren- und Gebetsplatz weilt, der vom wärmenden Herdfeuer ziemlich entfernt ist.

4. Da der benachbarte Chinese mit Vorliebe für sein Kohlenbecken Schafmist gebraucht und ihn verhältnismäßig teuer kauft, bringen auch die näher gelegenen tibetischen Stämme Säcke mit Schafmist zum Verkauf oder Tausch in die Dörfer und auf den Markt. Das geschieht besonders, wenn der Tibeter zum Getreidekauf sein Lasttier, den Yak, ohne Traglast ins chinesische Siedlungsgebiet treibt. Wenn er auch, da er diese Ware unter Druck absetzen muß, ihn zu einem niedrigen Preis hergeben wird, bringt er doch etwas ein. Nicht selten macht er damit auch seinem chinesischen Gastgeber ein praktisches Geschenk. Nicht zuletzt hat diese Last den einen Nutzen, daß der Yak belastet leichter zu treiben und zu bändigen ist, als wenn er ohne Traglast dahinzieht und sich übermütig gebärdet.

c) Pferdemist (der Roßbollen) ist als Heizmaterial nicht beliebt, und nur im Notfalle, etwa unterwegs, gebraucht man ihn. Er soll sehr schlecht, eigentlich nie ganz trocknen, und er stinkt immer beim Brennen, selbst nachdem er mehrmals durchgeregnet wurde. Wenigstens werfen ihm die Nomaden diesen Nachteil vor. Der Roßbollen wird wohl auch bei den Tibetern zu Zauberzwecken verwendet. (Heizen des Kang kommt bei den Zeltnomaden nicht vor, und in den Lamaserien, wo der warme Kang — wie bei den Chinesen — in Gebrauch ist, besorgt das Feuer des Kochherdes das Heizen des Bettes, weil infolge einer sehr guten Konstruktion der ganze Rauch des Ofens in vielen Windungen unter dem Kang ins Freie zieht.) Da der Roßmist beim Nomaden so gut wie keine Verwendung findet, bleibt er auf der Nachtlagerstätte der Tiere oft tagelang liegen. Nicht selten schwemmt ihn ein Unwetter endlich weg; sonst recht und kehrt man ihn nach einiger Zeit zusammen und wirft ihn außerhalb der Zeltsiedlung weg. Da der Einhufer sich nicht hinlegt, braucht man auch nicht zu fürchten, daß er sich beschmutzt. In einigen Zeltdörfern sah ich wohl, daß ärmere Hirten ihn zusammen mit dem Yakmist sammelten, um nicht auf der Weide den Bedarf aufzufüllen.

Lager des Weideviehes: Das Zeltdorf wird meist in einem Viereck (bzw. Fünfeck) angelegt (cf. M. HERMANN, Die Nomaden von Tibet. Die sozialwirtschaftlichen Grundlagen der Hirtenkulturen in AMdo und von Innerasien. Ursprung und Entwicklung der Viehzucht. Wien 1949). Die Seiten des Vielecks entlang zieht man die Bodenseile für die Yaks. Auf den Platz innerhalb der Zelte und Yakreihen wird das Kleinvieh getrieben. Die Schafe werden nicht angebunden. Außer bei Panik verlassen sie dieses Plätzchen nicht; (Panik vor allem bei Annäherung der Raubtiere, besonders des Wolfes). Die verschiedenen Ziegenarten werden an kürzeren Bodenseilen in Reihen angebunden; sie haben kleine Stricke um den Hals oder unter den Hörnern. Nicht angebundene Ziegen stolchen auch nachts im Gelände umher. Für die Einhufer — fast nur Tsinghai-Pony — treibt man ziemlich nahe bei den einzelnen Zelten, innerhalb der Yakreihen, Holzpflocke in die Erde, oder man bedient sich stärkerer Grasbüschel, daran man meist mehrere Tiere auf einmal mit dem Halfter (ohne Gebiß) anbindet. Außerdem wird den meisten, besonders wilderen Tieren, die Fußfessel angelegt. Zahmere Tiere bekommen oft nur die Fußfessel, ohne daß man sie anbindet. Der Yak ist der Wächter für das Weidevieh. Er ist bisweilen zuverlässiger gegen wilde Tiere als der Hund.

2. Wasserholen

Eine zweite, allein der weiblichen Bevölkerung vorbehaltene tägliche Arbeit, ist das Wasserholen.

Das Zeltdorf wird immer „in der Nähe fließenden Wassers“ aufgeschlagen. Doch kommt es gar nicht selten vor, daß dieses Wasser ein bis zwei km weit herzuholen ist. Meist beträgt die Entfernung aber nur ein paar hundert Meter. Sehr selten ist das Wasser innerhalb der ersten hundert Meter erreichbar.

Der Nomade jener Gegenden will für den menschlichen Gebrauch gut fließendes Bach-, Fluß-, oder am liebsten Quellwasser haben. Stehendes Wasser

verschmäht er ganz, selbst wenn es rein ist ; auch unterwegs trinkt er es nur im höchsten Notfalle. Unbeliebt ist das träge fließende Wasser. Lieber geht er ein paar hundert Schritte weiter, um das Wasser des gleichen Baches oder Fließchens an einer lebhaft fließenden Stelle zu schöpfen. Wir lagerten einmal im Zuflutal des Kukunor vom Südosten her : ein klarer, mehrere Meter breiter Bach schlängelte sich in herrlichen, ungezählten Mäandern durch die Graslandschaft. Unsere Zelte waren auf einer Halbinsel aufgeschlagen, welche dieser Bach wie eine Schleife fast vollständig umgab. Das Wasser war deutlich sichtbar am Fließen und klar bis auf den Grund. Und trotzdem zogen die Frauen und Mädchen allmorgentlich über die schmale Landenge hinaus und schöpften ca. 200 m abwärts an einer lebhaft fließenden Stelle das Kochwasser. Auf den Einwand der chinesischen Pflegerinnen, die ich bei mir hatte, daß es doch das gleiche Wasser sei, antworteten sie nur, dort sei es besser, man müsse es dort holen. Im Wayan-nor-Gebiet gibt es viele kleine Wasserlachen. Das Wasser schmeckt nicht übel, und der beim Schöpfen etwa aufgewirbelte Sand setzt sich, so daß man klares Wasser bekommt. Und trotzdem wählten die Frauen nur artesisch quellende Stellen, selbst wenn sie eine Stunde warten mußten, bis sie an der Reihe waren und ihre Wasserbütte schöpflöffelweise füllen konnten. Dabei war das geschöpfte Wasser sicher nicht so rein wie jenes, das sie nebenan aus einer stehenden, vom gleichen Wasser gespeisten Tiefe haben konnten.

Außer man hat in konkreter Weise das Gegenteil erfahren, nimmt man immer an, daß fließendes Wasser trinkbar und unschädlich sei. Man schätzt das Wasser als eine der höchsten Gaben der Natur. (Fließendes) Wasser unbrauchbar machen (vergiften) gilt als eines der schwersten Verbrechen — gleichgestellt mit dem Niederbrennen der Weiden. In den Sündenregistern, welche die eigens zu sühnenden Vergehen enthalten, wird immer „Flüsse vergiften“ — fließendes Wasser unbrauchbar machen — erwähnt. Wo dieses Verbrechen nicht genannt wird, kann man annehmen, daß das betreffende Register bei den Nomaden nicht ursprünglich ist. Wo es erwähnt wird, darf man mit Grund vermuten, dieses Verzeichnis habe mit den Nomaden zu tun, auch wenn es sich jetzt anderswo findet.

Zweimal täglich geht in jedem Zelt die Nomadin Wasser holen. Es ist jeden Tag ihre erste Arbeit. Nur in dem Falle, da eine einzige arbeitsfähige Frau im Zelt lebt, geht oft das Ausklopfen der nachts gebrauchten Schlaffelle (-decken) voraus. Wo zwei arbeitsfähige weibliche Personen im Zelt wohnen, besorgt die eine als Erstes das Wasserholen. Es ist auch die letzte Arbeit, oder besser, der letzte Ausgang gegen Abend. Hernach folgt nur noch das Betreuen des Herdenviehs auf der Lagerstätte. Nur vereinzelt, meist wenn noch sehr viel Wasser vom Vortage übrig war, sah ich, daß die gleiche Frau vor dem Wasserholen die Yakkuh melkte. Gewöhnlich verlegt man auch das Melken bis nach dem Wasserholen. Vom letzten Male noch vorhandener Restbestand wird stets weggeschüttet, nie gießt man abends geholtes Wasser zu jenem, das man am Morgen schöpfte, und umgekehrt. Wohl kann ein Gang zum Wasser ausfallen ; es ist dann meist der abendliche, sehr selten der Morgengang.

a) Das Gerät beim Wassertragen :

Die Wasserbütte ist eine tiefe Holzbütte mit ovaler (elliptischer) Öffnung. Nicht selten sind auch Bütten, deren Vorderseite, d. h. die dem Rücken anliegende Seite, flach oder gar konkav gewölbt ist. Ursprünglich ist aber die voll ovale Art, und manche Trägerinnen verschmähen die abgeflachte Form. Sie ist oben ganz offen. Auch ein Schwimmer zum Dämpfen der Wellen, welche durch das Schwanken beim Tragen entstehen, fehlt fast immer. Die Nomadin trägt die Bütte ganz ruhig auf ihrem Rücken, sodaß sie nichts verschüttet. Selten kommt es vor, daß an den Enden der langen Achse je eine längere Daube über den sonst gleichmäßigen oberen Rand vorsteht und durchlöchert ist. (So sieht nämlich der Wasserzuber bei den benachbarten Chinesen aus, welcher von Tieren paarweise getragen wird oder an einer Tragstange hängend von zwei Menschen.) Die zwei Außenreifen, welche die Bütte umfassen, einer nahe am Boden und einer ziemlich hoch am obern Rand, sind meist aus biegsamem Holz, doch sind Eisenreifen nicht selten. Tragbänder fehlen.

Die Wasserbütte wird durchwegs von chinesischen Böttchern hergestellt. Diese reisen bisweilen mit ihrem Werkzeug unter den Stämmen herum und verarbeiten im Zelt das Material, das der Nomade selbst gesucht oder gekauft hat. Viel häufiger aber kauft sie der Nomade fertig in den Dörfern und Städten der Chinesen.

Ursprünglich besaß der Nomade zum Wassertragen den Tiermagen. Der Rinderwanst und der Schafmagen sind brauchbar. Auch Felle soll er früher zu Wasserbehältern verarbeitet haben, heute habe ich kein solches Wasserfell mehr bei ihnen gesehen. Die Magen sind aber noch in Gebrauch. Sie sind auf Reisen in bestimmten wasserarmen Steppengebieten unentbehrlich, da man wenigstens für den Menschen eine bis drei Tagesrationen Wasser mitnehmen muß. Auch im gewöhnlichen Zeltbetrieb verwendet man sie : Mädchen tragen oft nur einen Magen Wasser. Der Rindermagen wird schon bis 30 Pfund schwer und muß von älteren oder erwachsenen Personen geschleppt werden. Er wird wie die Bütte auf dem Rücken getragen. Die lange Leibbinde wird auch um ihn geschlungen und hält ihn auf dem Rücken fest ; auch das Wollseil kann man gebrauchen, doch ist dies nicht so gut.

Die Tragbänder : Für die Holzbütte hat man durchwegs zweierlei, die Leibbinde und ein Wollseil (Wollstrick). Nur im Notfalle genügt die Leibbinde allein.

Zum Wassertragen legt die Nomadin immer die lange, bunte (rote oder blaue) Wollbinde um die Hüften. Sie ist mehrere m lang, ca. 15-20 cm breit. Es ist der Lendenschmuck des Festgewandes. Sie wird mehrmals um die Hüften geschlungen, die Enden werden ohne Knoten einfach unter die Windungen gedrückt. (Der Mann läßt die beiden Enden seitwärts bis an die Knie herabhängen.) Das Pelzkleid wird damit geschürzt. Tagsüber, bei den gewöhnlichen Arbeiten, schürzt die Nomadin das Pelzkleid nur mit einem Strick. Nur kräftige, ältere Frauen begnügen sich auch beim Wassertragen mit diesem Strick. In diesem Falle steht die Wasserbütte auf einem Wulst des

Pelzkleides über dem Strick. Sonst ruht der untere Rand der Bütte fest und sicher auf der weichen und infolge der Windungen ziemlich dicken Lendenbinde; sie verhindert, daß die Bütte nach unten rutscht. (Ob damit eine besondere Bedeutung und Ehrung des Wassertragens ausgedrückt sein soll, war mir nicht ersichtlich. Das lange, weiche Tuch ist praktisch das einzige, das die Tibetinnen haben.)

Die Bütte wird knapp über der halben Höhe zwei bis dreimal mit einem längeren Wollstrick (sie besitzen keine anderen) umschlungen, und dann wird der Strick noch einmal lose herumgewickelt. Die beiden Enden des Strickes reichen noch nach vorne. Damit hält die Nomadin den Kübel in senkrechter Stellung.

Beim Tragen des Wassers muß man zunächst darnach trachten, daß der Kübel in Hüfthöhe auf die Hüften zu stehen kommt. Gewöhnlich gehen sie zu zweien — zwei Zelte tragen gleichzeitig Wasser. So helfen sich die Trägerinnen gegenseitig, indem sie sich den Kübel auf die Hüften heben; das ist auch ohne jede natürliche oder künstliche Erhöhung des Bodens möglich. Beim Aufnehmen hockt die Nomadin nieder, so daß die Bütte kaum eine Handbreite zu heben ist. Ist die Nomadin allein, muß sie eine kleine Erhöhung hinter sich haben, auf welcher der Wasserkübel steht. Fast immer ist sie vorhanden, entweder in einer Unebenheit des Ufers, einem Stein, überhaupt der Böschung. Im Notfalle kann sie auch hergestellt werden, indem man den Schöpfer unterlegt. Die Nomadin schiebt dann die Hüfte an die Bütte, daß der vordere Rand über die Hüftbinde zu stehen kommt.

Wenn der Kübel auf der Hüftbinde (oder einem Wust des Pelzkleides) ruht, so schlüpft sie mit dem Kopf zwischen den Kübel und die lose Windung des Wollstrickes und zieht diesen herab bis auf die Brust; seitwärts liegt er am Oberarm knapp unter dem Schultergelenk. Durch Lockern oder Anziehen der losen Enden dieses Strickes bringt sie den Kübel in die für das Tragen günstigste Stellung: er ruht auf der Hüfte, ist leicht nach rückwärts geneigt, berührt außer auf der Hüfte nirgends den Rücken (liegt nicht an). Die Trägerin selbst geht vornübergebeugt. Je schwerer die Last ist, umso tiefer beugt sie sich.

Beim Abstellen muß ihr immer jemand helfen. Die Betreffende greift von rückwärts an. Während die Trägerin den Strick lockert, hält sie den Kübel, der sich gegen ihre Brust neigt. Dann gibt sie einen Laut von sich, worauf die Trägerin niederzukauern beginnt, bis der hintere, untere Rand der Bütte auf dem Schoß der Helferin steht. Die Trägerin hebt das lose Tragband über den Kopf weg und dreht sich, um die Bütte auf den Boden zu stellen.

Nur ganz wenige Zelte haben einen eigenen Wasserbehälter. Gewöhnlich bleibt das Wasser in der Bütte, in der es geholt wurde. Nur das Wasser der Tiermägen wird gewöhnlich in die Bütte gegossen.

Der Wasserkübel steht immer auf der Frauenseite im Zelte. Wer Wasser benötigt, muß es sich von einer Frau geben lassen. Es ist unanständig, wenn z. B. der Nomade selbst Wasser auf der Frauenseite schöpfen geht. Das Wasser ist die Domäne der Frau. Wasser, das ins Zelt gebracht wurde, gibt man auch nicht, oder nur sehr selten, in ein anderes Zelt. Es wird verbraucht im Zelte oder in dessen Nähe. Es kam bei uns öfters vor, daß wir, da wir nur

kleine Gefäße zum Wasserholen hatten, mal ohne Wasser waren. Bei der Bitte, von unserm Gastgeber und Schützer (Hundertfürst) einige Tassen Wasser zu erhalten, das wir kochen wollten, mußte zunächst immer die Frau des Zeltes oder die Wasser tragende Tochter gefragt werden. Und regelmäßig erbot sie sich, mit einem Kübel an die Schöpfstelle Wasser holen zu gehen, das sie uns ins Zelt stellte. Soviel ich weiß, kam es nur ein paarmal vor, daß sie uns Wasser aus ihrem Gefäß schöpfte, damit wir Tee kochen konnten.

b) Der Wasserverbrauch im Zelt ist nicht groß. Außer zum Essen und Waschen der Därme beim Schlachten, zum Waschen morgens (das betrifft nur die Frauen; die Männerwelt geht zu einem Wasser in der Nähe) und für einige Geräte, welche mit feuchten Gegenständen abgewischt werden, braucht man das herbeigetragene Wasser nicht. Das Geschirr wird höchst selten gewaschen. Tassen und Stäbchen (wenn gebraucht) werden abgeleckt. Was zu waschen ist an Kleidern, nimmt man mit an ein Gewässer. Die beim Verarbeiten der Felle nötigen größeren Wassermengen holt man eigens. Verschiedene Arbeiten werden am Fluß verrichtet. — Den Kettenhunden steht ständig neben ihrem Zeltposten ein brauchbares Gefäß mit Wasser zur Verfügung. Nicht verbrauchtes Wasser schüttet man weg. Es darf weder auf die Lagerstätte der Tiere noch auf den Tummelplatz des Kettenhundes geschüttet werden. Es wird am besten etwas abseits vom Zelte auf die reine Grasweide gegossen. Der Hund gilt als sehr unreines Tier: der Nomade ißt kein Hundefleisch, und er verspottet die Chinesen, die das tun. — Gegen Fallsucht der Rinder (welche einem bösen Geist zugeschrieben wird) geschieht Folgendes: man stellt einen Hund auf den Kopf des daliegenden Tieres (!) Der Hund läßt es ganz ruhig geschehen, auch wilde Kettenhunde benehmen sich dabei sehr ruhig. — Wir hätten selbst eine Kuh, welche mehrmals hinfiel. Andere Mittel bei dieser Krankheit: ein Frauenkleid, ein Rock, den manche Frauen, besonders Halb-Nomaden haben, wird dem Tier um den Kopf geschlagen. Oder man erzeugt am Kopf des kranken Tieres einen plötzlichen, starken Knall (schießt eine Gewehrsalve ab), oder verbrennt auf seinem Kopf eine Mischung von Zypressennadeln (*bee shu yä*) und Weidegräsern. (Beides zusammen wird *sang* genannt und auch jeweils beim Morgenopfer verwendet.) Fast immer wird auch das Tier geschnitten: manchmal über den Augenbrauen, meist aber am Ohrappen, bis etwas Blut kommt.

Selten trinkt der Nomade bloßes Wasser. Wenn immer möglich, kocht er Tee (meist Ziegeltee), mischt Milch bei und *gira* (Trockenquark). Vor dem Trinken verspritzt er immer dreimal einige Tropfen, sei es Tee, Milch oder Wasser.

Zur Struktur des Schamanismus*

(Mit besonderer Berücksichtigung des lamaistischen Gurtum)

Von DOMINIK SCHRÖDER

Inhalt:

A. Einleitung

- I. Die Frage nach dem Gurtum
- II. Die Frage nach dem Schamanismus
 - 1. Zwei neue Gesamtdarstellungen
 - 2. Die Ergebnisse von P. W. SCHMIDT und M. ELIADE
 - 3. Die Schwierigkeit der rein historischen Erfassung
- III. Die Frage nach der Ekstase
 - 1. Die Unentbehrlichkeit der Ekstase
 - 2. Die Auffassungen P. W. SCHMIDTS und M. ELIADES
 - 3. Die strukturelle Priorität der Ekstase

B. Die Strukturgrundlage des Schamanismus: die Ekstase

- I. Voraussetzungen
- II. Das äußere Erscheinungsbild der Ekstase: die Diesseitsferne
 - 1. Die Umweltsferne
 - 2. Die Leibesferne
- III. Das seelische Erlebnis der Ekstase: die Jenseitsnähe
 - 1. Die außerseelische Ursache: das seelische Gegenüber
 - 2. Die innerseelische Wirkung: der Seinswandel
 - 3. Die Auswirkung auf den Leib
 - 4. Zusammenfassung

C. Die Bestimmungselemente des Schamanismus

- I. Die Schamanenekstase
 - 1. Die ideologischen Voraussetzungen
 - a) Die ekstatischen Ansätze
 - b) Die Wanderideologie
 - c) Die Verwandlungsideologie
 - 2. Die Schamanenekstase als Nachvollzug mythischen und realen Geschehens
 - 3. Die Schamanenekstase als Kunst der Verwandlung

* Der Aufsatz wurde in gedrängter Form als Referat auf dem XIII. Deutschen Orientalistenkongreß zu Hamburg (27-31. 7. 1955) vorgetragen unter dem Titel „Der Schamanencharakter des lamaistischen Gurtum“. In der vorhandenen Fassung liegt der Schwerpunkt auf dem Schamanismus selbst.

- II. Die Gestaltung der Schamanenperson
 - 1. Der Schutzgeist
 - 2. Die Berufung
 - 3. Die Initiation
 - a) Die sachliche Initiation
 - b) Die formelle Initiation (Weihe)
 - 4. Die Grundtypen des Schamanen
 - a) Der Wander- und Besessenheits-Schamane
 - b) Die Intensitäts-Typen
 - 5. Der Gurtum
 - a) Ekstase
 - b) Gestaltung der Schamanenperson
- III. Die Tätigkeit des Schamanen
 - 1. Das Verhältnis zu den jenseitigen Wesen
 - a) Das Verhältnis zum Schutzgeist
 - b) Zu den andern Geistern
 - 2. Das Verhältnis zum Kosmos
 - a) In statischer Hinsicht
 - b) In dynamischer Hinsicht
 - 3. Das Verhältnis zur diesseitigen Welt
 - a) Hauptobjekt der Tätigkeit
 - b) Altruistische Zielsetzung
 - 4. Der Gurtum
 - a) Das Verhältnis zu den jenseitigen Wesen
 - b) Das Verhältnis zum Kosmos
 - c) Das Verhältnis zum Diesseits
- IV. Die Formgebundenheit des Schamanismus
 - 1. Die institutionelle Form
 - 2. Die rituelle Form
 - 3. Die darstellerische Form
 - a) Die Darstellungsweisen
 - b) Der Darstellungswert
 - c) Die Kausalität der Darstellungsformen
 - 4. Der Gurtum
- D. Zusammenfassung

A. Einleitung

I. Die Frage nach dem Gurtum ¹

Der Gurtum ist im ganzen Bereiche des Lamaismus verbreitet, von der nördlichen Mongolei bis zu den südlichen Grenzen Tibets. In der westlichen Literatur wurde er am meisten bekannt unter der Gestalt des tibetischen Staatsorakels von Netschung, sowie anderer Verkörperungen von lamaistischen Schutzgottheiten (*c'os skyon*), und unter dem Namen des „mongolischen Gurtum“ in den Reisebüchern über die Mongolei.

¹ Diese Frage ist der unmittelbare Anlaß zur vorliegenden Darstellung über den Schamanismus. — Daß ein so weites Thema auf einem so begrenzten Raum nur grundsätzlich und allgemein behandelt werden kann, ist selbstverständlich. Einzelfragen werden nur angedeutet, und ein ausführlicher Literaturnachweis erübrigt sich, weil fast nur auf die zwei großen materialgesättigten Arbeiten von M. ELIADE und P. W. SCHMIDT

Im Folgenden handelt es sich nur um den Gurtum eines bestimmten Gebietes, nämlich der Tsinghai- oder Kukunor-Provinz in Westchina, und zwar um den Typ des Kloster-Gurtum (Kumbum und Kuomang-szu) und den Typ des Volks-Gurtum in den Dörfern der Chia-Fändse (Tibeter), Chinesen und Monguol (Tujen), die an anderer Stelle ausführlich beschrieben wurden ².

Wenn damit auch eine geographische Einschränkung gegeben ist, so dürfte dennoch der Kloster-Gurtum eine gewisse Allgemeingültigkeit besitzen, weil er in den verschiedenen Gegenden in gleichem Milieu, in gleicher Funktion und bei gleichen religiös-mythologischen Vorstellungen auftritt, und weil überdies das nord-östliche Amdo (Ost-Tsinghai) eine große religiöse Ausstrahlungskraft besitzt, da es Heimat und Zentrum des reformierten Lamaismus, der gelben Kirche, ist.

Ist dieser Gurtum nun ausschließlich eine lamaistische Erscheinung, oder gehört er in eine allgemeinere Schicht der innerasiatischen Religionen? Die Antwort ist verschieden; man bringt ihn zuweilen in Verbindung mit dem zentralasiatischen, vorbuddhistischen Schamanismus ³. Der Verfasser hat selbst versucht, gewisse Züge des lamaistischen Gurtum historisch auf solche vorbuddhistische, zum Teil außertibetische Elemente zurückzuführen, und kam zu der Wahrscheinlichkeit, der Gurtum sei ein Schamane, der mit der Ausbreitung des Buddhismus nach Innerasien lamaisiert wurde (Anthropos 48. 1953. pp. 240-248). Aber dieser Versuch ist nicht ganz befriedigend. Viel vorteilhafter wäre ein typologischer oder phänomenologischer Vergleich. Eine solche Konfrontierung des Gurtum mit dem Gesamtbild des Schamanismus wurde aber noch nicht vorgenommen, teils wegen der Unklarheit über den Gurtum selbst, teils in Ermangelung eines einheitlichen Gesamtbildes des Schamanismus.

Damit erweitert sich die Frage nach dem Gurtum zur Frage nach dem Schamanismus schlechthin. Im Folgenden sei darum der Entwurf eines solchen Gesamtbildes als Hintergrund für die Beurteilung des Gurtum versucht. Die Gestalt des Gurtum diene hierbei der Veranschaulichung des Schamanismus, besonders des Besessenheitstypes.

II. Die Frage nach dem Schamanismus

1. Zwei neue Gesamtdarstellungen

Die Literatur über den Schamanismus hat einen solchen Umfang angenommen, daß es kaum möglich ist, alles zu übersehen. Man ist in Einzelstudien von verschiedenen Seiten an den Schamanismus herangetreten: ethnologisch, psychologisch, soziologisch, geschichtlich. Aber erst in jüngster Zeit sind große, religionshistorische Gesamtdarstellungen erschienen, die wegen der Fülle des Materials und der grundsätzlichen Fragestellung verdienen, zur Basis für jede

verwiesen wird. Es kommt hauptsächlich auf den Gedankengang an, der hier in einer noch skizzenhaften Form vorgelegt wird.

² DOM. SCHRÖDER, Zur Religion der Tujen. Anthropos 47. 1952. pp. 27-33, 846, 850; 48. 1953. pp. 237-248.

³ So z. B. H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bonreligion. Mainz 1950. p. 205 f.

weitere Erörterung genommen zu werden, und auf die sich auch die folgenden Ausführungen stützen. Es sind die Arbeiten von P. W. SCHMIDT und M. ELIADE ⁴.

M. ELIADE behandelt das Problem in sich, P. W. SCHMIDT im großen Zusammenhang mit den Religionen der innerasiatischen Hirtenvölker. Sind beide auch historisch orientiert, so bezieht M. ELIADE doch ein gutes Maß phänomenologischer Betrachtungsweise mit hinein; er hat das reichhaltigere und ausgedehntere Material, P. W. SCHMIDT die zielstrebigere Durcharbeitung.

Beide suchen zum Ursprung und Wesen des Schamanismus vorzustoßen, beide verlegen das Schwergewicht auf die nord- und zentralasiatischen Formen, beide fassen zwei Haupttypen ins Auge, den weißen und den schwarzen Schamanismus, und zwar in der gleichen Abgrenzung: dem weißen Schamanismus eignet die Himmelsreise, die Verbindung mit den guten Geistern und als Ziel der Nutzen der Menschen; zum schwarzen Schamanismus gehört die Unterweltsreise und Besessenheit, die Verbindung mit den bösen Geistern und als Ziel meist die Schädigung der Menschen; daneben gibt es noch eine Mischform, den schwarz-weißen Schamanismus ⁵.

2. Die Ergebnisse von P. W. Schmidt und M. Eliade

Trotz der genannten Übereinstimmung gelangen die beiden Autoren zu entgegengesetzten Ergebnissen über das Wesentlich-Primäre und das Historisch-Ursprüngliche des Schamanismus ⁶.

M. ELIADE sieht im weißen Schamanismus die eigentliche, klassische Form, deren Hauptstück die ekstatische Himmelsreise ist. Der weiße Schamanismus ist auch der ursprüngliche Kristallisationskern, um den sich im Laufe der Geschichte die verschiedensten Elemente absetzten. Am besten hat er sich in Zentralasien erhalten, wo auch die vollständigste Ausbildung der heute so komplizierten Erscheinung stattfand. — Der schwarze Schamanismus ist kein echter Schamanismus; was an ihm so erscheint, stammt aus dem weißen,

⁴ P. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* (Zitiert als: UdG). Münster Bd. IX, 1949. pp. 50 f., 242-272, 278-341, 354-368, 377-381, 384-398, 685-708, 771-779; Bd. X, 1952. pp. 94-100, 391-436, 438-441, 578-626, 667-671, 722-745, 756 ff.; Bd. XI, 1954. pp. 270-352, 506-513, 515-546, 582-586, 616-674, 679 f., 692-695. Bd. XII, 1955. pp. 615-761. Alles zusammen sind das rund 620 Seiten. Die Bände IX-XI behandeln den Schamanismus der innerasiatischen Völker in Einzeldarstellungen und deren Teilergebnisse. Band XII bringt die „Synthese der Schamanismen der innerasiatischen Hirtenvölker“; auf diesen Band, der ja das letzte Urteil des Verfassers beinhaltet, ist im Folgenden hauptsächlich Bezug genommen.

M. ELIADE, *Le Chamanisme*. Paris 1951. 448 pp. in 8°. (Zitiert als: Chamanisme); cf. dazu die Rezension in *Anthropos* 48. 1953. pp. 671-678. Cf. ferner M. ELIADE, *Le problème du chamanisme*. *Revue de l'Histoire des Religions* 131. 1946. pp. 5-52; und: *Einführende Betrachtungen über den Schamanismus*. *Paideuma* 5. 1951. pp. 87-97. Cf. auch unten Anm. 14.

⁵ *Chamanisme* pp. 170-175; UdG XII, pp. 619 ff.

⁶ W. SCHMIDT nimmt nirgendwo Bezug auf M. ELIADE, da sein Manuskript schon vor dessen Veröffentlichungen abgeschlossen war. M. ELIADE zitiert jedoch die vorausgehenden Arbeiten W. SCHMIDTS.

nämlich die Jenseitsreise ; der Rest sind bunte Elemente aus dem Süden und Vorderorient, wie Ahnenkult, Schutzgeisterglaube, weibliche Mystik in Verbindung mit Mondmythologie und Mutterrecht, vor allem aber die Praxis und Theorie der Besessenheit und Magie. — Der Schamanismus ist zwar eine religiöse Erscheinung, aber keine selbständige Religion : er kann sich mit den verschiedenen Religionen verbinden (cf. Chamanisme, pp. 18 ff., 430-439).

W. SCHMIDT betrachtet dagegen den schwarzen Schamanismus als den eigentlichen Schamanismus. Der weiße ist im Grunde genommen nur eine „Reaktion der Hirtenkultur“ mit ihrer Himmelsreligion auf den eindringenden schwarzen Schamanismus, der einer agrarischen Kultur entstammt, deren Ideologie um Erde, Mond, Ahnen und Unterwelt kreist. Die stärkste Ausprägung findet er in der ekstatischen Besessenheit. — Auch nach SCHMIDT ist der Schamanismus keine selbständige Religion, erst recht nicht die Religion der Hirtenvölker, sondern eine degenerierte religiöse Erscheinung ⁷.

3. Die Schwierigkeit der rein historischen Erfassung

Wie man sieht, reicht eine Untersuchung der historischen Entwicklung allein nicht aus, die Natur des Schamanismus eindeutig zu erfassen. Sie kann gewisse Elemente bestimmen, ihre Herkunft und äußeren Zusammenhänge, die zu dem so komplizierten Gebilde geführt haben, das man konventionell Schamanismus nennt. Aber sie erklärt nicht, aus welchen inneren Gründen gerade diese Elemente sich zu dem schamanistischen Komplex verbanden.

Ohne Einblick in die innere Struktur bleibt trotz der historischen Erkenntnisse noch ein unerklärter Rest, dessen Spielraum ganz entgegengesetzte Aussagen zuläßt. Es stellt sich darum die Frage : Welches ist — abgesehen von der historischen Entwicklung — das immanente Strukturgesetz der schamanistischen Gesamterscheinung, das die verschiedenen Elemente zusammenführt, verbindet und durchwaltet ?

Dieses Strukturgesetz kann nur etwas sein, das allen Formen des Schamanismus gemeinsam ist : und das ist die Ekstase. Somit verschiebt sich die Frage nach dem Schamanismus wieder eine Stufe weiter, nämlich auf die Frage nach der Ekstase ⁸.

III. Die Frage nach der Ekstase

1. Die Unentbehrlichkeit der Ekstase

Es gibt kaum einen Forscher, der nicht die Ekstase als einen notwendigen Bestandteil des Schamanismus anerkennt, sodaß man sagen kann : ohne Ekstase kein Schamanismus. Die Ekstase erweist sich jedoch in der

⁷ UdG IX, p. 334 ; XII pp. 647, 633 f., 659.

⁸ Der Ausdruck „Ekstase“ wird hier, wie allgemein in der heutigen Literatur, im weiten Sinn gebraucht. Ursprünglich bedeutete es nur das Hinaustreten der Seele (Ekstasis), dessen Gegenstück der Eintritt der Gottheit ist (Enthousiasmos). Auf weitere terminologische Unterscheidungen wie Verzückung, Entrückung, Trance, Enstase (cf. M. ELIADE, *Le Yoga* pp. 89 ff.), usw. sei hier nicht eingegangen.

Folge nicht nur als einen unerläßlichen Bestandteil, sondern als die Grundlage des Schamanismus. Um das näher zu bestimmen, muß man die Kompliziertheit der Ekstase selbst und die uneinheitliche Stellung berücksichtigen, die man ihr im Gefüge des Schamanismus zudedacht hat. — Die bisherigen Ansichten über ihr Wesen und ihre Stellung lassen sich auf zwei Auffassungen zurückführen, die in P. W. SCHMIDT und M. ELIADE ihre Vertreter finden.

2. Die Auffassungen P. W. Schmidts und M. Eliades ⁹

Nach W. SCHMIDT ist die Ekstase ein Kriterium des echten Schamanismus. Es gibt eine unvollkommene und eine vollkommene Ekstase. Die unvollkommene Ekstase findet sich beim weißen Schamanen. Es ist eine künstlerische Ekstase ohne Bewußtseinsverlust, etwa so wie sie der Schauspieler in gesteigertem Erleben erfährt, wenn er sich mit der Person seiner Rolle identifiziert ¹⁰. Die vollkommene Ekstase findet sich nur beim schwarzen Schamanen, manchmal auch beim schwarz-weißen; dann ist sie aber ein Element aus dem schwarzen Schamanismus. Sie besteht im völligen Verlust des Bewußtseins und äußert sich physisch in krampfartigen Konvulsionen des Schamanen; die höchste Steigerung erfährt sie in der schamanistischen Besessenheit, worin das Ich durch ein anderes Selbst ersetzt wird (UdG XII, p. 624). — Der weiße Schamane gelangt nie zu diesem Bewußtseinsverlust, weil ihm das entsprechende, starke seelische Erlebnis mangelt, nämlich die innere Erschütterung durch Schrecken und Aufruhr, die durch den Kontakt mit den furchtbaren Unterweltsgeistern hervorgerufen werden, sei es nun durch Besessenheit oder eine Unterweltsreise. Durch gute Himmelsgeister werden derartige Erschütterungen nicht ausgelöst, und folglich auch keine bewußtseinraubende Vollekstase (UdG XII, pp. 696 f., 718). Darum ist der weiße Schamane kein echter Schamane, und man sollte ihn auch nicht so nennen, sondern ihn besser als „Himmelsdiener“ bezeichnen (UdG XII, p. 365, 634 f.).

Auch M. Eliade hält die Ekstase für so grundlegend, daß er in einer vorläufigen Definition den Schamanismus einfach als „Kunst der Ekstase“ bestimmt (*technique de l'extase*). Aber er schränkt die Ekstase nur auf eine besondere Form ein, nämlich die Jenseitsreise, und läßt für den Schamanismus nicht den vollen Umfang ekstatischer Möglichkeiten zu. Nur wegen der Himmelsreise ist also der weiße Schamane der klassische Schamane. Das bezeichnende Element der Ekstase ist nicht das Erlöschen des Bewußtseins, sondern die leibbefreite Seelenwanderung, das „Außersichsein“ ¹¹.

Beide Autoren schließen durch ihre Abgrenzung der Ekstase einen großen Bereich vom echten Schamanismus aus, ELIADE die Besessenheit und SCHMIDT die Himmelsreise, also jeder den Teil, den der andere für wesentlich erachtet. Nur im schwarz-weißen Schamanismus überschneiden sich die Auf-

⁹ Cf. UdG XII, pp. 696-704; Chamanisme pp. 18 f.

¹⁰ UdG IX, p. 333; UdG XII, p. 718.

¹¹ Chamanisme p. 18 f., 404, 428 f.

fassungen ; aber es ist keine echte Übereinstimmung, sondern eine coincidentia oppositorum in der Person des Schamanen ¹².

Mitbestimmend für die Verschiedenheit der Auffassungen ist bei P. W. SCHMIDT die Frage nach der Entartung der nomadistischen Himmelsreligion (UdG IX, p. 243). Er sucht sie zu erklären und findet eine wichtige Ursache im Schamanismus (UdG XII, pp. 365 f., 756-759), dessen abträgliche Mentalität und gegensätzlichen Elemente nicht in der hirtenkulturellen Religion beheimatet sind, weshalb auch der weiße, sich an die Himmelswesen wendende Schamanismus nicht primär sein kann. Der eigentliche Schamanismus ist notwendig mit den himmelsfeindlichen Elementen der Unterwelt verbunden, d. h. nur der schwarze Schamanismus ist ursprünglich und echt ¹³.

M. ELIADE kommt hauptsächlich von einer historischen Ausgangsbasis zu seinem Ergebnis, nämlich von einer Ideologie, die er am reinsten bei den Hirtenvölkern vorfindet. Diese Ideologie gibt der Ekstase erst Sinn und Wert. In ihrem Mittelpunkt steht eine mehrschichtige Welt mit einem urzeitlich-mythischen Verkehr zwischen Himmel und Erde. Vom Menschen aus gesehen bestand dieser Verkehr in der Himmelsreise ; die Schamanenekstase ist nun ein Nachvollzug dieser Himmelsreise. Also wird vom Historischen her der natürliche Umfang der Ekstase eingeengt. Als im Laufe der Zeit diese Ideologie durch den Einbruch der Fremdelemente getrübt wurde, gesellte sich zur Himmelsreise auch die Unterweltsreise ; die Besessenheit jedoch, die von vorneherein nicht in dieser Ideologie beschlossen war, ist und bleibt ein Fremdkörper ¹⁴.

3. Die strukturelle Priorität der Ekstase

Diese Auffassungen bezeugen, daß beide Autoren das Strukturprinzip des Schamanismus nicht in der allgemein-menschlichen Eigenart der Ekstase sehen, sondern in einer besondern Form ihrer historischen Verwirklichung. Die Priorität nimmt eine einmalig gewordene, allerdings weitverbreitete Ideologie ein, der dann die Ekstase eingeordnet wird ¹⁵.

Im Folgenden sei der umgekehrte Weg versucht. Nicht die spätere schamanistische Ideologie sei der Ausgangspunkt, sondern die Ekstase selbst, und nicht soll die Ekstase in die Ideologie eingebaut werden, sondern die Ideologie soll sich nach Maßgabe der Ekstase erklären. Dadurch ergibt sich eine strukturelle Gemeinsamkeit, in der die Auffassungen der beiden Autoren über die Natur des Schamanismus nicht mehr als Gegensätze erscheinen,

¹² Nach W. SCHMIDT ist die Unterweltsreise schamanistisch, weil sie den bösen Geistern gilt, nach M. ELIADE, weil sie eine Jenseitsreise ist.

¹³ UdG XII, pp. 683, 634 ; UdG IX, pp. 243, 271, 776 ff.

¹⁴ Chamanisme pp. 19 f., 312. — Eine genaue Abgrenzung des Schamanismus mit Betonung der Himmelsreise (Jenseitsreise) und dem sekundären Charakter der Besessenheit gibt ELIADE auch in *Le Yoga*, Paris 1951, pp. 318 f.

¹⁵ Cf. Chamanisme p. 20. — Die geringe Wertung der strukturellen Bedeutung der Ekstase überrascht ein wenig, weil M. ELIADE sonst ihren Einfluß auf die Schichtung der Religion betont : « Leurs (sc. der Schamanen) expériences extatiques ont exercé, et elles exercent encore, une puissante influence sur la stratification de l'idéologie religieuse, sur la mythologie, sur le ritualisme. » Chamanisme p. 21.

sondern als zwei Seiten ein und derselben Sache. — Zuerst sei die Strukturgrundlage, die Ekstase, herausgestellt ; dann werden ihr die historischen Bestimmungselemente zugeordnet.

B. Die Strukturgrundlage des Schamanismus: die Ekstase

I. Voraussetzungen

Die Ekstase ist nicht nicht nur eine Eigenart des Schamanismus, sondern kommt auch in verschiedenen andern religiösen Bereichen vor. Darum ist auch das Material zu beachten, das die verschiedenen Religionen darbieten ; auf diese Weise gelangt man in Verbindung mit einer psychologischen Analyse zu einer religionshistorischen, abstrakten Wesensstruktur der Ekstase, die sich auch im Schamanismus wiederfinden muß, wo sie sich mit bestimmten historisch-ideologischen Gegebenheiten zu einer konkreten Einheit verbindet, so etwa wie sich ein Kristall nach seinem immanenten Strukturgesetz auswächst¹⁶.

Wo die Ekstase vorkommt, setzt sie eine Seele und ein Jenseits voraus. Wie die Seele und das Jenseits im einzelnen beschaffen sind, variiert je nach der historischen Ideologie¹⁷. Wichtig ist, daß die Seele, oder die Seelen, als das Lebensprinzip des Leibes gilt, von dem sie sich auch zurückziehen kann, so daß der Leib zugrunde geht oder seine Lebensfunktionen einbüßt. Ebenso wichtig ist, daß die Seele in unmittelbare Verbindung mit jenseitigen Wesen treten kann, sei es in oder außer dem Leibe.

Unter dieser Voraussetzung stellt sich die Ekstase in einem doppelten Aspekt dar, als eine körperliche Erscheinungsform und als ein seelisches Geschehen. Die körperliche Erscheinungsform ist die sinnenfällige Wirkung des seelischen Vorgangs und betrifft den Kontakt der Seele mit der Außenwelt und mit dem Leibe selbst.

II. Das äußere Erscheinungsbild der Ekstase: die Diesseitsferne

1. Die Umweltsferne

Im Zustand der Ekstase spricht der Mensch nicht mehr auf die Außenwelt an ; er erkennt sie nicht mehr mit seinen Sinnen, zumindest scheint er sich dieser Erkenntnis nicht mehr bewußt. Er wirkt auch nicht mehr auf sie ein ;

¹⁶ Der Raum gestattet nur, die Kernpunkte der Ergebnisse mehr aufzuzählen als anzuführen. Hierher gehört die überaus reiche Literatur über die buddhistische Versenkung, den Yogismus, den Mysterienkult, den Schutzgeisterglauben, die christliche Mystik usw. — Zum Verhältnis von Ekstase und Mystik cf. beispielsweise JEAN LHERMITTE, *Mystiques et faux mystiques*. Paris 1952 ; oder ALOIS MAGER, *Mystik als seelische Wirklichkeit*. Graz-Salzburg 1945. Cf. weiter unten Anm. 45.

¹⁷ Das Jenseits ist im allerweitesten Sinn zu verstehen, als der Bereich, der der Seele irgendwie gegenübersteht ; man könnte es sogar personifiziert denken als ein polares, transzendentes Du. In dieser metaphysischen Polarität des Menschen ist die Ekstase letztlich begründet ; ein in sich selbst ruhendes, rein geistiges oder materielles Wesen ist nicht ekstasefähig.

seine Tätigkeit hat kein Objekt mehr außerhalb der leiblichen Sphäre. Darum erscheint der Ekstatiker wohl körperlich gegenwärtig, aber doch nicht mehr in Verbindung mit der Umwelt, sondern nach innen gekehrt.

2. Die Leibesferne

Die Abkehr von der Außenwelt ist in der Abkehr der Seele vom Leibe begründet; sie verliert ihre volle Macht über ihn. Das äußert sich in einer passiven und einer aktiven Form.

In der passiven Form sinken die Lebensfunktionen auf ein anormales Minimum herab: der Atem verflacht, Herz- und Pulsschlag verlangsamen sich, die Wärme schwindet, die Glieder erstarren, die Sinne versagen den Dienst, werden unempfindlich gegen Schmerz, Licht und Schall. Es ist, als habe sich die Seele ins innerste Zentrum zurückgezogen; der Mensch scheint entleert, er gleicht einem Schlafenden, Erschöpften, Sterbenden; er ist „außer sich“, nicht nur abgewendet von der Sphäre diesesseits des Leibes, sondern auch hingewendet zur Sphäre jenseits des Leibes.

In der aktiven Form entfaltet hingegen der Ekstatiker eine Tätigkeit, die die normalen Lebensfunktionen des Menschen übersteigt. Er gerät in Auf-ruhr, Konvulsionen, tobt, schäumt, erhebt sich, schwebt, redet in Sprachen und bekundet übermenschliches Wissen und Kraft. Aber all das ist nicht bezogen auf die unmittelbare Umwelt wie ein Wechselspiel von Sinneseindruck und tätiger Antwort; es wirkt vielmehr als Projektion eines fremdartigen, inneren Geschehens in die Leiblichkeit hinein, wodurch auch schon die eigentliche Ursache der Diesseitsferne angedeutet wird.

III. Das seelische Erlebnis der Ekstase: die Jenseitsnähe

1. Die außerseelische Ursache: das seelische Gegenüber

Die Seele gehört zwei Welten an; die eine ist diesseitig und stofflich, die andere ist jenseitig und „geistig“. In der stofflichen Welt existiert sie durch ihre Leibesgestalt; in der jenseitigen Welt durch ihre „Geistgestalt“¹⁸. Normalerweise ist ihr zu Lebzeiten diese Verjenseitlichung versagt, erst nach dem Tode ist ihr der Gestaltwechsel möglich. — Nun gibt es aber einen Ausnahmezustand, der schon zu Lebzeiten diesen Vorgang in gewissem Grade gestattet, nämlich die Ekstase. Das erfordert aber eine außerseelische Ursache.

Weil der Seele, solange sie an den Leib gebunden ist, keine jenseitige Existenzform zusteht, und weil diese Existenzform zudem etwas Höheres darstellt, ist sie nicht imstande, sich aus eigener Kraft umzugestalten; sie vermag zwar durch gewisse Praktiken (Askese, künstliche Trancemittel) ihre Leibgebundenheit zu lockern und so in den Vorhof des Jenseits einzutreten, aber

¹⁸ Diese Geistgestalt wird bisweilen recht konkret gedacht, als eine Art fluidaler Leib, als ein hinausversetzbares Ich oder „Seelenleib“. Cf. dazu ALFONS ROSENBERG, Die Seelenreise. Olten 1952. pp. 116-119. (In der Folge zitiert als: Seelenreise.)

den Schritt über die Schwelle kann sie nicht tun. Darum muß ein außer-seelisches Gegenüber aus dem Jenseits die Seele ergreifen, die Diesseitsgebundenheit überwinden und die Umwandlung bewirken. Ohne ein solches transzendentes Gegenüber kommt kein ekstatisches Seelenerlebnis zustande.

2. Die innerseelische Wirkung : der Seinswandel

Unter dem Einfluß und in Verbindung mit dem seelischen Gegenüber gibt die Seele ihren unvollkommenen, diesseitsbehafteten Zustand auf und erlangt einen neuen, jenseitigen Seinszustand. Diese seelische Wandlung in sich — ohne Rücksicht auf eine etwaige Trennung vom Leibe — ist schon ein Stirb und Werde, vorstellbar unter dem Bild des Zerfalles und der Wiederauferstehung. Geht sie zugleich mit der Trennung vom Leibe vor sich, dann gewinnt das Bild der Verwandlung als Tod eine besondere Erlebniskraft. Auf den Unterschied zwischen realem und ekstatischem Tod ist später zurückzukommen.

Die Art und die Intensitätsstufen der Umwandlung hängen ab vom Grade der Verbindung mit dem seelischen Gegenüber¹⁹. Die Seele oder das ekstatische Ich kann sich seiner noch relativ mächtig bleiben, sie kann aber auch ihren Selbstbesitz mit dem Gegenüber teilen oder sogar völlig in ihm aufgehen. In allen Fällen wird die durch die Verwandlung geschaffene ekstatische Person irgendwie als eine Wirkeinheit aufgefaßt, mag sie nun einen eigenen Bestand haben oder in einem fremden Wesen subsistieren.

Mit diesem innerseelischen Erleben kennzeichnet sich die Ekstase als eine passive Erscheinung. Es ist umgekehrt wie bei der Verbindung der Seele mit dem Leibe, worin die Seele das Agens und der Herr ist. In der Ekstase ist die Seele passiv und ihr Gegenüber das Agens, das die jenseitige „Geistgestalt“ prägt²⁰.

3. Die Auswirkung auf den Leib

Von hier aus erklären sich nun die körperlichen Erscheinungsformen der Ekstase. — Nach dem Jenseits ausgerichtet, von ihrem Gegenüber erfaßt, verliert die Seele ihre volle Einwirkung auf den Leib. Zwar entweicht sie nicht vollständig, sondern läßt noch einen Anker in ihm zurück (cf. Himmelsreise, p. 116); aber sie trägt nicht mehr die normalen Lebensfunktionen, und es treten die passiven körperlichen Erscheinungen der Ekstase auf.

Andererseits kann das seelische Erlebnis auf den Leib übergreifen, sodaß er es nach außen kundgibt. Dann kommt es zu den aktiven Äußerungen der

¹⁹ Die Wandlung ist zugleich eine Verähnlichung mit dem seelischen Gegenüber. Ihren höchsten Grad erreicht sie in der tiefsten Ekstase, nämlich eine Identifikation durch die Selbstaufgabe im andern Wesen.

²⁰ Von dieser vollkommenen Ekstase ist auszugehen, wenn man den Schamanismus deuten will. Es gibt jedoch auch unvollkommene Formen, die mehr eine Vorstufe, denn eine eigentliche Ekstase sind, wie z. B. das Hingerissensein durch ein Erkenntnisobjekt oder einen seinshaften Kontakt. Es handelt sich dabei nicht um eine eigentliche Wandlung, sondern um eine starke Bindung, ein Gefangensein, wie etwa beim Künstler, Gelehrten oder auch im menschlichen Liebesakt, der sich auf der Diesseitsebene abspielt.

Ekstase. Weil aber die Seele in der Verwandlung entweder ein höheres Selbst oder ein fremdes „Selbst“ geworden ist, sind diese aktiven Äußerungen übernormal und erscheinen als Handlungen einer höheren, fremden Macht.

4. Zusammenfassung

Zur Ekstase gehören zwei Dinge, ein seelisches Erlebnis und eine sinnenfällige Äußerung des Leibes. Fehlt eins, so handelt es sich nicht um eine volle Ekstase. Das seelische Geschehen besteht wesentlich in einer Seinswandlung; diese kann im Leibe oder außer Leibes vor sich gehen; darum ist der Seelenaustritt nicht primär zur Ekstase notwendig. Die Seinswandlung hat ihre Ursache in der Verbindung mit einem außerseelischen Gegenüber; von der Enge der Verbindung hängt die Intensität der Verwandlung ab; ist sie nur äußerlich kausal, so verwandelt sich das seelische Ich in ein höheres Selbst, ist sie innerlich seinsmäßig, so geht in der höchsten Steigerung die Seele in ihrem Gegenüber auf.

C. Die Bestimmungselemente des Schamanismus

Wendet man nun die allgemein-abstrakte Struktur der Ekstase auf die historischen Ideologien an, in denen sie sich zum Schamanismus verwirklicht, so ergibt sich zunächst als erste Stufe der Konkretisierung die Sonderprägung der Schamanenekstase. Aus ihr erwächst in Übereinstimmung mit der Doppelseitigkeit der Ekstase, nämlich der sinnenfälligen Erscheinung und dem seelischen Erleben, die Vollform des Schamanismus. Der äußeren Erscheinungsform entspricht im Schamanismus die sinnenfällige Formgebundenheit. Dem seelischen Geschehen entspricht die Gestaltung der Schamanenperson, an die sich die Schamanentätigkeit anschließt. Demzufolge gruppieren sich die Bestimmungselemente um vier Zentren: die Schamanenekstase, die Gestaltung der Schamanenperson, die Schamanentätigkeit, die Formgebundenheit.

I. Die Schamanenekstase

1. Die ideologischen Voraussetzungen

a) Die ekstatischen Ansätze

Die ideologischen Voraussetzungen schließen sich eng an die Wesensart der Ekstase an²¹. Negativ besagt die Ekstase einen Unterbruch zwischen Seele und Leib, der in der stärksten Form den Seelenaustritt und das Hinwandern zum seelischen Gegenüber zur Folge hat. Dieser Eigenart entspricht die Wanderideologie oder die Ideologie des Diesseits-Jenseitsverkehrs. Positiv besagt die Ekstase eine Verwandlung durch die Verbindung mit dem seelischen

²¹ M. ELIADE faßt die Ekstase mit Recht als eine unhistorische, natürliche, allgemein-menschliche Erscheinung auf; aber er wertet sie doch zu formalistisch, weshalb er sie auch als eine Technik (Kunst) bezeichnet. Aber sie ist mehr; denn sie besitzt eine inhaltliche Hinordnung auf ganz bestimmte ideologische Vorstellungen.

Gegenüber, einerlei ob im Leibe oder außer Leibes. Dem entspricht die Verwandlungsideologie. Die Wanderideologie berücksichtigt vor allem die kosmologischen Vorstellungen, die Verwandlungsideologie vor allem den Seelenglauben.

b) Die Wanderideologie ²²

Weltbild. Die Jenseitsvorstellungen variieren in bunter Fülle, haben aber doch gemeinsame Grundzüge, die weit verbreitet sind. Das Weltbild wird gekennzeichnet durch einen meist dreischichtigen Kosmos. Unter sich stehen diese Schichten durch eine Weltachse (Weltenberg, Weltenbaum usw.) in Verbindung; sie ist der Weg, auf dem sich der Verkehr zwischen den Welten-schichten vollzieht. Alle Schichten sind von entsprechenden Wesen belebt; meist verbindet sich mit ihnen ein dualistischer Gegensatz: an der Spitze der Oberwelt steht das Höchste Himmelswesen, das Prinzip des Guten. An der Spitze der Unterwelt steht der Höllenfürst, das Prinzip des Bösen. Dazwischen liegt das diesseitige Reich der Menschen, die die zwei Jenseitswelten aufsuchen können und zu denen die jenseitigen Wesen niedersteigen. Dieser gegenseitige Verkehr ist mythisch und real vollziehbar.

Die mythische Jenseitsreise. In einer mythischen Urzeit vermochten die Menschen unmittelbar den Himmelsaufstieg zu vollführen; sie gingen und kamen nach Bêlieben. Später, nach einem gewissen Fall, blieb dieser Verkehr nur einigen Auserwählten vorbehalten (Königen, Sehern, Helden). Heute kann auf diese natürliche, unmittelbare Weise niemand mehr die Jenseitsreise unternehmen.

Die reale Jenseitsreise. Heute können die Menschen nur noch nach dem Tode unmittelbar ins Jenseits eingehen. Sie werden dann Bürger der Ober- oder Unterwelt und bleiben entweder immer dort oder gelangen in einer neuen Inkarnation wieder ins Diesseits.

Wie das Jenseits des näheren aufzufassen ist, ob als eine raumzeitliche Größe oder nur als transzendenter Seinszustand, der sich auch in der Menschenwelt räumlich verwirklichen kann, sei hier nicht erörtert.

c) Die Verwandlungsideologie ²³

Seelenvorstellung. Handelt es sich bei der Wanderideologie vorab um eine Trennung der Seele vom Leibe, so geht es bei der Verwandlung um eine Verbindung der Seele mit einer neuen Gestalt. Wie die Seele dabei aufzufassen ist, spielt keine Rolle, ob rein spiritualistisch, ätherisch, ob es nur eine oder mehrere Seelen sind, ob als Ich, Bewußtsein usw. — Eine rein

²² Diese kosmologisch unterbaute Ideologie hat M. ELIADE gut gekennzeichnet. Cf. Chamanisme pp. 235-260, 437. Der Schamanismus ist aber nicht schlechthin auf das hier skizzierte Weltbild angewiesen; er ist jedoch, historisch betrachtet, eng mit ihm verbunden, weshalb sich an diesem Bild die Wanderideologie am besten verdeutlichen läßt. Theoretisch kann eine Schamanenreise sich genau so gut durch die Jenseitswelten eines Dante, eines Plato oder einer Hildegard von Bingen vollziehen; die Wanderideologie wird dadurch nicht beeinträchtigt und bleibt in der gleichen Weise schamanistisch.

²³ Auch M. ELIADE hebt immer wieder die Verwandlung des Schamanen in ein höheres Wesen hervor, ohne sie jedoch mit der Natur der Ekstase selbst in Verbindung zu bringen. Cf. Chamanisme pp. 92 f., 96 f., 102, 149-159. Vgl. dazu jedoch Anm. 46.

spiritualistische Seele dürfte wohl selten in Frage kommen, wichtig ist nur, daß sie als eine Wirkeinheit und als Lebensprinzip gilt, vom Leibe trennbar und wechselfähig auch im Leibe. — Auch die Verwandlungsfähigkeit kann mythisch und real aufgefaßt werden.

Die mythische Verwandlung. Viele Märchen, Sagen und Mythen berichten immer wieder von Menschen und Tieren und Geistern, die nach Belieben ihre Gestalt wechseln können; manche vermögen sogar unter zwei und mehr Gestalten zugleich aufzutreten; dem entsprechend können auch fremde Seelen oder Wesen in den Menschen eingehen und in dessen Gestalt erscheinen. Hierher gehört die ganze Inkorporierungsmythologie, der Seelentausch usw.²⁴. — Ob dieser Gestaltwechsel zwischen nur diesseitigen oder nur jenseitigen oder diesseitigen und jenseitigen Wesen vor sich geht, ist unwichtig; denn irgendwie scheint jedesmal die jenseitige Form der Wesen dazwischengeschaltet zu sein. Oft wird für jedes Lebewesen ein jenseitiger Doppelgänger angenommen. — Der Verwandlungsideologie ist auf rationalistischem Wege nicht beizukommen, sie ist nur symbolisch-mythologisch greifbar und teilt auch mit der archaischen Symbolik die ganze Multivalenz.

Eng mit der Verwandlungsideologie verbunden sind die vielen mystischen Riten und Kulte, Jugendweihen, Initiationen, in denen der Mensch vom profanen zu einem sakralen Vollwesen (z. B. Ahnen) wird, sich angleicht und umgestaltet meist unter dem Ritus von Tod und Auferstehung.

Die reale Wandlung. Für viele Völker vollzieht sich die Wandlung auch noch real im Tode oder nach den Toden, insofern sie die seelenwandernde Wiedergeburt annehmen; hier geht der Gestaltwechsel durch die verschiedenen Lebensklassen in Menschen-, Tier- und Pflanzenreich, eventuell auch im Götter- und Dämonenreich (z. B. bei den Buddhisten und Hinduisten). Es ist der Kreislauf der Wandlungen, aus dem es je nach den Anschauungen verschiedene Erlösungswege gibt. — Schon hier zeigt sich, daß Wanderung und Wandlung ontologisch zusammenfallen.

2. Die Schamanenekstase als Nachvollzug mythischen und realen Geschehens

Was der Mensch oder die Seele mythisch und real unmittelbar erleben, das vollzieht nun der Schamane auf eine ganz besondere Weise, nämlich durch die Ekstase²⁵. Es ist zwar ein Nachvollzug, aber keine einfache Kopie, sondern mit den Unterschieden, die durch die Natur der Ekstase gegeben sind. Die Hauptdifferenzen, welche die Schamanenekstase kennzeichnen, sind etwa folgende:

Die primäre Ursache der Ekstase ist außerseelisch, das seelische Gegenüber. — Die mythische Jenseitsreise oder Verwandlung geht vom Menschen selbst aus. Die nachtodliche Jenseitsreise und Verwandlung tritt automatisch

²⁴ Derartige Vorstellungen haben sich nicht nur bei ethnologischen, sondern auch bei hochkulturellen Völkern erhalten; man vergleiche z. B. die Pythagoräer (und ARISTOTELES), die sowohl von der Seelenwanderung des Menschen als auch von der Götterwanderung im Menschenleibe reden. Cf. Seelenreise pp. 48 f.

²⁵ Cf. Chamanisme pp. 417, 434, 422 f.

mit der Trennung der Seele vom Leibe ein ; die Ursachen sind leib-seelisch immanent: Krankheit, Erschöpfung der Lebenskraft, psychogene Ursachen usw.

Der Träger der ekstatischen Jenseitsreise und ekstatischen Verwandlung kann doppelschichtig sein, die Seele und das seelische Gegenüber. — Der Träger der mythischen Jenseitsreise und Verwandlung ist der ganze Mensch oder die Seele allein ; Träger der nachtodlichen Verwandlung und Jenseitsreise ist nur die Seele.

Die ekstatische Jenseitsreise beruht auf einer relativen Trennung von Leib und Seele. — Die mythologische Jenseitsreise vollzieht der ganze Mensch ohne diese Trennung ; die nachtodliche Jenseitsreise geschieht nach einer absoluten, endgültigen Trennung der Seele vom Ausgangsleib.

Die ekstatische Verwandlung kann in und außer dem Leibe geschehen. — Die mythologische Verwandlung ebenfalls ; aber die reale Verwandlung (Wiedergeburt) geht immer mit einer Trennung vom Leibe einher.

Der Selbstbesitz ist in allen Stufen der Ekstase eingeschränkt oder ganz aufgehoben. — Bei der mythischen Jenseitsreise, der nachtodlichen Jenseitsreise und nachtodlichen Wandlung bleibt die Seele im Selbstbesitz. In der mythischen Wandlung kann sie auch unter fremde Macht geraten.

Die ekstatische Seinsweise ist jenseitig. — Bei der mythischen Wanderung kann der Mensch seine natürliche Seinsweise behalten und zugleich im Jenseits bestandfähig bleiben. Bei der nachtodlichen Jenseitsreise erhält die Seele, meist in einem Läuterungsprozeß, die jenseitige Seinsform. In der mythischen Verwandlung kann die Seinsform diesseitig und jenseitig sein. In der nachtodlichen Wiedergeburtswandlung erhält die Seele eine neue Diesseitigsform.

Die Dauer des ekstatischen Geschehens ist begrenzt aber beliebig wiederholbar. — Auch die mythisch-realen Formen der Jenseitsreise und Wandlung sind wiederholbar, abgesehen von der nachtodlichen Jenseitsreise der Seele, die meist endgültig ist.

Diese Unterschiede sind bei der Kennzeichnung der Schamanenekstase als Nachvollzug mythischen und realen Geschehens zu beachten. In diesem Sinne kann man sie die Vergegenwärtigung eines zeitlosen Inhaltes nennen, der nur eine neue Existenzform erhält, eben die ekstatische, neben der mythologischen und ontologisch-realen Form.

3. Die Schamanenekstase als Kunst der Verwandlung

Die Verwandlung ist der allgemein-abstrakten Vollekstase wesentlich. Trifft das auch für die Ekstase im Rahmen der genannten Ideologie zu ? Insofern die Ekstase ein Nachvollzug der mythischen und nachtodlichen Umgestaltung ist, besteht darüber kein Zweifel. Ist sie aber als Nachvollzug der Jenseitsreise ebenfalls als eine Wandlung zu bewerten ?

Man könnte von vorneherein die Frage bejahen ; denn wenn die Verwandlung das Primäre in der allgemein-abstrakten Ekstase ist, ist sie es auch im ekstatischen Nachvollzug irgendeines mythisch-realen Vorganges. Das Wesenselement bleibt einer Sache auch primär, wenn diese Sache in anderer Verbindung vorkommt.

Aber es gibt noch andere Hinweise. Zunächst besagt die Jenseitsreise und somit auch ihr ekstatischer Nachvollzug nur ein räumliches Wandeln. Dem steht aber gegenüber, daß gerade im weißen Schamanismus, bei dem so stark die Himmelsreise hervortritt, das Verwandlungserlebnis eine so überragende Rolle spielt, und zwar in der Form der Initiationszerstückelung und Wiederezusammensetzung, was doch nichts anderes bedeutet als Tod und Auferstehung, Auflösung und Wiedergestaltung. Beim Besessenheitsschamanismus fehlt dieses Erlebnis; es ist auch nicht notwendig, weil er ja in sich schon eine Verwandlung darstellt. Beim Wanderschamanismus muß der Verwandlungscharakter der Ekstase als eigener Akt betont und erlebt werden: der Schamane wird ein anderes Wesen²⁶. Die Jenseitsreise ist also sachlich nicht von einem „Stirb und Werde“ zu trennen; sie ist nicht nur ein räumlicher, sondern auch ein seinsmäßiger Übergang, sowohl Wanderung als auch Wandlung.

Dem entspricht auch, was sonst in der Literatur über die Ekstatiker berichtet wird, die in überraschender Einmütigkeit von den Zuständlichkeiten der wandernden Seele als von Orten, Sphären, Schichten, Himmeln usw. reden (cf. Himmelsreise, p. 99 f.). Psychologisch ist eben die Darstellung solcher Seelenereignisse an die sinnenfällige Beschränktheit der Raum-Zeit-Kategorie gebunden. Ob es sich hier nur um solche Seelenzustände handelt oder auch um wirkliche Jenseitsräume und Schichten, haben die Religionsphilosophie oder die Parapsychologie zu entscheiden. Religionshistorisch ist beides durchaus anzunehmen. Es genügt für die Priorität der Verwandlung, daß in der Ekstase die Seelenwanderung mit der Seinswandlung einhergeht; kommt sie überhaupt vor, dann ist sie primär, weil der Ekstase wesentlich.

Der Schamanismus ist also als Kunst der Ekstase wesentlich eine Kunst der Verwandlung. Ideologisch erhält infolgedessen nicht nur die von ELIADE unterbewertete Besessenheit durch die Ekstase ihre Zugehörigkeit zum Schamanismus, sondern auch die von SCHMIDT unterbewertete Himmelsreise. Sie sind keine Gegensätze, sondern nur zwei Seiten ein und derselben Sache. — Die Verwandlung hat aber kein anderes unmittelbares Ziel als die Gestaltung der Schamanenperson, des Trägers der schamanistischen Tätigkeit. Diese Gestaltung geht nach Maßgabe der ekstatischen Natur von einem jenseitigen Agens aus (Schutzgeist) und vollzieht sich in Berufung und Initiation; das Ergebnis sind die verschiedenen Schamanentypen.

II. Die Gestaltung der Schamanenperson

1. Der Schutzgeist

Die der Ekstase eigene außerseelische Ursache nimmt im Schamanismus eine individuelle Gestalt an. Diese Gestalt ist der Schutzgeist, dessen Art und

²⁶ Daß M. ELIADE aus der oft zitierten Verwandlungssymbolik nicht die letzte Konsequenz zieht, wurde bereits erwähnt. Vgl. Anm. 46. W. SCHMIDT sieht implicite im Persönlichkeitswandel eine Eigenart des Schamanismus, da er die Besessenheit als dessen klassischen Fall betrachtet; aber er wird der Jenseitsreise als einem Verwandlungsprozeß nicht voll gerecht.

Wesen entsprechend den religionshistorischen Gegebenheiten variiert ; es kann z. B. sein : ein Himmels- oder Unterweltsgeist, ein Naturgeist, Schamanen-ahne, Geistertier, nagualistischer Beschützer, himmlischer Doppelgänger, eine Göttergestalt (aus dem buddhistischen Pantheon) usw. — Diese Wesen sind Bewohner des Jenseits, ihr Rang und ihre Stellung unter den andern Wesen ist von großer Mannigfaltigkeit.

Der Schutzgeist ist in der Konstituierung der Schamanenperson die aktive Komponente. Seine Wirkung bezieht sich in erster Linie auf die Existenz des Schamanen im Jenseits an sich, in zweiter Linie erst auf dessen Gestaltform. Ohne seinen Schutzgeist kann kein Schamane eine Jenseits-existenz erhalten oder behalten, einerlei, wie weit er sich ihm verähnlicht, und ob eine seinsmäßige Fusion stattfindet oder ob nur eine kausale Einwirkung die Existenz trägt ; mit dem Schutzgeist steht und fällt der Schamane ²⁷.

2. Die Berufung

Aus einer solchen Fremdkausalität ist verständlich, daß es zum Schamanen einer eigenen Berufung bedarf ²⁸. Sie ist eine Auserwählung durch den Schutzgeist. Nur in Ausnahmefällen entspringt der Schamanenberuf auch eigenem Wunsch oder dem Willen der Sippe.

Die Berufung setzt im Kandidaten eine gewisse psychophysische Bereitschaft voraus, die zwar oft krankhaft ist, es aber nicht zu sein braucht, wie etwa nervöse Labilität, Epilepsie, Hysterie usw. Eine solche Disposition erleichtert das Einwirken des Geistes und die Lockerung von Leib und Seele. Oft sind die Schamanen ihrer Umwelt auch geistig überlegen. Es scheinen auch natürliche Hilfsbereitschaft und Mitgefühl erforderlich zu sein, weil der Schamane zum Wohl seiner Mitmenschen wirken soll. — Daß man den Ursprung des Schamanismus mit der Frau in Verbindung bringt, mag neben den historischen Indizien auch in derartigen leibseelischen Dispositionen begründet sein ²⁹.

Der Schutzgeist bekundet seinen Willen entweder mittel- oder unmittelbar. Mittelbar geschieht es auf dem Wege der Vererbung, unmittelbar durch eine individuelle, spontane Offenbarung. Hieraus ergibt sich die Gruppierung in Erb- oder Clanschamanismus und Individualschamanismus. — Die erbliche Berufung hängt davon ab, ob im Clan schon Schamanen waren. Damit ist

²⁷ Zum Schutzgeist cf. UdG XII, pp. 639, 669-680, 705 f., 709 ; Chamanisme pp. 79 f., 86 f., 93 f., 96 f. — Sehr schön kommt die innere Wesensnotwendigkeit des Schutzgeistes z. B. beim indonesischen Schamanen zum Ausdruck, wo er „*dukun*“, der sich (einem Geiste) zugesellt“ genannt wird, ein Name, der speziell für den Besessenheitsschamanen angewandt wird. Cf. H. H. JUYNBOLL, Religion der Naturvölker, Indonnesien, Arch. f. Religionswissenschaft VII 1904, pp. 514 f.

²⁸ Zur Berufung cf. UdG XII, pp. 643-653, 746 f. ; Chamanisme pp. 27-44.

²⁹ W. SCHMIDT hebt die Mitleidsbereitschaft eigens hervor, cf. UdG XII, p. 649. — Die Ursprungssagen über den Schamanismus und die Partnerbeziehungen gewisser Schamanen zum Schutzgeist, sowie der schamanistische Transvestitismus, die den Schamanen in Beziehung zur weiblichen Natur setzen, sind allbekannt ; in Tsinghai treten z. B. die zahlreichen Bo-Schamanen (*fa-shih*) stets in Frauenkleidung auf.

zunächst schon eine rein blutmäßige Disposition zu erwarten ; dazu tritt hier die Verbindung des Schutzgeistes mit dem Kandidaten durch eine generationenalte Verwurzelung. Weil schon erbmäßig Schutzgeist und Kandidat einander zugeordnet sind, tritt das Berufungserlebnis nicht so stark hervor. In wieweit die Vererbung als biologisch gebunden oder im weitesten Sinn als Verwandtschaftstradition gilt, und wie sie vor sich geht, sei an dieser Stelle übergangen. Wichtig ist, daß sie irgendwie einem Schamanenvorfahren oder dessen Schutzgeist zugeschrieben wird.

Die individuelle Berufung geschieht durch eine unmittelbare Kundgebung des Schutzgeistes. Die Anzeichen sind verschieden. Oft gelten schon die außergewöhnlichen „mystischen“ Zustände und die leiblichen Kennzeichen der Ekstase als ein Anruf des Geistes. Meist gehen damit innere Visionen, Wachträume usw. einher, darin der Geist sich selbst offenbart. Auch rein äußere Zufälle werden schon als Berufszeichen gedeutet, wenn z. B. ein Verwandter durch Blitz getötet wird, oder jemand Wein trinkt, worin ein Stein vom Himmel liegt, usw. (cf. UdG XII, p. 643).

Die Reaktion auf die Berufung ist normalerweise kein Gefühl der Auszeichnung (cf. UdG XII, p. 652). Sie bedrückt den Kandidaten als ein hartes Schicksal ; trotzdem er sich ihm entziehen möchte, kommt er nicht zur Ruhe, bis er endlich nachgegeben hat, wodurch die Herrschaft des Schutzgeistes und die außerseelische Kausalität der Ekstase besonders deutlich zum Ausdruck kommen.

3. Die Initiation

Hat der Kandidat die Berufung bejaht, dann folgt der eigentliche Umgestaltungsvorgang, die Initiation, die in einer formellen Schamanenweihe ihren Abschluß findet ³⁰.

a) Die sachliche Initiation

Die sachliche Initiation ist ein jahrelanger Vervollkommnungs- und Läuterungsprozeß, bei dem theoretische Schulung und praktisches Üben Hand in Hand gehen. Der eigentliche Lehrmeister ist der Schutzgeist selbst, mit dem der Kandidat in häufigen Ekstasen schließlich die Verbindung erreicht, die zu seiner Existenz und Tätigkeit notwendig ist. Oft tritt ein Altschamane oder sogar eine Art Schule hinzu ; beim erblichen Schamanismus geht die Ausbildung meist im Schoße der Sippe vor sich.

Die Vervollkommnung der Ekstase vollzieht sich beim Wanderschamanen (s. unten) meist durch das Zerstückelungs- und Wiedergestaltungserlebnis und durch immer kühnere Himmelsreisen. Sterben und Auferstehen, Krankwerden und Heilung, Ausgebrütetwerden vom Muttervogel usw. charakterisieren unter anderem die Verwandlung, die den Initiationsinhalt bildet. — Zugleich versucht der Kandidat, meist unter Anleitung eines Lehrmeisters, die neue Art seiner Betätigung : Krankenheilen, Wahrsagen usw.

Eng damit verbunden ist auch eine theoretische Ausbildung. Der Kandidat

³⁰ Cf. zum Ganzen auch UdG XII, pp. 653-668 ; Chamanisme pp. 45-140.

schamanisiert ja nicht in einem Vakuum, sondern sein Amt ist eingebettet in die ganze Fülle religiöser Vorstellungen und Gebräuche. Darum erhält er Belehrungen über die Religion, die Geister, die mythischen Ahnen, Gebote und Verbote, Pflichten und Rechte dem Schutzgeist und dem Menschen gegenüber.

b) Die formelle Initiation (Weihe)

Die Schamanenweihe wird zwar häufig vorgenommen, ist aber nicht eigentlich notwendig, weil die Ziele der Initiation schon in der langen sachlichen Vorbereitung erreicht sind. Die Weihe ist nur eine formelle Wiederholung dessen, was dort geschah, und zwar im Rahmen der rituellen Traditionen, meist eingebaut in ein großes Opfer. Sie bestätigt die einzelnen Stufen der Umgestaltung: die Berufung durch das feierliche Gelöbnis des Kandidaten, die Läuterung durch eine rituelle (Blut-) Waschung, die Wesensverwandlung durch Nachvollzug der Jenseitsreise und Besessenheit (Himmelsaufstieg und Zerstückelung), den Beginn des neuen Amtes durch Weihe und Überreichung der Ausrüstung und Kleidung und Vollzug einer Schamanenhandlung.

Mit dieser meist öffentlichen Weihe ist auch die Anerkennung sowohl durch die Altschamanen als auch durch das Volk gegeben.

4. Die Grundtypen des Schamanen

a) Der Wander- und Besessenheits-Schamane

Die so gestaltete Schamanenperson verwirklicht sich in zwei Typen, die besonders auffallen und einander gegenüberstehen: der eine vollzieht die Jenseitsreise, der andere wird besessen. Es ist jedoch nur ein unwesentlicher Gegensatz, der davon abhängt, wo sich die Seele während der Umgestaltung befindet und wo die Verbindung mit dem Schutzgeist vor sich geht³¹. Geschieht dies außer Leibes, also in der Jenseitsreise, so könnte man von Wanderschamanismus sprechen; geschieht es im Leibe durch Inkorporierung des Geistes, liegt Besessenheitsschamanismus vor.

Eine solche Unterscheidung reicht jedoch nur bis zu dem Punkte, in dem die ekstatische Jenseitswandlung abgeschlossen ist, d. h. dem Höhepunkt der Trance. Danach ist praktisch der Aufenthaltsort der Seele für beide Typen des Schamanen gleich, sie finden sich als jenseitige Wesen im jenseitigen Wirkraum wieder; denn mit dem Abstieg des Geistes wandelt sich nicht nur die Person des Schamanen, sondern auch die Umwelt; das Jenseits erlangt für ihn dieselbe Wirklichkeit wie für den Wanderschamanen; es entzieht sich der räumlichen Bestimmung und ist wesentlich ein Seinszustand. Überschreitet man diese Schwelle, so befindet man sich im „transzendenten Raum“; es ist eine relative Wanderung, etwa so, wie wenn ein Reisender in einem stehenden Zug einen andern Zug vorbeifahren sieht. — Stellt die Besessenheit und der Seelenflug einen Übergang ins Jenseits dar, so ist nach

³¹ Sowohl bei der Besessenheit als auch bei der Jenseitsreise darf man die Leibbezogenheit nicht forcieren; in beiden Fällen handelt es sich um eine seelische Fusion mit dem Schutzgeist. Auch in der leiblichen Besessenheit wohnt der Geist in der Seele. Man vergleiche die Analogien in der griechischen Mythologie; cf. Himmelsreise p. 52.

diesem Übergang das Bewegen und Wirken ein Wandel im Jenseits, unterschiedslos für beide Schamanentypen. Auch im Zustand der Besessenheit kann der Schamane davongetragen werden nach Art einer Jenseitsreise. Man könnte hier von einer primären und einer sekundären Jenseitsreise sprechen.

b) Die Intensitäts-Typen

Sowohl beim Wanderschamanen als auch beim Besessenheitsschamanen lassen sich je nach dem Grad der Ekstase drei Typen abgrenzen. Die Bestimmungselemente sind für beide Fälle gleich, nämlich: die Geistverbindung, die Verwandlungsart, der Selbstbesitz, das Bewußtsein. Diese Elemente bestimmen die drei Stufen³².

Erste Stufe: die Geistverbindung ist eine äußere Zugesellung; die Seele oder das Ich verwandelt sich zwar in eine jenseitige Form, aber es wird ein aufgehöhntes Selbst, das durch die Einwirkung des Schutzgeistes jenseitsfähig bleibt. Ein derartiges Selbst hat noch einen hohen Grad von Selbstbesitz und Bewußtsein, ist jedoch nicht ganz souverän. — Weil eine solche Seele, zwar in sich umgestaltet, aber noch nicht an eine fremde Gestalt gebunden ist, also sich in einem schweifenden Zwischenstadium befindet, ist diese Art die reinste Stufe des Wanderschamanismus. Im Besessenheitsschamanismus ist sie die unterste Stufe, die Vorstufe; denn der Besitzergeist gesellt sich erst neben sein Gefäß, bindet aber schon die Seele durch seine Nähe. — Hierher gehört auch der sogenannte Idol-Schamanismus, auf den einzugehen, zu weit führen würde. Vgl. *Anthropos* 48. 1953. pp. 248-253.

Zweite Stufe: die Geistverbindung ist schon ins Selbst (in oder außer dem Leibe) vorgetragen; es ist eine innere Berührung, zwar noch ein Nebeneinander, aber doch schon eine Aufteilung des Selbstbesitzes und eine Bewußtseinsspaltung. Aus dem Ich ist ein Doppelwesen geworden, und die Verähnlichung mit dem Schutzgeist ist bereits ein Produkt inneren Kontaktes.

Dritte Stufe: die Geistverbindung ist vollständig. Das Selbst und das fremde Wesen gehen ineinander auf, es tritt der Verlust des Selbstbesitzes und des Bewußtseins ein. Der Schamane ist ein anderer, sein *alter Ego* geworden, das in ihm lebt und wirkt. War die zweite Stufe eine Teilnahme an fremdem Leben, so ist hier eine volle Identität erreicht. Die Ekstase ist am tiefsten. — Im Wanderschamanismus ist es die niedrigste Stufe, weil die Seele nicht mehr frei unterwegs, sondern in einer fremden Gestalt angekommen ist; dadurch unterscheidet sich der Wanderschamane dieser Stufe nicht mehr wesentlich vom Besessenheitsschamanen. Im Besessenheitsschamanismus findet diese Stufe ihre klassische Ausprägung, weil eine restlose Einverleibung des Geistes, oder eine Einseelung, stattfindet³³.

³² Auch W. SCHMIDT wirft die Frage nach dem Grad und Ort der Geisterverbindung auf, führt sie jedoch nicht bis zu einer Klassifizierung durch. Cf. *UdG* XII, pp. 680, 697, 706.

³³ Auf weitere Einteilungen sei hier verzichtet. Der schwarze und weiße Schamanismus wurden bereits erwähnt, ebenso der Clan- und Individualschamanismus. Die Unterscheidung zwischen großem und kleinem, hocharktischem und subarktischem Schamanismus, wie OHLMARKS sie gab, hat mehr wissenschaftsgeschichtlichen als realen

Es sei vermerkt, daß sich die Stufengrade der hier genannten Geistverbindung nur auf den Schutzgeist allein beziehen. Im übrigen sind viele Kombinationen möglich. So kann z. B. ein Wanderschamane bereits die innerste Verbindung mit seinem Schutzgeist eingegangen sein, aber doch noch eine Reihe anderer Hilfsgeister entweder um, neben und bei sich haben, sie in die Trommel bannen oder in seine Kleidung, daß sie ihn wie mit einem Panzer umgeben; ähnlich auch der Besessenheitsschamane.

5. Der Gurtum

Zur Gruppe der Besessenheitsschamanen und zum dritten Intensitätstyp gehört auch der lamaistische Gurtum. Er trägt alle Kennzeichen einer echten Vollekstase und einer echten Schamanenperson.

a) Ekstase

Die Ekstase des Gurtum ist eine Besitznahme durch den Schutzgeist. Schon der Name bringt das zum Ausdruck; *sku-rten* (= Gurtum) ist das Behältnis einer Gottheit. Die zugrundeliegende Ideologie der Gurtumekstase ist also die Verwandlungsideologie, und zwar eingebettet in die lamaistisch-tantristische Vorstellung der Verlebendigung von Gottheiten. Es scheint — sichere Beweise waren bisher nicht zu erbringen —, daß zumindest beim Klostergurtum die Gottheit erst herabsteigt, nachdem er sich den Schutzgott in tantristisch-meditativer Form sichtbar gemacht hat. Das ist zwar nicht erforderlich, wie aus den Riten noch ersichtlich wird, aber durchaus naheliegend.

Beim Gurtum ist die Identifikation mit der Gottheit vollkommen. In seiner Trance gilt er als die Gottheit selbst und empfängt vom Volk göttliche Ehren. Sein Bewußtsein und Selbstbesitz ist völlig im Besitzergeist eingegangen, und der Verähnlichungsgrad hat die höchste Stufe erreicht, was schon aus der Tracht hervorgeht. — Der Gurtum scheint keine primäre Jenseitsreise als Übergang zur Trance zu kennen; wohl befindet er sich nach erreichter Ekstase in der jenseitigen Welt, wie das eindeutig durch seine Tätigkeit und den ganzen Abwesenheitsausdruck zu ersehen ist. Die äußere Erscheinungsform seiner Ekstase ist ausgesprochen aktiv; er schäumt, tobt, redet in fremden Sprachen, bekundet übermenschliches Wissen und übermenschliche Kräfte, vollführt Geisterkämpfe usw.

b) Gestaltung der Schamanenperson

Der Schutzgeist. Die ekstatische Jenseitsexistenz des Gurtum ist ganz und gar von seinem Schutzgeist abhängig. Der Schutzgeist des Klostergurtum ist meist der *Pekar* oder einer der lamaistischen Glaubensbeschützer (*c'os skyon*). Beim Volksgurtum ist es gewöhnlich der Berggeist, der Schutzherr des Stammes; es können aber auch andere Geister, sogar Muttergottheiten sein.

Wert. W. SCHMIDT unterscheidet noch den Schamanismus der primären und sekundären Hirtenvölker, die aber praktisch mit weißem und schwarzem Schamanismus zusammenfallen, cf. UdG XII, pp. 746-752; ferner kennt er noch höhere und niedere Schamanen, je nach dem Grad der Gewalt über die Geister; cf. UdG XII, pp. 644 f.

Die Berufung. Die Berufung des Gurtum erfolgt individuell und spontan. Es gibt wohl Familien, in denen der Gurtum häufiger vorkommt, aber von einer Erblichkeit kann nicht gesprochen werden. Wie wenig der Gurtum mit einer traditionellen Weitergabe des Amtes und einer lamaistischen Nachfolge im Kloster zu tun hat, sieht man schon daraus, daß viele Klöster, obwohl sie großen Wert auf einen Klostergurtum legen, jahre-, oft jahrzehntelang auf ihn verzichten müssen, wie das z. B. in Kumbum der Fall war, und das, obwohl die tantristischen Praktiken lehrbar sind. Auch der Klostergurtum stammt im beobachteten Gebiet normalerweise aus dem Laienstand, und wenn sich der Schutzgeist nicht selbst sein „Gefäß“ auserwählt, kann auch kein Mönch sich zu einem Gurtum machen. — Die Berufung geschieht in Form einer Vision und oft nach Aufmunterung der Umgebung des Kandidaten, wenn sich an ihm gewisse Zeichen erkennen lassen, die auf ekstatische Dispositionen deuten. Dann geht der Kandidat in die Einsamkeit der Berge und wird dort vom Geist ergriffen, der sich ihm offenbart und die Erwählung kundgibt.

Initiation. Nach einer solchen Berufung folgt dann eine lange Zeit der Einführung und Vorbereitung. Der Kandidat übt sich immer wieder in der Trance, besorgt sich nach und nach seine Tracht und Ausrüstung, vor allem das Schwert, und orientiert sich über alles, was mit seinem Amte zusammenhängt; er beginnt auch schon zu heilen, wahrzusagen und mit den Geistern zu kämpfen. Ist die sachliche Initiation soweit gediehen, daß sich der Kandidat für sein Amt fähig hält, geht er meistens in ein Lamakloster zu einem Tantralama zur feierlichen Prüfung und Weihe. Oft fällt diese feierliche Initiation noch mitten in die Vorbereitungszeit oder gar an deren Anfang. Das Volk legt sehr viel Wert auf diesen offiziellen Akt. Der Gurtum muß allerlei schmerzhaftes Proben über sich ergehen lassen, wahrsagen usw., um die Echtheit seiner Trance unter Beweis zu stellen. Er nennt dabei dem Lama seinen Schutzgott, der ihm dann in einem Amulettbild überreicht wird; danach folgen weitere Instruktionen über die Gottheit und die Geister, über Aufgaben und Rechte des Schamanenamtes, über die Riten usw. Später muß der Gurtum immer wieder zur Nachschulung ins Kloster kommen.

Bei der Initiation scheint das Zerstückelungserlebnis keine Rolle zu spielen, falls man die schmerzhaften Prüfungsprozeduren nicht in dieser Richtung deuten will. Es ist auch nicht notwendig, weil das Ziel der Zerstückelung und Wiederbelebung schon so erreicht wird; denn in der leidvollen, konvulsiven Besessenheit wird der Gurtum so zu einem neuen Jenseitswesen umgestaltet, daß er sich mit seinem Schutzgeist in Leibgestalt schlechthin identifizieren kann.

III. Die Tätigkeit des Schamanen

Mit der ekstatischen Gestaltung der Schamanenperson ist auch der Grund zur schamanistischen Tätigkeit gelegt. Der Schamane hat als jenseitiges Wesen Eingang in die transzendente Welt gefunden und ein neues Verhältnis

zu den jenseitigen Wesen, zum Gesamtkosmos und zum Diesseits, vor allem zu den Menschen, gewonnen. Dieses Verhältnis ist im Verein mit der Eigenart der Ekstase maßgebend für die Ursache, Art und Weise und die Zielsetzung seines Handelns.

1. Das Verhältnis zu den jenseitigen Wesen

Man kann das Jenseits auffassen als eine Einheit, als den Kosmos schlechthin, und als eine Vielheit von Wesen, Geistern und Dämonen, unter denen der Schutzgeist eine hervorragende Stellung einnimmt ³⁴.

a) Das Verhältnis zum Schutzgeist

Abhängigkeit. So wie der Schamane nicht ohne Schutzgeist existieren kann, kann er auch nicht ohne Schutzgeist wirken. Man könnte die schamanistische Wirkursächlichkeit mit einem Kräfteparallelogramm vergleichen, deren eine Komponente die Kraft des Schutzgeistes ist. Der Schamane erkennt und handelt jenseitig kraft seiner äußeren oder inneren Teilnahme an den Fähigkeiten seines Schutzgeistes. Er teilt auch mit ihm dessen Stellung in der Hierarchie des Jenseits. Hiervon hängt die unterschiedliche Macht der einzelnen Schamanen ab.

Folgerungen. Darum kann der Schamane nicht seinen Schutzgeist zwingen oder ihm befehlen. Wenn es mitunter so scheint, bedeutet das jedoch keine echte Herrschaft; denn durch Berufung und Initiation begibt sich der Geist freiwillig, wie durch einen Vertrag, unter die „Herrschaft“ des Schamanen; virtuell jedoch bleibt er die eigentliche Wirkinstanz. In wieweit der Schamane eigenmächtig auftritt, hängt ab vom Grad der Verbindung mit dem Schutzgeist; durch die Fusion ist eine Bewußtseinseinheit erreicht, worin er auftreten kann wie der Geist selbst. Ist die Verbindung locker, etwa die Stufe bloßer Zugesellung, so wird er sich mehr auf Bitten, Schmeicheln, Opfer usw. verlegen müssen, um sich der Hilfe des Schutzgeistes zu versichern.

Der Schamane hat infolge dieses Verhältnisses seinem Schutzgeist gegenüber bestimmte Verpflichtungen; er muß ihn verehren, gewisse Tabus beobachten, opfern usw. Besonders deutlich tritt das zutage im Beginn der Trance, die meist mit Anrufungen, Lobpreis, Opfer eingeleitet wird.

Fehlen der Magie. Aus diesem Verhältnis folgt ferner, daß der Wirkcharakter des Schamanen nicht primär magisch sein kann. Magie beruht auf Zwingbarkeit und der Anwendung von dinglichen Formeln und Gegenständen, auf einer unpersönlichen Kraft. Die Abhängigkeit des Schamanen vom Schutzgeist dagegen und die daraus resultierenden Verpflichtungen bedeuten eine religiöse Einstellung. Die Schamanenkraft fließt aus einer personalen Quelle, sie beruht auf einer Institution und Seinsverbindung mit dem Schutzgeist. Das schließt zwar nicht die Zwingherrschaft über andere Wesen aus, auch

³⁴ Zum Verhältnis zwischen Schamanen und Hilfsgeistern cf. auch Chamanisme pp. 93-f., 96 f.; UdG XII, pp. 668-680. W. SCHMIDT betont sehr die Abhängigkeit vom Schutzgeist und das Fehlen der Zwingbarkeit.

nicht die Anwendung unpersönlicher Kräfte ; aber eine solche Magie ist dem Schamanismus sekundär ; er mag für Magie besonders anfällig sein. Wesentlich ist er eine religiöse Erscheinung ³⁵.

b) Die andern Geister

Außer zum Schutzgeist tritt der Schamane noch zu vielen andern Geistern in eine freundschaftliche, neutrale oder feindliche Wirkbeziehung, je nach dem Verhältnis, das sein Schutzgeist zu diesen Wesen besitzt.

Die vertrauteste Gruppe stellen die verschiedenen Hilfsgeister dar. Sie unterstützen ihn beim Übergang in die Trance, auf der Jenseitsreise, in Geisterkämpfen, Krankenheilungen usw. Auch diese Geister können — neben einer äußeren Zugesellung — eine enge Verbindung mit ihm eingehen ; er kann sie aber normalerweise nicht zwingen, zumal, wenn es höhere Wesen sind.

Eine zweite Gruppe könnte man als Dienstgeister bezeichnen. Sie treten zum Schamanen nicht in ein enges Verhältnis, sondern werden von ihm beherrscht und benützt, je nach den Funktionen, die sie im Kosmos oder in der Menschenwelt haben. Auf ihrer Beherrschung ruht ein großer Teil der schamanistischen Tätigkeit ; hier ist auch die Einbruchsstelle für die Magie.

Schließlich bleibt noch eine feindliche Gruppe übrig, die der Schamane bekämpft, weil sie zur Gegnerschaft jener Geisterschicht gehören, der er durch den Schutzgeist eingeordnet ist. Sie fallen zwar nicht unter seinen Herrschaftsbereich, aber er kann sie im Kampf bändigen, z. B. die Geister der Unterwelt beim weißen Schamanen ³⁶.

2. Das Verhältnis zum Kosmos

Der Kosmos ist statisch-räumlich und dynamisch-lebendig vorstellbar. Dementsprechend bestimmt sich auch das Verhalten des Schamanen.

Im statisch-räumlich aufgefaßten Kosmos vermag sich der Schamane kraft seiner „Geistnatur“ mit Hilfe der Schutzgeister frei zu bewegen, emporzusteigen zum Thron des Himmelsgottes und hinabzusteigen zur Unterwelt. Eine besondere Beziehung verbindet ihn mit der kosmischen Mitte, die sowohl als Tor ins Jenseits und — vertikal betrachtet — als Baum, Achs oder Seil, zum Weg durch die kosmischen Schichten wird. Kaum ein Symbol ist so viel in der schamanistischen Literatur hervorgehoben worden wie diese Weltmitte ³⁷.

Dynamisch betrachtet ist der Kosmos voller Lebenskraft. Als ihr Hauptsitz gilt die Weltmitte, vorab in Gestalt des Lebensbaumes. Dieses Lebenszentrum kann auch mythisch personifiziert werden, wie z. B. im tibetischen Lebensgott. Der Kosmos selbst wird oft als Lebewesen aufgefaßt, das sich in transzendenten Stamm-Tieren repräsentieren kann ; hierher gehört auch die Vorstellung vom Kosmos als einem theriomorphen Urweltwesen, durch

³⁵ Cf. UdG XII, pp. 710 f. — Zu A. E. JENSENS Auffassung vgl. Anmerkung 42.

³⁶ Über die Beziehungen zur Unterwelt cf. UdG XII, pp. 680-687.

³⁷ Die Beziehungen zum Kosmos hat M. ELIADE ausführlich dargestellt, allerdings nur unter der räumlich-statischen Rücksicht ; cf. Chamanisme pp. 51 f., 160 f., 179 f., 235-260, 429.

dessen Zerstückelung die Welt samt ihrer Ausstattung entstand, ein Prototyp zur Zerstückelung des Schamanen und seiner Neugestaltung. Mit dieser kosmischen Lebenskraft tritt nun der Schamane in enge Verbindung; er kann z. B. in der Ekstase selbst ein Mikrokosmos werden, indem er sich mit den Personifikationen oder Verabsolutierungen des Lebensbaumes, theriomorpher Schutzgottheiten usw. identifiziert. Er nimmt durch die Ekstase teil am kosmischen Leben und wird selber ein Anwalt der Lebenskraft, was für die Zielsetzung seiner Tätigkeit grundlegend ist.

3. Das Verhältnis zur diesseitigen Welt

a) Hauptobjekt der Tätigkeit

Der Schamane ist allen Menschen dadurch überlegen, daß er kraft seines ekstatischen Seinszustandes unmittelbar mit Geistern und Seelen verkehren und infolgedessen sie selbst zum unmittelbaren Objekt seiner Tätigkeit machen kann. Die auf das Jenseits hingeeordnete Seele des Menschen ist darum auch sein Hauptobjekt im Diesseits. Er ist der Spezialist für alles, was mit der Seele zusammenhängt.

Die Seele ist aber das Lebenszentrum des Menschen, ähnlich wie im Makrokosmos die Weltmitte Sitz des kosmischen Lebens ist. Weil der Schamane in besonderer Verbindung mit diesem makrokosmischen Leben steht, ist er auch im Bereiche des menschlichen Mikrokosmos der Anwalt des Lebens. Auf die Sicherung und Steigerung des Lebens ist seine Tätigkeit ausgerichtet. Er hat auf seine Weise Macht über das Leben und die Lebensbedingungen. Er kann seine Macht auch mißbrauchen, wie z. B. der schwarze Schamane, wenn er die Menschen schädigen will.

Diese Macht erklärt auch einen Grundzug, der im Schamanismus so auffallend ist: der Schamane ist ein Kämpfer; er ist Feind aller drohenden Elemente, die als Tod und Finsternis dem Leben und Licht entgegentreten. Darum prägt sich die schamanistische Kriegergestalt besonders in der Besessenheitsform gern in Lebens- und Lichtsymbolen aus, vor allem in der Verkörperung des Vogels, auf dessen Federkleid man auch die schamanistische Rüstung zurückführen könnte. Verstärkt wird dieser Kriegercharakter noch durch die Gegnerschaft, die zwischen den jenseitigen Geistern der Ober- und Unterwelt besteht, aus deren Reihen der Schutzgeist stammt³⁸.

b) Altruistische Zielsetzung

Daß die altruistisch-soziale Zielsetzung wesentlich zum Schamanismus gehören muß, ist nach diesen Voraussetzungen einleuchtend. Hier ragt der Schamane über den bloßen Mystiker oder Ekstatiker, z. B. den Yogi oder buddhistischen Beschauer, weit hinaus. Bei ihnen ist das Ziel der ekstatischen Erlebnisse die Selbsterlösung aus der Verhaftung des sinnenfälligen Lebens

³⁸ Die zentrale Idee des Kampfes hebt z. B. auch A. E. JENSEN stark hervor; allerdings greift er zu sehr auf einen magischen Ursprung zurück; cf. Mythos und Kult bei Naturvölkern, pp. 292, 312.

durch die Vereinigung mit dem transzendenten Allgeist. Das ist im Schamanismus zwar nicht ausgeschlossen, aber ohne die altruistische Zielsetzung wäre der Schamane kein Schamane.

Die konkrete Betätigung ist überaus vielfältig, weil sich beim Menschen letztlich alles um Leben und Tod bewegt. Als Spezialist der Seele tritt der Schamane überall auf, wo es sich um die menschliche Seele handelt (cf. Chamanisme, p. 22). Er führt sie hinüber ins Jenseits und holt sie von dort zurück; auch die Tierseele z. B. des Opfertieres kann von ihm betreut und geleitet werden. Als Anwalt des Lebens heilt er die Kranken kraft seiner Macht über die Dämonen, die sie verursachen. Aus seiner jenseitigen Erfahrung und Kenntnis heraus sieht er schon von weitem, was dem Wohl und Leben der Menschen bevorsteht; er ist Wahrsager und Zukunftsberater, Entdecker verborgener Schädlinge, Kenner des erblichen Lebensstromes, der von den Ahnen ausgeht, Hüter der Tradition, er weiß um die Zusammenhänge von Welt und Mensch, der Herkunft und Zukunft des Stammes, er ist Verwalter der Mythen und Sagen. — Er steht im Volk zwischen Diesseits und Jenseits, oft als Kulturheld und Gestalter der Lebensgrundlage.

4. Der Gurtum

Auch der Gurtum hat durch die Besessenheitsektase als ein jenseitiges Wesen Eingang in die transzendente Welt gefunden und so ein neues Verhältnis zu den Wesen des Jenseits, dem Kosmos und zum Diesseits gewonnen, was hinwiederum maßgebend seine ganze Tätigkeit bestimmt.

a) Das Verhältnis zu den jenseitigen Wesen

Wohl bei keinem Schamanen kommt die Wirkursächlichkeit des Schutzgeistes so offenkundig zur Geltung wie beim Gurtum. Es ist praktisch nicht mehr er, der erkennt und handelt, sondern der Schutzgeist selbst, der in ihm inkorporiert, den Leib des Gurtum als seine eigene Gestalt benutzt. Die jenseitige Macht und der jenseitige Rang des Schutzgeistes ist auch die Macht und der Rang des Gurtum. Ein Befehl oder ein Zwang des Schutzgeistes ist ausgeschlossen; der Schutzgeist ist nicht nur virtuell, durch Berufung des Gurtum, sondern auch aktuell die unmittelbare Wirkkraft. Dennoch tritt der Gurtum, eben wegen der totalen Fusion, so eigenmächtig auf wie der Schutzgeist selbst. Man hat darum in ihm den großen Magier sehen wollen, der die Geister zwingt; aber eine solche Magie widerspricht seinem Wesen; denn die Quelle seiner Macht ist rein personal und beruht auf der seinsmäßigen Verhaftung mit dem Schutzgeist. Infolge dieser radikalen Abhängigkeit und Unterwürfigkeit ist das Verhältnis des Gurtum zu seinem Schutzgeist durchaus religiös. Er muß seinen Schutzgeist verehren, ihm opfern, sein Bild aufstellen, gewisse Tabus beobachten; besonders beim Übergang in die Ekstase kommt diese Haltung zum Ausdruck; er kann den Geist nicht in sich herabzwingen, sondern muß ihn durch Gebet und Lobpreis bitten. Jeder Trance geht das Weihrauchopfer und das *ġsolka* (Einladungsgebet) voraus.

Anders ist sein Verhältnis zu den übrigen Geistern; es ist nicht besonders

freundschaftlich. In seiner Stellung als *alter Ego* des Schutzgeistes teilt er dessen Herrschaft über die untergeordneten Geister. Der Gurtum ist in erster Linie Kämpfer und Zwingherr der Dämonen; seine Hauptfeinde sind die Krankheitsgeister, und beim Klostergurtum vor allem die dämonisierten Feinde der wahren „Lehre“.

b) Das Verhältnis zum Kosmos

Kraft seiner Identität mit dem Schutzgeist befindet sich der Gurtum durch die Ekstase automatisch im „transzendenten Raum“. Wenn er auch nicht die Himmelsreise und den Unterweltsabstieg vollzieht, so ist mit dem Geist doch das jenseitige Milieu für ihn gegenwärtig gesetzt. Wer je einen Gurtum in Trance und Aktion gesehen hat, weiß, daß sich alles wie hinter einer Schwelle abspielt, daß es keinen unmittelbaren Bezug auf die Umgebung hat, sondern wie eine Projektion inneren, jenseitigen Geschehens wirkt.

Mit der kosmischen Lebenskraft steht der Gurtum vor allem durch seine Beziehung zur Weltmitte in Verbindung. Er ist an erster Stelle Offiziant, wenn ein Obo oder eine Wetterburg, beides Abbilder des Makrokosmos, errichtet wird. Auch dem kosmischen Lebensbaum ist er in besonderer Weise zugeordnet, da seine Schutzgeister zum Teil Personifikationen des Lebensbaumes sind oder doch als Vertreter des kosmischen Lebens gelten können, z. B. der Lebensgott (*Peḱar* als *srog-bdag*) und der Berggeist.

c) Das Verhältnis zum Diesseits

Darum ist auch der Gurtum der Anwalt des Lebens und der Seele, die ja das Lebensprinzip ist. Er kämpft gegen die lebensfeindlichen Mächte von Mensch und Tier. Überall, wo Unglück, Krankheit und Tod drohen, ist er zur Stelle, wahrsagt, schützt, bannt und heilt. Es ist darum auch kein Zufall, daß er — abgesehen von historischen Beziehungen — als Klostergurtum die „wahre Lehre“ gegen die Feinde zu schützen hat; denn sie ist ja für den Lamaisten das höchste Lebensgut auf Erden. Bekannt ist, daß ein Gurtum von Kumbum im Kampf gegen die Feinde des Glaubens fiel.

Kennzeichnend für seine Tätigkeit ist auch, daß sie sich meistens in Form eines Kampfes abspielt, gewöhnlich unter Schwingen des Schwertes in der Ekstase. Im Gurtum besitzt der Schamanismus wohl die reinste Ausprägung eines Charakteristikums, nämlich des Kämpferischen. Der Gurtum ist ein typischer Kriegerschamane.

Damit erweist sich die Tätigkeit des Gurtum in Ursache, Objekt, altruistischer Zielsetzung und ekstatischer Art und Weise durchaus als schamanistisch.

IV. Die Formgebundenheit des Schamanismus

Weder die Bestimmungselemente der ekstatischen Personengestaltung noch die der ekstatischen Tätigkeit reichen aus, den Schamanismus in seiner Ganzheit zu erfassen; sie erschöpfen auch nicht alle Seiten der Ekstase. Erst durch eine gewisse Ausprägung in äußeren Formen erhält der Schamanismus

seine letzte Abgrenzung. So wie sich — ganz allgemein gesehen — das innere Geschehen der Ekstase auf den Leib auswirkt, so werden auch die seelischen Ereignisse und die jenseitige Umwelt in die sinnenfällige Außenwelt projiziert. Diese Projektion legt sich gleichsam in konzentrischen Ringen in dreifacher Formgebundenheit um den Schamanen, von außen nach innen gehend : seine gesellschaftlich institutionelle Form, seine kultisch-rituelle Form, seine individuelle darstellerische Form in Tracht und Mimik.

1. Die institutionelle Form

Der Schamanismus ist keine einmalige willkürliche Erscheinung, sondern eine Dauereinrichtung ; er verfolgt auch keine individuell-privaten Ziele, sondern dient der menschlichen Gemeinschaft. Infolgedessen muß er sich auch vor der Gesellschaft in festen institutionellen Formen repräsentieren. An sich genügt schon eine erfolgreiche Schamanisierung, z. B. Krankenheilung, Dämonenbann usw.

Aber darüber hinaus will das Volk auch eine formelle Bestätigung desjenigen, dem es in Wohl und Wehe vertrauen kann. Diese Bestätigung wird im Schamanismus durch die traditionelle Schulung und die sachliche Initiation gesichert. Die vollkommenste Form jedoch ist die feierliche Schamanenweihe, worin Berufung und Können formell unter Beweis gestellt werden und der Schamane von den „Fachleuten“ und dem Volke angenommen wird. Die Ausgestaltungen solcher institutioneller Formen variieren bei den einzelnen Völkern, sie können ganz rudimentär sein, können sich aber zu regelrechten Schamanenorganisationen auswachsen. Ebenso variiert auch die gesellschaftliche Wertung und Stellung des Schamanen im Volke.

2. Die rituelle Form

Bezieht sich die institutionelle Form auf das Ganze, so wird durch den Ritus die schamanistische Einzelekstase und Einzelhandlung geregelt. Ein gewöhnlicher Ekstatiker ist nicht an solche Riten gebunden, er vermag sich nach eigenem Gutdünken in Trance zu versetzen. Anders der Schamane. Der Ablauf dieses rituellen Vorgangs ist ungeachtet des Schamanentypes (Wanderschamane, Besessenheitsschamane) und ungeachtet des Tätigkeitinhaltes (Heilung, Wahrsagen, Geisterkampf) schematisch gleich.

Zuerst kommt die Vorbereitung zur Ekstase : z. B. Gebet, Opfer, Anlegen der Tracht, Trommeln, Tanz. Es sind Handlungen, die zur Trance überführen und den Schutzgeist herbeirufen sollen. Dann folgt die Ekstase selbst, Aufstieg der Seele oder Herabkunft des Geistes. Nach dieser Überführung in die Ekstase geht der Schamane zur eigentlichen Handlung über, die er ja nur in der ekstatischen Einheit mit dem Schutzgeist vollbringen kann. Und schließlich erfolgt nach der Handlung der Übergang in den Wachzustand und die Erholung. — Die mit diesem Schema verbundenen Riten richten sich nach den kultischen Formen der Religion, welcher der Schamane angehört, wie z. B. Weihrauchbrennen, Hymnen, Opferriten.

3. Die darstellerische Form

Noch stärker als die institutionelle und rituelle Bindung wirkt sich die sinnenfällige darstellerische Form aus. Sie ist gleichsam eine transparente Wand, durch die das jenseitige ekstatische Erlebnis hindurchscheint mit allen Verzweigungen der Umwelt und Mythologie. Aber nicht nur das, die darstellerischen Formen sind nicht nur Wirkungen innerseelischer Vorgänge oder eine künstliche Ausgestaltung leiblicher Erscheinungsformen der Ekstase, sondern sie können selbst auf das schamanistische Erleben einwirken, entweder als unmittelbares Instrument oder durch eine gewisse Bild- oder Analogiekausalität.

a) Die Darstellungsweisen

Die Darstellungsformen umfassen drei Gruppen: die Tracht, die Ausrüstung, die mimische Darbietung.

Die Tracht ist überaus vielfältig. Es gibt Kleidungen, die an Vollständigkeit nicht zu wünschen übrig lassen, und es gibt solche, die nur noch andeutungsweise vorhanden sind. Am beharrlichsten scheint die Kappe zu sein, von der unter Umständen nur noch ein besonderes Band, eine Feder usw. übrigbleibt. Auf die einzelnen Teile der Tracht einzugehen erübrigt sich. Man kann ihre Typen auf vier Formen zurückführen: den Vogeltyp, den Wildtier-Typ, den Skelettyp und den individuellen Gestalttyp gewisser Gottheiten, besonders beim Besessenheitsschamanen. Der relativ häufige Kriegertyp scheint zum Vogeltyp zu gehören³⁹.

Weniger mannigfaltig ist die Ausrüstung des Schamanen; und die Grenze zur Tracht hin ist manchmal verschwommen, so z. B. bei den Waffen. Das wichtigste Instrument ist die Trommel, die auch durch Pferdestöcke, Waffen, besonders den „singenden“ Bogen ersetzt werden kann.

Die mimische Vorführung schließlich ergibt sich unmittelbar aus dem Geschehen selbst. Sie vollzieht sich in reichhaltigen abwechslungsreichen Formen, je nach Art der unmittelbaren Schamanenhandlung, z. B. Tanz, Mimik des Auf- und Abstieges, jenseitige Kämpfe und Abenteuer usw. Zu dieser Mimik gehört auch die Kulisse und Bühnenausstattung, z. B. der Weltenbaum, die Schnur, die Fähnchen, die Vogelbilder, Ongone usw.

b) Der Darstellungswert

Der Darstellungswert dieser dinglichen und mimischen Formen variiert beträchtlich. Hier muß man die allgemeine Multivalenz der Symbole überhaupt mit in Rechnung setzen. Sowohl die Trachtentypen als auch die Ausrüstung oder die Mimik können als ein und dieselbe Sache verschiedene Ideen und Ereignisse wiedergeben. Besonders vieldeutig ist z. B. die Symbolik des

³⁹ Cf. UdG XII, pp. 722-731. SCHMIDT nimmt zwei Grundtypen an, den Vogel- und den Skelett-Typ. ELIADE fügt noch zwei weitere hinzu, das Ren und den Bär; cf. Chamanisme p. 149.

Vogels oder des Skelettes oder der Trommel. Das im einzelnen auszuführen erübrigt sich hier ⁴⁰.

Immer aber bleiben die Elemente des ekstatischen Erlebnisses die Leit-motive, so vor allem die Verwandlung, die Jenseitsreise, die jenseitige Umwelt, die Verbindung mit dem Kosmos, sodaß man die Tracht selbst mitunter als einen Mikrokosmos bezeichnen könnte. Besonders eindrücklich sind die mimischen Vorführungen. Wenn man das alles zusammen nimmt, so finden sich im Schamanen kraft seiner zeit- und raumüberwindenden Ekstase ganze Mythologien und Riten in einer Person und in einem Akt. Was beispielsweise in Jugendweihen, Frühlingsfesten, Maskentänzen, Mysterienfeiern, jägerisch-magischen Tierimitationen von vielen Personen über verschiedene Jahreszeiten verteilt vorgeführt wird, das vollzieht der Schamane wie in einem Einmann-theater allein, an einem Ort und zu beliebigen Zeiten. Es ist kein Zufall, daß man im Schamanismus eine Hauptwurzel des Schauspieles zu finden meint, und daß gerade die Schamanen Hüter und Überlieferer alter Sagen und Mythen sind ⁴¹.

c) Die Kausalität der Darstellungsformen

Tracht und Mimik können in die schamanistische Wirkkausalität mit hineinbezogen werden. Allerdings ist diese Kausalität nicht einheitlich. Gewisse Dinge werden unmittelbar als Instrument gebraucht, so die Trommel, um die Geister hineinzubannen oder um auf ihr in den Himmel zu fliegen, oder die Kleidung, die Waffen, die Anhängsel, die Sitz von Geistern werden und, gleichsam mit überirdischer Kraft imprägniert, als Werkzeuge im Geisterkampf dienen können. Diese Art Kausalität ist rein instrumental, und im Grunde genommen ist es gleich, ob die Dinge repräsentativen Wert haben.

Daneben besteht bei den gleichen Gegenständen eine andere Kausalität, die ihre Kraft aus der Darstellung bezieht. Man könnte sie Bild-Kausalität nennen. Ihr liegt ein auch sonst feststellbares Prinzip zugrunde: die Dinge bewirken *per analogiam*, was sie darstellen. So verdeutlicht z. B. das Anlegen des Vogelkostüms nicht nur, daß der Schamane einen Himmelsflug unternimmt, sondern es verhilft auch tatsächlich zum Himmelsflug, es erleichtert ihn zumindest. Wenn der Besessenheitsschamane die Tracht seiner Schutzgottheit trägt, dann will er damit nicht nur ausdrücken, daß er jetzt dieser Gott ist, sondern die Ähnlichkeit wirkt voraus und zieht die Gottheit herab. Analog verhält es sich mit dem Tanz und der ganzen Mimik.

⁴⁰ M. ELIADE kennzeichnet treffend den Darstellungswert der Tracht: « Examiné attentivement, le costume découvre le système du chamanisme avec la même transparence que les mythes et les techniques chamaniques. » Cf. Chamanisme p. 141, und des näheren die Symbolik des Vogelkostüms, des Skelettes und der Trommel, loc. cit. pp. 149-167. — W. SCHMIDT beachtet zwar auch die repräsentative Funktion der Tracht und Ausrüstung, sieht aber doch zuerst in ihnen das Hilfsmittel, das dem Schamanen eine „wirkungskräftige Grundlage für geistige Kräfte bedeutet“, die ihm daraus zufließen. Cf. UdG XII, p. 720.

⁴¹ Zum Schauspielcharakter, allerdings nur des weißen Schamanen, cf. auch UdG IX, pp. 326, 334, wo W. SCHMIDT der „Divina Commedia“ des Schamanen einen besonderen Wirklichkeitswert zuschreibt. — Cf. auch A. E. JENSEN, loc. cit. p. 290.

Aber diese Kausalität darf nicht mit einer magisch-dinglichen Ursächlichkeit verwechselt werden ⁴². Sie wirkt nicht unmittelbar, sondern mittelbar. Das erhellt schon daraus, daß ein profaner Nichtschamane mit diesen Dingen nichts anzufangen weiß; er mag sich die Tracht anlegen, er mag den Tanz vollführen, die Ekstase stellt sich nicht ein, der Kranke wird nicht gesund. Die Wirkung ist eben an die Schamanenperson gebunden, und bei ihm wieder an Initiation, Berufung und die Kraft des Schutzgeistes; meist werden auch die Kleidung und die Ausrüstung eigens geweiht.

Allerdings ist der Schritt von dieser institutionellen, darstellerisch-instrumentalen Kausalität zur Magie sehr kurz. Tatsächlich werden denn auch Kleidungsstücke, Waffen usw. verabsolutiert, besonders dann, wenn sie ohnehin schon vom Schamanen als Geisterträger benutzt werden. Darum verwendet man sie gern als magische Instrumente, die sogar an die Stelle von Idolen treten, was z. B. im Kult der Stabongone anzunehmen ist. Auch hier ist der Schamanismus besonders anfällig für polytheistische und magische Einflüsse, die durch die bereits erwähnte relative Zwingbarkeit von Dienstgeistern verstärkt werden.

4. Der Gurtum

Die dreifache Formgebundenheit des Schamanen trifft auch auf den Gurtum zu.

Die Erscheinung des Gurtum ist nichts Individuelles oder Willkürliches, sie ist eine Institution. Ihre Ziele dienen der Allgemeinheit, sei es dem Kloster oder der profanen Gemeinde. Die Gemeinschaft verlangt daher auch feste, institutionelle Formen, nämlich die Berufung, Ausbildung und feierliche Initiation. Darüber hinaus bleibt sich der Gurtum, obwohl in seiner Berufung vom Kloster unabhängig, nicht selbst überlassen, sondern wird in ständiger Verbindung mit der Mönchsgemeinde erhalten, entweder durch nachträgliche Eingliederung als Klostergurtum oder durch regelmäßigen Besuch und Nachschulung.

Die rituelle Bindung erhellt aus dem festgenormten Ablauf seiner Schamanisierung. Er kann sich nicht formlos in Trance versetzen. Zunächst muß er die Tracht seines Schutzgeistes anlegen; als Klostergurtum setzt er sich dann dem Idol seines Schutzgottes gegenüber; es folgen Weihrauchopfer, Trommeln und Gebete, bis der Geist in ihn eingeht; darauf wird ihm der Schamanenhelm aufgesetzt, und in der Vollekstase beginnt die entsprechende Schamanenhandlung (Wahrsagen, Geisterkampf usw.). Dann folgt das Erwachen und der erholende Tiefschlaf, je nach dem Grad der kataleptischen Erschöpfung. Ähnlich vollzieht sich der Ritus des Volksgurtum.

Die darstellerische Formgebundenheit ist vielleicht bei keinem Schamanen so stilrein wie beim Gurtum. Er entspricht in Tracht und Ausrüstung vollkommen seinem jenseitigen Ebenbild, von dem man in der lamaistischen Ikonographie relativ einheitliche und klare Vorstellungen hat. Beim Volks-

⁴² A. E. JENSEN betrachtet den Schamanismus als eine echte Magie; cf. loc. cit. pp. 306 ff. Zu dieser Auffassung und zu JENSENS Begriff der Magie überhaupt hier Stellung zu nehmen, führt zu weit.

gurtum herrscht eine größere Variationsbreite; aber das Charakteristische wird überall beibehalten, die kriegerische Ausrüstung: Waffenrock, Helm oder fünfteilige Krone, Brustspiegel, Pfeil und Bogen, oft der Geisterspeer, die Fangschlinge, und vor allem beim Volksgurtum das Schwert. Bei gewissen Zeremonien spielt auch die Worfelwanne oder das Sieb eine Rolle. — Die mimische Darstellung des Gurtum ist ein Drama in sich; sie wirkt nicht nur durch die Pracht der Kleidung und Ausrüstung, sondern auch durch die überaus kraftvolle schauspielerische Darstellung in der Ekstase, sei es nun Geisterkampf, Krankenheilung oder Wahrsagen. Man wird unmittelbar an die Helden gestalten des chinesischen Theaters erinnert, deren Erscheinung mit dem Gurtum eine große Ähnlichkeit aufweist.

Die Tracht und Ausrüstung verähnlicht den Gurtum nicht nur mit seinem jenseitigen Ebenbild, sie kann auch Sitz und Verbleibsort verschiedener Geister werden, sodaß beim Gurtum buchstäblich zutrifft, was man auch sonst allegorisch von schamanistischen Hilfsgeistern sagt, daß sie ihn wie einen Panzer umgeben.

Die instrumentale Kausalität der Tracht und Ausrüstung ist schon dadurch offenkundig, daß sie primär als Waffen während des Schamanisierens gebraucht werden. Aber auch die Bildkausalität ist wirksam, indem der Gurtum durch Anlegen von Kleidung und Waffen sich dem Original verähnlicht und dadurch — wenn auch nicht nur dadurch — das wird, was er darstellt. Die Tracht ist unbedingt notwendig. Und wenn — wie W. SCHMIDT historisch nachweist — die Verarmung der Tracht auch eine Degenerierung bedeutet, so besitzt der Schamanismus im lamaistischen Gurtum einen noch sehr lebenskräftigen Vertreter.

Allerdings ist auch bei ihm durch die dingliche Verabsolutierung der Ausrüstung die Anfälligkeit für degenerierenden Zauber nachweisbar. Rüstung und Waffen können unabhängig vom Gurtum auch von andern benutzt werden, so z. B. Geisterspeer und Schwert. Sie werden dadurch nicht nur als Idole verabsolutiert, sondern es findet auch eine Aufteilung schamanistischer Funktionen zwischen Ding und Mensch statt, wodurch sich ein sekundärer Schamanismus herausbildet (Idolschamanismus), wie z. B. beim Speerwahr-sager der Monguol (Tujen) ⁴³.

D. Zusammenfassung

Der Schamanismus verwirklicht sich vom Allgemein-Psychologischen zum Konkret-Historischen fortschreitend in drei Stadien. Sein Kern ist die Ekstase; sie ist noch kein Schamanismus. Die Ekstase schlägt in bestimmten Ideologien Wurzel und treibt als Schöbling die Sonderform der Schamanen-ekstase; auch sie ist noch kein eigentlicher Schamanismus, sondern dessen Grundlage. Erst aus diesem Sproß erwächst der Vollschanismus. In allen Stadien aber wirkt sich ein und dasselbe ekstatische Strukturgesetz aus.

Das innere Geschehen der Ekstase ist gekennzeichnet durch die Verbindung der Seele mit dem Jenseits; sie geht von einem außerseelischen

⁴³ Cf. DOM. SCHRÖDER, loc. cit. *Anthropos* 48. 1953. pp. 248-253.

Gegenüber aus und endet im seelischen Seinswandel. Dieser inneren Jenseitsnähe entspricht eine äußere Diesseitsferne; sie tritt durch die passive oder aktive Umwelts- und Leibesentfremdung in Erscheinung.

Im nächsten Stadium schafft sich das Strukturgesetz aus dem Stoff der allgemein verbreiteten Wander- und Verwandlungsideologie eine eigene Form der Ekstase. Diese Ideologien sind für die Ekstase besonders prädisponiert, wie umgekehrt die Ekstase für diese Ideologien. Sie verbinden sich zu einer neuen konkreten Einheit, die einen dreifachen Aspekt aufweist, nämlich Wanderung, Vereinigung und Verwandlung. Die drei Aspekte lassen sich sachlich nicht von einander trennen, wenn auch je nach den Schamanentypen die eine oder andere Seite stärker hervortreten kann. Eins ist auf das andere angewiesen. Durch die Wanderung dringt entweder die Seele ins Jenseits vor (Seelenreise) oder das Jenseits steigt zum Menschen herab (Besessenheit). Beides besagt eine Vereinigung von Diesseits und Jenseits in der Person des Schamanen, sei es ein einfacher Kontakt oder eine vollständige Fusion. Mit der Vereinigung ist aber auch eine Verwandlung gegeben, entweder als verähnlichende Umgestaltung in ein höheres Selbst oder als eine gänzliche Identifikation mit dem jenseitigen Gegenüber.

Durch die Verflechtung mit der Wander- und Verwandlungsideologie reicht die Ekstase aber auch in vielen Verästelungen hinab zu weiteren mythologischen, religiösen und rituellen Schichten, aus denen sie neue Elemente aufnimmt, die sich dann im letzten Stadium zu der ganz konkreten Erscheinung eines allseitigen Schamanismus auswachsen. Entsprechend dem seelischen Geschehen und der sinnenfälligen Auswirkung der Ekstase wird dieses Endgebilde durch drei Dinge bestimmt: die Schamanenperson, die Schamanentätigkeit und die Formgebundenheit.

Die der Ekstase eigene jenseitige Kausalität personifiziert sich in der Gestalt des Schutzgeistes, der durch Berufung und Initiation und seinsmäßigen Kontakt die Schamanenperson als ein jenseitiges Wesen gestaltet, erhält und wirkfähig macht. Die Ekstase versetzt den Schamanen in ganz spezifische Beziehungen zum Jenseits und der Menschenwelt, aus denen sich als Tätigkeitsobjekt die Seele und das Leben und als Ziel die altruistisch-soziale Hilfe am Menschen ergibt. Schließlich erfordert die sinnenfällige Auswirkung der Ekstase im Körperlichen auch eine Projektion des schamanistischen Geschehens in äußeren Formen, die sich in festen Bindungen institutioneller, ritueller und darstellerischer Art entfalten.

Selbstverständlich werden nicht alle Schamanismen die hier gekennzeichneten Elemente vollzählig besitzen. In manchen Fällen wird man sogar fragen können, ob es sich überhaupt noch um Schamanismus handelt. Eine Grunddefinition müßte aber auch auf die rudimentärste Form anwendbar sein, nämlich: Der Schamanismus ist eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft.

Mit dieser Abgrenzung wird klar, wie vorsichtig man mit dem Ausdruck „schamanistisch“ umgehen muß. Es finden sich nämlich allenthalben Erscheinungen, wie sie im Schamanismus vorkommen. Sie können gewiß auch aus dem Schamanismus stammen als degenerierte Reste; sie können aber auch

von vorneherein dagewesen und durch den Schamanismus entlehnt worden sein, besitzen jedoch in ihrem ursprünglichen Zusammenhang ganz andere Funktionen, wie z. B. die jägerischen Tierimitationen, ungebundene Besessenheit, Initiationsriten usw.

Es ergibt sich auch, daß der Schamanismus keine eigene Religion und keine eigentliche Magie ist. Gewiß, er hat magische Züge angenommen, weil er dafür besonders anfällig ist. Aber der Schamane ist kein Zauberer, schon deshalb nicht, weil ein Zauberer keine Ekstase notwendig hat, und weil die magische, unpersönliche Wirkkraft sich von der personalen, schutzgeistgebundenen Schamanenkraft wesentlich unterscheidet. — Eine eigene Religion ist der Schamanismus deshalb nicht, weil ihm spezifische Gottheiten, spezifische Kultformen, spezifische Lehren usw. fehlen. Wohl verbindet er sich mit verschiedenen Religionen und entnimmt ihnen gewisse Gottheiten und rituelle Formen. Er ist überall dort möglich, wo ein Jenseits, jenseitige Wesen, Trennung von Leib und Seele, Ekstase und Mystik vorkommen, also auch im Buddhismus, Taoismus, Mohamedanismus und theoretisch sogar im Christentum, wie es so manche hybride Erscheinungen beweisen ⁴⁴. Daß der Schamane kein Priester oder Zauberpriester ist, bedarf keiner besonderen Erklärung mehr. Der Priester ist der Vertreter einer bestimmten Religion und hat Funktionen, die nicht unter den Bereich des Schamanen fallen, z. B. das Opfer, ganz abgesehen davon, daß er das wichtigste Element des Schamanismus, nämlich die Trance, nicht kennt. Wohl können auch Schamanen priesterliche Funktionen ausüben, wie z. B. beim großen Pferdeopfer des weißen Schamanismus. Aber eine solche Verbindung ist rein akzidentell. — Man muß auch den Schamanismus von der echten Mystik unterscheiden. Die Mystik verfolgt individuelle und keine sozialen Ziele, kennt keine komplizierten Formen und Riten, wie Tracht, Weihe usw. ⁴⁵. — Und schließlich ist der Schamane nicht mit einem Seher oder Propheten identisch. Der Seher kann, muß aber nicht die Ekstase haben, erst recht nicht die Vollektase, den Seinswandel; ihm fehlen auch manche schamanistische Funktionen, etwa Krankenheilung, Dämonenbann usw. und oft auch die rituelle Gebundenheit.

Nach diesen Gesichtspunkten ist es auch nicht mehr befremdend, daß sich der lamaistische Gurtum als echter Schamane erweist. Es finden sich bei ihm alle Wesenselemente, nur sind sie — da sich der Schamanismus mit ver-

⁴⁴ An sich ist es z. B. gut denkbar, daß sich eine schamanistische Himmelsreise in den Vorstellungen der Apokalypse abspielt, oder daß ein Schamane den Erzengel Michael darstellt. Mir ist aus einem Dorf (La-sha) in Tsinghai ein Fall bekannt, wo ein Medium die Trance vor einem Heiligenbild und mit dem Abbeten des Vaterunsers begann. Derartige Parallelen lassen sich auch sonst genug aus dem christlichen Bereich an andern Orten herbeibringen, man denke z. B. an die Voudoun-Religion auf Haiti. Über die Frage der Echtheit ist damit nichts ausgesagt.

⁴⁵ Die Ekstase macht nicht das Wesen der Mystik aus, wenn sie auch als Durchgangsstadium zu den höheren Formen anzunehmen ist; cf. dazu ALOIS MAGER, loc. cit. pp. 363-378. — Zum Verhältnis des Schamanismus (= Wanderschamanismus) zu Yoga und Mystik, wie überhaupt zur Charakterisierung des Schamanismus cf. ELIADE, *Le Yoga* pp. 316-338. — Auf eine Parallelisierung der yogistischen und schamanistischen Verwandlungs- oder Initiationsideologie, kann hier nicht eingegangen werden.

schiedenen Religionen verbinden kann — eingebettet in lamaistische Vorstellungen und Riten. Der Gurtum ist ein ausgesprochener Besessenheitsschamane vom Kriegertyp, er kennt die volle Ekstase, ist aufs engste mit einem Schutzgott verbunden, unterliegt der Berufung durch ihn, muß die schamanistische Vorbereitung und feierliche Initiation durchmachen, entfaltet eine allseitige schamanistische Tätigkeit im Dienst seiner Stammesgenossen oder des Klosters, ist an feste äußere Formen gebunden, amtet nach einem bestimmten Ritual, hat seine eigene Tracht und Ausrüstung und vollzieht in darstellerischer Mimik, was er in Wirklichkeit zu vollbringen vorgibt. — Wie es historisch zu dieser Schamanengestalt kam, ist belanglos. Entscheidend ist nur, daß der Gurtum, unabhängig von jeder Entwicklung betrachtet, strukturell und typologisch ein vollwertiger Schamane ist, und nicht nur gewisse schamanistische Züge trägt.

Der Schamanismus selbst aber erschöpft sich weder in der Auffahrt der Seele noch in der Besessenheit allein. Beide finden in einem gemeinsamen Fundament erst das „klassische“ Element, nämlich den ekstatisch erstrebten Seinswandel ⁴⁶.

⁴⁶ Wie nachträglich erst festgestellt, hat M. ELIADE in einem Vortrag auf dem Kongreß für Religionswissenschaft, Rom 1955, die Auffahrt der Seele aus einem erstrebten Seinswandel gedeutet. — In Ermangelung eines Einblickes in das Original selbst sei auf den Bericht V. VAN BULCKS über den Kongreß verwiesen, in: *Z. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Bd. 39 (1955), pp. 215 ff. — Dort heißt es p. 216: „Mircea Eliade verstand es, seine Zuhörer durch eine äußerst eindrucksvolle Analyse des Auffahrtssymbolismus in seinen Bann zu ziehen. Er durchlief eine ganze Reihe von aufeinanderfolgenden Wertungen des gleichen Symbols“ ... „Von daher erscheint jede Auffahrt als ein Bruch, als eine Äußerung der menschlichen Sehnsucht, über sich hinaus zu schreiten und einer andern Seinsweise teilhaftig zu werden.“ (Von mir gesperrt, D. S.) — Damit ist für die Auffahrt das gleiche Ziel wie für die Ekstase (wenn auch ungenannt) ausgesprochen; des Näheren wäre damit auch die Schamanenekstase, selbst in ihrer Beschränkung auf die Jenseitsreise, implicite als eine Kunst der Verwandlung mitbestimmt. Vgl. vorne pp. 861 ff., ebenso Anm. 23 und 26.

Hrolf Vaughan Stevens

Rehabilitierung des ersten Semangforschers

Von PAUL SCHEBESTA

Der heutigen Ethnologen-Generation ist HROLF VAUGHAN STEVENS unbekannt; um die Jahrhundertwende jedoch stand er im Blickfeld anthropologisch-ethnologischer Forschung, und sein Name war den damaligen Koryphäen unserer Wissenschaft sehr geläufig. Ein Teil von ihnen rühmte den „wagemutigen Forscher“ über den grünen Klee und ließ ihm jede Förderung zuteil werden, während ihn andere als Prahlhans und Aufschneider ablehnten und verfemten. Beinahe könnte man auch von ihm sagen: „Von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“

Was Wunder also, daß STEVENS' Forschungsergebnisse bis heute als umstritten gelten und es noch immer nicht gelungen ist, über ihn und seine Arbeiten unter den Semang Klarheit zu schaffen, obzwar seitdem mehrere Forscher unter den Inlandstämmen Malayas gearbeitet haben und seinen Spuren gefolgt sind.

Wer war eigentlich HROLF VAUGHAN STEVENS? Angeblich ein Norweger. Es wurden sogar Stimmen laut, die behaupteten, daß er sich eines Decknamens bediente. Er war ein Globetrotter in den Dschungeln Süd-Ost-Asiens, der sich anscheinend gelegentlich als „Professor“ ausgab. Die „Rudolf Virchow-Stiftung“ und das „Museum für Völkerkunde“ in Berlin erteilten ihm den Auftrag zur Erforschung der Inlandstämme der malaiischen Halbinsel, welchem Ruf STEVENS in den Jahren 1891-96 folgte. Seine Berliner Auftraggeber setzten volles Vertrauen in ihn. Das gerade macht R. MARTIN, der große Anthropologe, der fünfzehn Jahre nach STEVENS dessen Spuren in Malaya folgte, den Berliner Instituten und selbst VIRCHOW zum Vorwurf, daß sie V. STEVENS' Mitteilungen „angesichts der offenkundigen und anerkannten Ungenauigkeiten“ haben Glauben schenken können oder gar, daß ihn VIRCHOW einen „so geübten Beobachter“, „den ungewöhnlich vorbereiteten Mann“, ja sogar „unseren stets zuverlässig befundenen V. STEVENS“ nannte. R. MARTIN kann es VIRCHOW und der Verwaltung des Museums für Völkerkunde in Berlin und dem ethnologischen Komitee nicht verzeihen, daß sie sich ganz hinter V. STEVENS stellten, und sie „von der Treue, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit des Herrn VAUGHAN STEVENS auf das tiefste überzeugt“ waren (R. MARTIN,

Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel, Jena 1905, p. 171 Anm. PAUL SCHEBESTA, *Die Negrito Asiens*, I. Bd. St. Gabriel-Mödling, 1952, p. 31).

Darüber dürfte allerdings kein Zweifel bestehen, daß V. STEVENS keinerlei fachliche Vorbereitung für die anthropologische Erforschung der Inlandstämme hatte. Seine nach Berlin eingesandten Berichte gaben darum Anlaß zu Rückfragen, wodurch manche Lücken in seinen Mitteilungen geschlossen werden konnten. Es scheint zu stimmen, daß V. STEVENS in Übersee keinen besonders guten Leumund hatte; er war dort als Prahlhans bekannt. Das alles mögen die genannten Berliner-Stellen kaum gewußt haben.

Aber nicht nur mangelnde Vorbildung für die großen Aufgaben, mit denen man ihn betraut hatte, warf man ihm vor, sondern auch Kritiklosigkeit und zu große Leichtgläubigkeit, zufolge der er der Geriebenheit fabulierender Malayen und halbzivilisierter Orang-Utan leicht zum Opfer fiel. Gegen letzteren Anwurf, den MARTIN gegen STEVENS erhebt, habe ich schon sz. (a. a. O. 31) eingewendet, „daß auch V. STEVENS sehr gerieben und im Verkehr mit ‚Wilden‘ gewiß kein Neuling war, so daß er die Eingeborenen durchaus richtig einzuschätzen und sehr wohl zu unterscheiden wußte, wann man ihn an der Nase herumführte und wann nicht“. Der Vorteil, den STEVENS anderen Forschern voraus hatte, war der, daß er lange Jahre hindurch mit den Eingeborenen zusammenlebte und auch ihre Sprachen redete. Das Malaisische war ihm als Verkehrssprache sicher geläufig, und er konnte sich auch mit den Semang in ihrer Sprache unterhalten, wie mir der Resident Cpt. Berkeley, der V. STEVENS unter den Semang begegnete, versicherte. Cpt. Berkeley meinte, es sei kein Grund ersichtlich, warum STEVENS seine Berichte erfunden haben sollte, um seine Auftraggeber zufriedenzustellen, da er ja mit den Semang zusammen lebte. Trotzdem sind gegen V. STEVENS gewisse Reserven am Platz. Der größte Fehler in seinen Berichten liegt in der Unterlassung von Angaben der Örtlichkeiten vor und der Personen, von denen er seine Mitteilungen erhalten hatte. Das ist aber ebenso eine Unterlassungssünde seiner Auftraggeber, die sich leicht danach hätten erkundigen können.

Daß V. STEVENS von Flunkereien nicht ganz freizusprechen ist, ergibt sich z. B. aus seiner Kamm-Sammlung der Senoi aus Batang-Padang, die sich im Berliner Museum befindet, wo ich sie einsehen konnte. Diese Stücke lassen aus der oberflächlich angefertigten Ornamentik erkennen, daß sie niemals in Gebrauch genommen und offenbar auf Bestellung gefertigt worden sind (cf. P. SCHEBESTA, *The Decorative Art of the Aborigines of the Malay Peninsula*, J. R. As. Soc., London 1929, 749 ff.). Ferner sind gewisse Reisen STEVENS' durch das Innere Malayas in ein so mysteriöses Dunkel gehüllt, daß man sie besser außer Acht läßt. Fachleute wehren sich schließlich gegen die von STEVENS entwickelte Blumen- und Krankheitstheorie, die er aus den Kammornamenten herausliest. In diesem Belang habe ich mich in der oben angeführten Arbeit der negativen Kritik meiner Vorgänger angeschlossen, behalte mir aber eine neuerliche Untersuchung dieser Frage vor, lasse sie jedoch in dieser Abhandlung ganz beiseite; ebenso die anthropologischen Berichte des Forschers. Nur seine auf die Semang-Religion bezüglichen Berichte sollen hier auf ihre Echtheit geprüft werden. Aber auch hierin begegnet man STEVENS

mit dem gewohnten Mißtrauen, so zwar, daß W. SCHMIDT in seinem Werk „Ursprung der Gottesidee“ 3. Bd., pp. 258-280, STEVENS' religiöse Materialien nur anhangsweise anführt und deren Ablehnung begründet. Er mutmaßt (wohl in Abhängigkeit von R. MARTIN), „daß er (STEVENS) über die wirklichen Semang-Elemente (in deren Religion), die er verwendet, nicht aus eigenem Sehen und Hören Bescheid weiß, sondern Aussagen anderer verwertet, bei denen natürlich für STEVENS Täuschungen und Selbsttäuschungen um so stärker mitunterlaufen mußten“ (a. a. O. 278). Und weiter unten heißt es: „Aber das Eine ist unter diesen Umständen sicher: bei dem Zustand der Ungewißheit, die, wie wir jetzt dartun können, das Zustandekommen der Ergebnisse der STEVENS'schen Arbeiten umgibt, können sie, solange diese Ungewißheit fortbesteht, nicht mehr als selbständige Quellen benutzt werden.“

Es mutet aber eigenartig an, daß R. MARTIN, der STEVENS schärfstens ablehnt, weil an ihm „Symptome, welche die Psychiater zu dem Krankheitsbild der Pseudologia phantastica zu vereinigen gewohnt sind“, aufscheinen, trotzdem immer wieder dessen Forschungsergebnisse in seinem Werk verwertet.

W. SKEAT (*Pagan Races of the Malay Peninsula*, London 1906) lehnt nicht in der gleichen scharfen Weise STEVENS' Arbeiten ab; er setzt sich immer wieder mit ihnen auseinander, verwendet sie gleichfalls und zitiert seitenweise seine Berichte. SKEATS Ablehnung mutet recht platonisch an.

Am schärfsten geht R. J. WILKINSON (*The Aboriginal Tribes*. Kuala Lumpur, 1910, p. 3) mit V. STEVENS ins Gericht; er zieht ihn der Aufschneiderei, Wichtigtuerei usw., ohne aber in eine sachliche Kritik seiner Forschungen einzugehen.

Es fällt auf, daß I. H. N. EVANS, der unter den bis jetzt zitierten Semang-Forschern ihr bester Kenner ist, viel konzilianter über STEVENS urteilt. Das hat seinen Grund nicht etwa darin, daß EVANS ein schüchterner Kritiker wäre, das Gegenteil ist eher der Fall. Das muß andere Gründe haben. So schreibt er in seinem Werk „*Negritos of Malaya*“, Cambridge 1937, 129: „Though there is much truth in what WILKINSON says [über STEVENS], I am inclined to think that, in some ways, a better report is justified.“ EVANS hat sich in zwei Schriften mit V. STEVENS auseinandergesetzt. In der ersten versucht er dem Problem der Zauberornamente an Semangkämmen näherzukommen (J. H. N. EVANS, *Vaughan Stevens and the Patterns on Negrito Combs*. J. of the F. M. S. Museum, Vol. XII. 1921). Und obwohl er dessen Deutungsversuche nicht zu akzeptieren vermag, tritt er doch für eine mildere Auffassung in Beurteilung von STEVENS' Forschungen ein. Die zweite Schrift (I. H. N. EVANS, *Apology to the Shade of VAUGHAN STEVENS*, a. a. O. vol. XV. 1929) ist eine Abbitte an STEVENS, weil er (EVANS) eine Einrichtung unter den Semang als erster gefunden zu haben angegeben hat, während STEVENS schon lange vor ihm darüber berichtet hatte. Diesen Irrtum will er damit in Ordnung bringen.

Betreffs der STEVENSSchen Forschungen auf dem Gebiet der Semang-Religion, die uns hier allein interessiert, äußert sich EVANS folgendermaßen: „Now, though I have been unable to obtain any confirmation of much of VAUGHAN STEVENS' work, yet I have certainly found that there is some

truth in his writings." EVANS hat nämlich in Gegenden, wo STEVENS sich aufgehalten hatte, wie am Siong und in Ulu Selama, Forschungen angestellt, ohne jedoch Bestätigungen für STEVENS' Nachrichten über die Religion der Semang in größerem Ausmaß gefunden zu haben. Er kennt das STEVENSSCHE Material nur aus SKEATS Werk; er greift auch nur sehr selten darauf zurück. Das ist zu bedauern, denn er hätte bei einigem Studium manches zutage fördern können, was zur Rehabilitierung V. STEVENS geführt hätte.

Ich selbst hatte bereits einige Male Gelegenheit genommen, zu V. STEVENS Forschungen Stellung zu nehmen. Das letzte Mal war es im 1. Band meines Werkes „Die Negrito Süd-Asiens“, pp. 29-35. Anfangs stand auch ich im Bann der über STEVENS abfällig geführten Kritik von WILKINSON, MARTIN u. a. und verhielt mich auch eher ablehnend zu seinen Forschungen. Die Auskünfte jedoch, die mir Cpt. Berkeley 1924 in Grik über STEVENS gab, mäßigten beträchtlich mein Urteil über ihn. Je mehr ich mich später, bei Bearbeitung meiner Semangmaterialien mit V. STEVENS beschäftigte, um so weniger schroff wurde meine Kritik über ihn. Doch erst bei Abfassung des Bandes über die Religion der Negrito, den ich gerade in Arbeit habe, trat ich so richtig STEVENS Aug in Auge gegenüber. Dabei erlebte ich zwei ungeahnte Überraschungen: die eine war die Erkenntnis, daß die Semang-Religion etwas ganz anderes ist als wofür ich sie bislang gehalten habe, und die zweite, daß HROLF VAUGHAN STEVENS sehr tief in das religiöse Denken der malaiischen Negrito eingedrungen ist. Mit Hilfe von EVANS' und STEVENS' Schriften, mit denen ich meine Materialien beider Semangreisen verglich, ging mir erst richtig das Verständnis für semangsche Mythologie und Religion auf. Seither arbeite ich an der Abfassung dieses Werkes mit soviel Lust und Liebe, wie ich es bei keinem anderen Werk über die Pygmäen getan habe. Meine bisherigen Veröffentlichungen über die Semang-Religion waren Wiedergaben der Eingeborenen-Berichte, ohne persönliche Stellungnahme. Den mythologischen Wust (EVANS nennt ihn 'patchwork'): "Let us now see what sort of a patchwork account it is possible to make of this very difficult subject of the Negrito deities" (EVANS, a. a. O. 140), den ich damals bei weitem nicht verstand, ließ ich und mußte ich damals beiseite lassen. Die Klärung der Semang-Religion und -Mythologie setzte damit an, daß ich meine Forschungen mit jenen von EVANS und STEVENS verglich und die Bedeutung mythologischer Personen und Termini in Angriff nahm. Hierbei erlebte ich und erlebe immer wieder angenehme Überraschungen. Daß mir die Klärung der Semang-Mythologie einigermaßen gelingt, wird nicht zuletzt mit Hilfe von STEVENS' Nachrichten möglich. Allerdings hatte ich noch andere Hilfsmittel; da war z. B. das Wissen um die *lingua sacra* (Cenoisprache) der Semang, in der die religiösen und mythologischen Wesen mit anderen Namen geführt werden als in der Umgangssprache.

In dieser Abhandlung greife ich einen Ausschnitt aus der Semang-Religion heraus und ziehe STEVENS' Darbietungen mit meinen und EVANS' Forschungen in Vergleich. Dieser Teil findet sich zusammenhängend dargestellt in der Abhandlung, die ALBERT GRÜNWEDEL besorgt hat: „Mytho-

logie und Religion der Orang Panggang“ (Materialien zur Kenntnis der Wilden Stämme auf der Halbinsel Malaka von HROLF VAUGHAN STEVENS, Veröffentlichung aus dem Königl. Museum f. Völkerkunde III. Bd. 3. 1894).

Die Diskreditierung der Person HROLF VAUGHAN STEVENS', wie sie durch seine Kritiker bekannt wurde, kann nicht ungeschehen gemacht werden. Darum fällt auf seine Forschungen ein tiefer Schatten. Dennoch glaube ich, daß man dem Verdacht vieler, STEVENS' Berichte seien Falschmünzerei, durch Anwendung innerer Kriterien beikommen kann. Mit anderen Worten, es müßte sich ein Semangforscher der Mühe unterziehen, die Berichte STEVENS' zu untersuchen, ob und inwieweit sie der Mentalität und Ausdrucksweise der Semang entsprechen, ob Parallelen zu Ergebnissen anderer Forscher (es kommen nur jene von EVANS und meine in Frage) vorliegen, und wie weit linguistische Anhaltspunkte dafür sprechen, daß STEVENS seine Berichte direkt von den Semang bekommen oder ob sie ihm "second hand" über die Malaian zuteil wurden. Letzteres sagt man ihm nach. Eines steht fest: daß Malaian nirgendwo Semang-Idiome sprechen, und daß sie keinen tieferen Bescheid über die Religion der Semang geben können.

Auf dieser Ebene wird sich die folgende Untersuchung bewegen.

Mit dieser Abhandlung hoffe ich H. V. STEVENS' Forscherruf so weit zu rehabilitieren, daß man ihn auf diesem hier behandelten Gebiet weder der Flunkerei noch der Fälschung wird verdächtigen dürfen. STEVENS schöpfte nicht aus zweiter Hand; er saß an der Quelle, und diese floß klar und reichlich. In welcher Gegend er diese Quelle erschlossen hatte, kann auch einigermaßen geklärt werden. Linguistische Momente lassen vermuten, daß es in der Nähe der Kensiu-Kenta-Stämme war, etwa in Ulu Patani, denn die einheimischen Termini und kurze Texte in seinen Berichten gehören diesen Sprachen an¹.

Im folgenden setze ich mich also nur mit den STEVENSSchen Nachrichten über die Semang-Gottheit und über ihre Weltanschauung auseinander. Der

¹ Bei Durchsicht der Notizen, die ich mir vor Jahren (1926 oder 1927) im Berliner Museum f. Völkerkunde machte, wo ich in die dort aufbewahrten Nachrichten STEVENS' aus Malaya Einsicht nahm, finde ich folgende Aufzeichnung von STEVENS: "The different languages, which we certainly find existing in the Peninsula, leaving out occasional words only heard sometimes are:

1. The Eastern Jakoon. 2. The Western. 3. The Pangghan (wild) i. e. = Semang of Ulu Selama of the R. A. Soc. 4. The Pangghan of the West or Semang together with Western Blandass and 5. Tummeor" (Notes contained from sheet No. 96 sent 20 Sept. last, fol. 40).

Aus dieser Notiz geht unmißverständlich hervor, daß STEVENS' Pangghan eben die Kenta-Kensiu sind und zwar diejenigen von Ulu Selama, wo STEVENS lange Zeit lebte. Von dort stammen auch seine wichtigen Nachrichten über die Religion und Mythologie der Semang. Das von STEVENS mitgeteilte wichtige religiös-mythologische Material geht also nur auf die Kenta-Kensiu, hauptsächlich auf erstere, zurück. Das beweisen auch die in den Mitteilungen enthaltenen linguistischen Hinweise. Die Gegend, wo STEVENS seine Forschungen anstellte, liegt also nicht in Ulu Patani, wie ich anfänglich meinte (weil STEVENS wiederholt von Pangghans in Kelantan schreibt), sondern weit westlicher davon. Die Kenta, von denen das von STEVENS gesammelte religiös-mythologische Material stammt, sind EVANS wie auch mir gut bekannt.

Kommentar A. GRÜNWEDELS zu diesen Nachrichten ist im allgemeinen zutreffend. Er läßt es sich auch angelegen sein, die STEVENSSche Phonetik einheimischer Worte zu interpretieren, was gleichfalls meistens (nicht immer) gelungen ist.

Ich sehe meine Aufgabe in dieser Abhandlung darin, die STEVENSSchen Nachrichten zu prüfen und mit meinen und jenen von EVANS zu vergleichen, wobei auch die Erklärung der Eingeborenen-Termini nach Möglichkeit versucht wird.

V. STEVENS erläutert die Mythologie der Semang an Zeichnungen auf drei Bambussen, die er *gu* nennt. Hier muß die englische Aussprache des *u* ins Auge gefaßt werden, die einen Laut zwischen *o* und *a* meint. Bambusbehälter heißt im Semang *gō* (bzw. auch *gōh*). Die auf den Bambussen befindlichen Eingravierungen stellen mythologische Wesen und Vorgänge dar, die STEVENS Stück für Stück erklärt und daran Exkurse über die überweltlichen Wesen (die ich *orang hidop* nenne) anschließt (cf. Skizze, unten p. 888).

Wir wollen die STEVENSSchen Vorbemerkungen über den Ursprung der mythologischen Ornamente auf den *gōh* nicht urgieren. Er meldet, daß sie auf sogenannte *Putow* (= *Putau*) zurückgehen, die die ganze Mythologie in dieser Weise auf Bambusse eingravierten. STEVENS ist über das Wesen der *Putau* nicht richtig im Bilde, doch das steht hier nicht zur Erörterung. Beachtenswerter ist folgender Satz von ihm: „Es ist jetzt überhaupt schwer, Leute zu finden, welche einige Kenntnis von der Sache besitzen.“ Das glaube ich sehr gern und darum sagte ich vorhin, daß STEVENS zu beneiden ist, daß er auf so einsichtige Interpreten der Semang-Mythologie gestoßen ist, wie sie weder EVANS noch auch mir zur Verfügung standen.

Im folgenden gehen wir das STEVENSSche Material kommentierend durch und beginnen mit den Gravierungen auf den drei Bambusbehältern (*gōh*):

Gōh I: Die Ornamente sind durch Linien oder Ringe eingeteilt, die *keningwing* (= *këningwig'n*) heißen ².

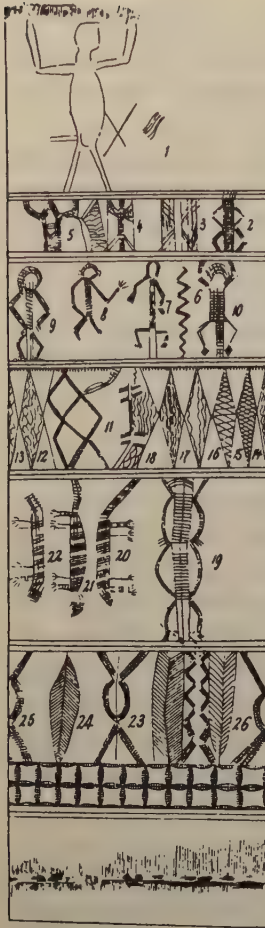
Im obersten Feld befindet sich die Figur des *Lutong*-Affen, *ai* (*Semnopithecus*), dem es, wie wir später erfahren, obliegt, die der Gottheit unfolgsamen Winde auszupeitschen. Ich vermute, daß der lange Schwanz des *lutong* die Phantasie der Semang anregte, dem Affen diese Rolle zuzuschreiben.

„Das zweite Feld heißt *ken-nachole* in allen *guh*. Dieser Name bezeichnet lediglich den Raum, nicht aber die Figuren“, lautet der Text. *Kenacole* bedeutet in der Kenta'-Sprache jedoch soviel wie Kritzelei oder Zickzackmuster. Es ist das Substantiv vom Verb *këcoln* (*këcoln*; auch *kliço* kommt vor) gebildet, was soviel bedeutet wie: hin- und herkritzeln, Zickzackmuster setzen. Man verstehe also unter *kënacol* am besten Strichzeichnungen: *kënacol* im Kenta', *senidig'n* in der lingua sacra (Cenoi).

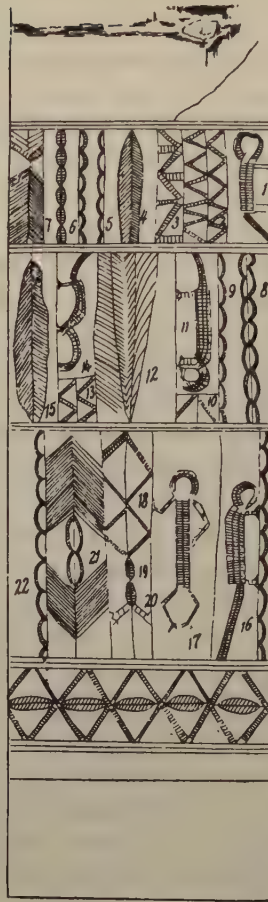
Die Hauptfiguren sind 7, 8, 9 und 10, die nach STEVENS auch die wichtigsten Personen der Semang-Mythologie sind.

Der Hauptgott ist nach STEVENS *Kiei* (ich transkribiere richtig *kaéi* auf

² Die in Klammern wiedergegebenen Termini sind meine Transkription, wie ich sie bei den Semang gehört habe.



Bambus Nr. 1
45 cm lang



Bambus Nr. 2
41 cm lang



Bambus Nr. 3
40 cm lang

Kenta'-Kensiu) (Fig. 7), der auch anders dargestellt werden kann. Anscheinend wurde er hier sitzend wiedergegeben. Neben sich (6) hat er als sein Emblem die Zickzacklinie — den Blitz; er ist ja der Donnergott.

Fig. 9 stellt den Gott *Play* (= *Ple*), Fig. 8 seine Tochter *Semi* (= *Semai*) und Fig. 10 einen *snahut* dar. *Sěnahut* heißt soviel wie Medizmann, Schamane, *Hala'*.

Sahut heißt „Echo machen“; *sěnahut* ist jener, der das Echo macht. Die *sěnahut* sind also das Echo der *Putau* (*Putau*) bzw. der Gottheit selbst. Sie geben deren Weisungen, die sie im Traum oder in Trance bekommen, an die Menschen weiter.

Im Feld über den genannten himmlischen Wesen, die ich *orang hidop* nennen will, soviel wie Unsterbliche, sind Gegenstände dargestellt, „welche über dem Richterthron Gottes, *Kaei's*, hängen“. Fig. 2 heißt: *penjo tadug*; es ist ein Gehänge aus *tadug*, Blumen, oder eine Blumenmatte, die von den *Čenoi* für *Kaei* verfertigt wird (*tadug*, mal. *humoh baias*).

Fig. 3 stellt einen *kenigh* (= *kěnai*) dar, was soviel wie Schmuckstück

(besonders glänzendes Schmuckstück) bedeutet. Auch die auf den Bambussen eingeritzten Zeichnungen nennt man *kənai*.

Fig. 4 und 5 scheint STEVENS nicht richtig aufgefaßt zu haben. Er meint, Fig. 4 stelle *seni* (= *sənai*) dar. Darunter sind Peitschen zu verstehen, mit denen die der Gottheit widerspenstigen Winde, die sich im Wolkenhimmel (*kabote*[= *kabut*] Finsternis) unterhalb des Himmels der Gottheit befinden, ausgepeitscht werden. Aber auch der personifizierte Wind, als Zuchtmeister der widerspenstigen Winde, heißt *Senai*. Mir scheint, daß man sich unter Fig. 4 eher den Zuchtmeister selbst mit der Peitsche in der Hand, als die Peitschen vorzustellen habe. Die Peitschen sind aber nicht aus Rotan, wie STEVENS irrtümlich meint (er ist der Sache auch gar nicht sicher), sondern aus der Rinde des *jug* (= *jog* bzw. *čog*)-Baumes gedrehte Stricke. Schreibt doch STEVENS selbst, daß, als er nach einer näheren Erklärung für die Peitschen fragte, die Semang auf eine daliegende Bogensehne deuteten. Bogensehnen werden aber nie aus Rotan gemacht, sondern aus *Čog* (mal. *chong*)-Rinde gedreht. Darum ist in Fig. 5 nicht die *Čog*-Frucht abgebildet, sondern anscheinend der Baum, aus dessen Rinde die Peitschen gemacht werden, und dessen Frucht *Kaei* genießt. Zwischen 4 und 5 sind die eingekesselten (eingesperrten) widerspenstigen Winde dargestellt. Unter *Senai*, welcher Name mir nicht untergekommen ist, ist wohl *Čemam* zu verstehen, dessen Symbol der *čog* ist. *Čemam* ist in der Semang-Mythologie der große Zuchtmeister.

Im 4. Feld von oben zeigt Fig. 11 den *Kla-to-ong*-Baum, an dem *Kaei*s Thronsessel angelehnt ist. Der Baum ist voll Blüten und Früchten, die *Kaei* ißt. Diese Fig. 11 ist mit Fig. 18 nebenan zusammen zu betrachten. Sie stellt *Kaei*s Richterstuhl dar: „ein mit Zweigen versehener Baum, vor welchem als Sitz ein kurzes Brett schief gelegt ist. Die Wellenlinien zwischen den Ästen sind *kal-cheng* (= *kalčeg'n*): Früchte, welche *Kaei* ißt und welche seine Diener ihm vorgesetzt haben. Das einzelne wellenlinienförmige Zeichen über dem Thron ist die Darstellung von *sin-goie-bewar* (= *singoi-bewa*), welche an der Rückseite des Thronsitzes aufgehängt sind. Auf diesem Thron sitzt *Kaei* als Richter der Toten.“

Kələtoong, wohl die Semang-Aussprache von malaiisch *kələdang*, ist der *Artocarpus lanceafolia*. Fig. 18 ist ein Baum mit Namen *kalčeg'n*. Das ist ein Wort aus der Čenoisprache, das in Kenta' *kayod*, mal. *tangkai padi* heißt. *Kaei* ißt die *kalčeg'n*-Frucht, die ihm seine Diener vorsetzen; *kalčeg'n* ist auch der Baum, in den sich die Erdmutter *Manoj* verwandelt, darum auch ihr Name *Ya Kalčeg'n*.

Über dem Thron ist *sin-goie-bewar* angedeutet; *bewa* ist das Wort für Wind; *sin-goi*, Ort, ist das Čenoiwort, das im Kenta' mit *tənggah əngwīg'n* übersetzt wurde, womit ein Ort gemeint ist, der halbwegs zwischen Sonne und Erde liegt. STEVENS macht Blumen daraus und zwar aus den Fig. 12, 13, 16, 17, die er auch *kampeel* (*kampil*) nennt. *Kampil* ist auch ein Čenoiwort, bedeutet aber Matte.

Fig. 14 und 15 nennt STEVENS *čilleg langway* (= *čileg lawei*)-Blumen. *Čileg lawei* heißt nach meinem Kenta'-Interpreten jedoch Hirnschale. Faßt

man aber die Fig. 12-17 ins Auge, so stellen anscheinend alle Figuren Matten dar, mit denen man sich den Ort und Sitz *Kaeis*, *singoï bewa*, abgekleidet denken könnte. Den Ort des Donnergottes *Kaei* verlegt man tatsächlich unterhalb der Sonne, also zwischen Sonne und Erde.

Im 5. Feld Fig. 19-22 sind verschiedene Ungeheuer gezeichnet: Fig. 19 zeigt *Kanteh*, den Pförtner zum Semang-Paradies, der alle Rassenfremden fernhält; Fig. 20 das Tierungeheuer *Kangkung*, das Tigerseelen vom Himmel fernhält; Fig. 21 ein anderes Ungeheuer, *Jelabo* genannt, welches die bösen Semang vom Himmel abhält; und schließlich Fig. 22 das Tier *Kangkeng*, das Skorpione und Schlangen fernhält. Von diesen vier konnte nur *Kangkeng* als der Frosch *Kengkeg'n* (im Kenta') verifiziert werden. In Fig. 23 und 25 stellen sich zwei Riesenwesen *Champa* und *Chalog* vor, zwei Brüder, von denen *Champa* der ältere ist. Beide bewachen *Tuhans* Himmel, *Tasig* genannt. *Chalog*, durch die gefährliche Hornisse repräsentiert, ist ein *orang hidop* (Enkel *Ta Ped'ns*), der nach Ansicht der Kensiu und Kenta' den Donner macht. Die Zickzacklinien zwischendurch sind blitztragende Blumen *Kaeis*, die von den beiden vorgenannten Riesen bewacht werden. *Taseg* wird hier *Tuhans* Himmel genannt; sonst ist *Taseg* bei allen Semang ein unterirdischer See, wo sich die Erdgöttin *Manoj* aufhält.

Goh II: Die auf diesem Bambusbehälter eingeritzten Figuren stehen mit dem Schamanismus in Verbindung. Ihres besseren Verständnisses wegen mag ihre Besprechung hier folgen. Die *kēna'cole* sind weniger reichhaltig als auf dem vorigen Bambusbehälter; manche Zeichen brauchen auch nicht mehr besprochen zu werden, weil sie schon vom vorhergehenden bekannt sind.

Fig. 1 stellt einen schlafenden *Putau* (*Cēnoi*, *Hala'*, Schamane) dar, dem *Ple* Weisungen im Traum erteilt. *Ple* gilt als Mittler zwischen *Kaei* und dem Schamanen. Erläuternd dazu sei bemerkt, daß die *Hala'* (Schamanen) nur mit *Ta Ped'n* (d. i. hier *Ple*) zu tun haben, nicht mit *Kaei*, dem Donnerer, bzw. dem Donner.

Fig. 2 repräsentiert den *kēladang*, wohl kaum die Frucht, eher den Baum (cf. dazu Fig. 11 im *Goh I*). Die Fig. 3, 5 und 6 sollen Blumen sein, *kli-yow*, *beechooring* (= *bičureg'n*) und *yowell*. Von diesen wurde *bičureg'n* als ein Cēnoiwort verifiziert, in der gleichen Bedeutung wie im Kenta' *kilcoln* (davon *kēna'coln*), das uns schon bekannt geworden ist und Kritzelei bedeutet (Striche hin- und herziehen = Strichzeichnung). Das *yowell* dürfte *yawil* heißen (eine Pflanze, die mir augenblicklich nicht präsent ist).

Fig. 4 soll einen Speer darstellen, der, ebenso wie die vorigen, die Insignien der „Großhäuptlinge“ bedeutet. Unter Großhäuptling versteht STEVENS die *Putau*.

In der Fig. 7 stellt der obere Teil den gerillten Rindenbastklopfer und der untere den geklopften Bast vor.

Fig. 8 ist die Blume *tadug* (cf. *Goh I*. Fig. 2).

Fig. 9 *buhu*, eigentlich *behud*, ist ein Cēnoiwort, dessen Equivalent im Kenta' *penjo dog*, also Bastschurz aus *Ipoh*-Baumrinde ist ³.

³ SKEAT will es mit mal. *buluh* = Bambus, in Verbindung bringen, was falsch ist.

Fig. 10 wird von STEVENS als ein magisches Steinpolster ausgegeben, auf das der große Häuptling (= *Putau-Hala'*) sein Haupt legt, um im Traum Weisungen zu erhalten. Der Name dafür, *sni-ding*, richtig wohl *senidig'n* (s. oben); es ist ein Čenoiwort, gleich Kenta' *kěnaćol*, was, wie wir wissen, Strichzeichnung bedeutet.

Fig. 11 zeigt den *Putau*-Helden, der auf dem vorhin genannten Steinpolster ruht.

Fig. 12 stellt die Matte *chion* dar. Im Čenoi heißt sie *ćien*, erklärte mir Hempelab'n⁴. *Ćien* ist eine rund geflochtene Matte, nur für *Kaei* und *Hala'* zum Gebrauch. STEVENS fügt bei, daß sie aus Rotan *Saga* verfertigt sei. Angeblich habe der *Hala'* (*Putau*) Weisung bekommen, wie die Matte zu verfertigen sei.

Fig. 13 stellt ein Holzpolster dar, genannt *angkel*, auf dem ein *Putau* schläft.

Fig. 15 zeigt eine Speerklinge. 13-15 stellen den träumenden *Putau* dar, dem gezeigt wird, wie eine Speerklinge herzustellen sei. Zu bemerken wäre jedoch, daß die Semang keine Speere haben.

Fig. 16 stellt einen schlafenden *Putau* und neben ihm einen *Hala'*, seinen Diener, dar; vielleicht besser ausgedrückt: den Vollzieher seiner Weisungen. Der *Hala'* scheint magische Blumen und andere magische Mittel zwischen zwei große Steine (Fig. 18) zu legen.

Fig. 19 und 20 stellen einen Wasserfilter zum Gebrauch der Medizinkräuter dar.

Fig. 21 versinnbildlicht eine Medizinblume, *tuag*, wie sie im Čenoi und Kenta' tatsächlich heißt.

Fig. 22 zeigt die Blume *jampon* (so wird sie im Čenoi und Kenta' genannt, wie ich mich vergewissern konnte). *Jampon* ist eine Blume, die bei Regen den Kelch zu Boden senkt, bei Sonnenschein jedoch öffnet und erhebt.

Goph III: Der dritte Bambus bringt Tierfiguren, Symbole mythologischer Wesen.

In Fig. 1 ist *Tinjui*, ein furchtbarer Saurier, dargestellt, dem armlange Zähne nachgesagt werden. Niemand weiß, wo das Ungeheuer lebt. Seine Aufgabe soll darin bestehen, Bösewichter umzubringen.

Ich glaube im Wort *Tinjui*, wie auch nach der Beschreibung, *Tinjeg*, den Erdfresser wiederzuerkennen, der bei der Formung der Erde durch den Mistkäfer eine Rolle spielt. Er wird auch als Person *Ta Tinjeg*, Gemahl der Erdmutter, vorgeführt; sein tierisches Symbol ist anscheinend der Varan.

Fig. 4 stellt *Chig-eg*, mal. *Tokeh*, dar, welcher nach STEVENS ähnliche Funktionen hat wie *Tinjui*; vor allem aber tötet er Frauen.

Fig. 5 bringt den früher schon erwähnten *Lutong*-Affen, dessen Aufgabe es ist, im Auftrag *Kaeis* die widerspenstigen Winde zu züchtigen.

Fig. 2 und 6 sollen die Blumen *singoi bewa* darstellen, was in Wirklichkeit aber den Ort zwischen Sonne und Erde bedeutet.

Fig. 3 soll Blumen, *kliča*, versinnbildlichen; *kliča* ist aber dasselbe wie *kěnaćol*, Kritzeleien. Möglicherweise hat die Phantasie der Semang Blumen

⁴ Hempelab'n habe ich in „Die Negrito Asiens“, II, 1, pp. 286 ff., charakterisiert.

in ihnen gesehen, mit denen die vorhin genannten *Tinjui* und *Chigeg* exorziert werden können; dann aber dürften sie andere Namen haben als *klicha* und *kenachol*.

STEVENS macht bei Beschreibung der Figuren auf den Bambussen oft viel-sagende Erläuterungen, die näher ins Auge zu fassen sich lohnt. Da erst wird man gewahr, wie intensiv sich STEVENS mit den religiösen Problemen der Semang beschäftigte. Wie ernst er mit diesen Problemen gerungen hat, bringt der Satz zum Ausdruck, den er bei Erklärung der Fig. 9, die Gott *Ple* zeigt, niederschreibt:

„Es ist schwer zu sagen, wie die Orang-Panggang (= Semang) ihre beiden Götter *Tuhan* und *Ple* in ihrem Verhältnis zu *Keii* auffassen; ob die beiden nicht Zufügungen zu einem monotheistischen System sind? Sicher ist, das *Keii* die höchste Macht repräsentiert und daß sowohl *Tuhan* wie *Ple* ihm gehorsam sein müssen.“

STEVENS vermutet hinter den drei Namen eine und dieselbe Person bzw. irgendwelche Hypostasen der Gottheit.

Ähnlich bedeutsam ist auch der weitere Satz, daß nicht *Keii*, sondern *Ple* und *Simei* „jedenfalls die Hauptfiguren der Semang-Mythologie“ sind. In den Mythen tritt also *Ple* in den Vordergrund; bei der Beschreibung der auf Bambus geritzten Figuren, die das religiöse Gedankengut wiedergeben, ist aber mehr von *Kaei* die Rede; *Ple* steht daneben, genau so wie bei den Jahai-, Lanoh-, und Kanta'-Bogn-Semang. STEVENS berichtet von *Kaei*, daß er alles geschaffen habe, außer der Erde. *Ple* ordnete die Erde und richtete alles auf ihr ein, er schuf auch die Menschen. Unter ihnen nahm *Ple* eine Zeitlang Aufenthalt und wohnte mit seiner Schwester im Berge *Djilmul* am Perak (*Djilmul* ist ein Senoiwort für Berg). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der *Batu Rib'n* damit gemeint, wohl die bedeutendste Örtlichkeit in der Semang-Mythologie, denn die Nachricht scheint STEVENS von den Belum-Semang an den Quellen des Perak zu haben, von denen er an jener Stelle schreibt.

Von *Ple* heißt es weiter, daß er unbeweibt sei. „Wer und wo *Ple's* Weib war, weiß niemand. Sicherlich war sie nie auf Erden.“

Jeden Semangforscher stört der Name *Ple* in der Religion bzw. Mythologie der Semang. *Ple* gehört in die Religion der nachbarlichen Senoi. Bei ihnen ist er die gute Gottheit, wie sie auch von STEVENS unter den Semang geschildert wird. Bei den Senoi steht *Ple*, *Kaei* (bzw. *Enku'*) und *Asu* mit der Schwester *Ple's* als Trias zusammen. Es ist daher nicht richtig, was W. SCHMIDT (UdG III/269) schreibt: „daß eine derartige zusammenwirkende Trias von höheren Wesen *Keii*, *Ple*, *Simei*, wie sie uns STEVENS von seinen ‚Semang‘ vorführt, bis jetzt weder bei einem Semang-, noch bei einem Sakai-[= Senoi, P. Sch.], noch bei einem Mischstamm angetroffen worden ist“.

Es ist nicht zu leugnen, daß *Ple* und *Simei*, wie sie STEVENS schildert, aus der Mythologie der Senoi stammen. Es finden sich auch, allerdings sporadisch, sonstige religiöse und mythologische Motive unter den Semang, die von den Senoi kommen. So z. B. das Motiv der *Dema*-Gottheit, aus deren Blut bzw. zerstückeltem Körper Nahrungsmittel entstehen. Es tauchen hin und wieder Mythen unter den Semang auf, die den Kampf und Streit zwischen *Karei* und *Ple* schildern.

Einen Kenner der Semang-Kultur wird es nicht verwundern, daß *Ple* in die Semang-Mythologie übernommen wurde. Schon die Tatsache, daß in der Čenoisprache, der lingua sacra der Semang, linguistisches Senoimaterial auftaucht, macht es plausibel, daß viel religiöses Senoigut übernommen wurde. Eine Antwort erfordert allerdings die Frage, welche Semang-Gottheit dem (Senoi-) *Ple* entspricht, wessen Stelle er eingenommen hat? Ohne Zweifel kann es nur *Ta Ped'n* sein. Es verschlägt gar nichts, wenn daneben auch noch *Ta Ped'n* in einer untergeordneten Stellung auftritt. Das ist auch sonst noch der Fall, wenn z. B. von *Ta Ped'n* als dem Höchsten Wesen die Rede ist, dabei doch noch in einer Anrufung der Erdmutter *Manoj* zu hören ist, sie möge dem im Himmel tobenden *Calog*, *Capong*, *Ta Ped'n*, *Čigyog*, *Ta Begieg* ans Herz legen, mit dem Donnern aufzuhören.

Es lassen sich manche Parallelen zwischen *Ple* und *Ta Ped'n* aufzeigen. Ähnlich wie *Ple* steigt *Ta Ped'n* auf die neugewordene Erde und richtet sie ein, allerdings nicht im Auftrag *Kaei*s.

Ta Ped'n wird oft alleinstehend, ohne Weib geschildert, wie *Ple*. Ähnlich ist auch die weibliche Gottheit *Takel* ohne Mann, nur ist *Takel* nicht Schwester *Ta Ped'ns*, wie *Semai* Schwester *Ple's* ist.

Eine weitere Parallele sehe ich in dem Umstand, daß *Ple* die Angelegenheiten der Männer wahrnimmt, *Semai* jene der Frauen. Ähnlich heißt es von *Ta Ped'n*, daß er um die Früchte und die Fruchternte Sorge trage, *Takel* um die Knollen, deren Einbringung ja Angelegenheit der Frauen ist. „Als *Ple* auf Erden wandelte“, schreibt STEVENS, „um den Orang-Semang in jeder Sorge und Noth beizustehen, trat er auf in der Gestalt eines einfachen, bejahrten Mannes. Wenn sie ihn anriefen, erschien er oft augenblicklich und half ihnen, und ebenso tat dies seine Tochter *Simei* bei den Frauen“. Darin ist *Ple* dem *Ta Ped'n* ähnlich, dessen Güte immer wieder gerühmt wird, niemals aber die *Kaei's*.

Ple macht seinem Namen (*ple* = Frucht) alle Ehre. Er ist der Fruchtbringer, wie auch *Ta Ped'n*, der das *tahud'n* (Fruchtzeit) macht.

Bei STEVENS ist über *Ple* zu lesen: „Er aß nur Früchte und liebte es, von den Semang Früchte zu erbitten. Sobald er welche erhalten und gegessen hatte, erkannten die Betreffenden auch, daß sie mit *Ple* zusammengetroffen waren, denn die zur Erde geworfenen Samen der von *Ple* gegessenen Früchte wuchsen in einer einzigen Nacht zu großen Bäumen auf, welche reife Früchte trugen.“

Ähnlich handeln *Ta Ped'n* und alle Čenoi-Diener *Ta Ped'ns* im Himmel, wo man sich nur von Früchten nährt. Aus den zur Erde gefallen Schalen und Kernen werden Fruchtbäume für die Menschen. Von *Kaei*, dem Donnergott, gilt das nicht; er wohnt nicht einmal in jenem Himmel, wo allein Fruchtbäume wachsen.

„Manchmal erschien *Ple* auch als Semang, aber mit so langem, dichtem, bis über Schultern und Brust herabwachsendem, buschigem Haar (Bild eines Senoi, weniger eines Semang), daß nicht nur sein Gesicht, sondern auch der ganze Körper bis zu den Knien völlig bedeckt waren. Nach langer Zeit verschwand er plötzlich und ging, wie man glaubt, mit *Simei* zu *Kaei* zurück, während andere annehmen, er schlafe im Innern des Berges *Djilmul*, um später wieder aufzuwachen und die Semang mächtig zu machen“, liest man bei STEVENS.

Das Bild des haarigen *Ple* erinnert an Schilderungen der Jahai und anderer Semang, die die Gottheit manchmal ebenso zeichnen. Für die Perak-Semang wissen wir, daß *Kaei* und *Ta Ped'n* eines sind ; für STEVENS' Semang legen die beigebrachten Parallelen dasselbe nahe.

Es ist allgemeiner Glaube der Semang, daß sich die Gottheit in beliebige Gestalten verwandeln kann, in Menschen, Tiere und Pflanzen. Ähnliches erzählt auch STEVENS von *Ple*.

Einmal traf *Ple* auf seiner Wanderung durch den Wald auf ein Semangpaar. Mann und Frau trugen Waldfrüchte im Rückenkorb. *Ple* bat um eine Frucht, die ihm die Frau aber verweigerte, vorgebend, sie hätte keine. Da aber nach Weisung *Ple's* den Lügner ein Baum sogleich zerschmettert, fiel auch ein solcher auf das Weib, sobald es die Lüge ausgesprochen hatte. „Aus Angst rief die Frau *Ple* zu Hilfe, ohne zu wissen, daß der Gott vor ihr stand.“ *Ple* wandte die Gefahr im letzten Augenblick dadurch ab, daß er eine Handvoll Blumen und Blätter von der nächsten Pflanze — *buyu* — der Frau auf den Kopf warf, gerade als der Baum sie traf. Das Blattkissen war so wirksam, daß der Baum zurückprallte und sich nur die Baumrinde auf den Blättern abzeichnete. Er entließ das Weib mit einem Verweis.

Ple ist Freund und Herr der *Cénoi*, ähnlich wie auch *Ta Ped'n*. Die *Cénoi* sind Blumenfreunde, *Ple* besorgt sie ihnen ; d. h. wohl, er läßt für sie alle Blumen wachsen, deren sie bedürfen.

Ple ist also, ähnlich wie *Ta Ped'n*, der größte Wohltäter der Semang ; beide sind ihre Fürsprecher beim grollenden Donnergott *Kaei*.

Die Schilderung STEVENS' vom Throne *Kaeis* im Schatten des *Kalcheng*-Baumes ist einzig dastehend, fällt aber nicht aus dem Bild der Himmels-gottheit, wie es sich die Semang von ihr machen, heraus. Die Schilderung ist bei STEVENS plastisch : „*Kaii* sitzt auf einem mit Rotanmatten belegten hölzernen Stuhl, der gegen einen Baum gelehnt ist. Auf der einen Seite prangt er in Blütenschmuck, auf der anderen Seite trägt er Früchte, die *Kaii* ißt.“ Ein andermal ist die Rede von einem schräg gelegten Brett, das *Kaei* als Sitz dient. Dabei gebraucht STEVENS das bei den Semang geläufige Wort *galog'n*, das er anscheinend bald als Sessel, bald als Planke auffaßt. Es ist auch nicht leicht, das Wort *galog'n* richtig im Sinne der Semang zu deuten. Die Semang stellen sich gewöhnlich den Himmels-gott hockend oder auf einem *galog'n* sitzend vor, welchen Sitz die *Cénoi* mit bunten Matten verschiedener Form belegt haben.

Nicht unerwähnt möchte ich die Mythe lassen, die erzählt, wie *Kaei* mit seinem heißen Hauch die Menschen tötet, weil das in Parallele zu setzen ist zu den sonstigen Semangschilderungen der Gottheit, die leuchtend und glühend wie Feuer oder wie die Sonne ist, so daß ihr niemand nahe kommen kann, ohne zu verbrennen. Die Mythe bei STEVENS veranschaulicht diesen Glauben an einer Begebenheit folgendermaßen : „Als *Kaii* die Menschen erschaffen hatte, waren sie sehr gut. Da nun der Tod noch nicht in sein Recht getreten war, so wurden die Orang-Semang bald zu einem großen Volk, welches, sich von Früchten nährend, in Überfluß und Glück lebte. Nach einiger Zeit sah aber *Kaii* die Masse des Volkes und wie kaum mehr Platz da war

auf der Erde, daß es sich frei bewegen konnte ; darum stieg er herab zum *Jilmul*-Berg, um das Volk in der Nähe zu sehen und zu überlegen, was zu tun sei. Die Semang, welche über den Berg in Massen hinweggingen, merkten nichts von *Kaii*'s Anwesenheit — denn niemand kann ihn sehen —, und so liefen sie über seine Füße wie Ameisen hinweg. *Kaii* wollte dies nicht dulden, sondern blies sie weg, aber sein Atem war Feuer, und so verbrannte er alle Semang auf eine große Entfernung um den Berg herum. Als *Kaii* dies sah, befahl er dem Hauch, der von ihm ausgegangen war, die Seelen (*nappes*) der verstorbenen Semang zu sammeln und sie nach dem Himmel (*seap'n*) zu führen.“

Das Wort „*seap'n*“ ist in dieser Form nicht zu erklären ; ich vermute einen Schreibfehler, kaum einen Hörfehler bei STEVENS. Es gibt einen *Sapeg'n* (Ort in der Unterwelt, der als Blutsee gedacht ist, an dem die Erdmutter *Manoj* wohnt). *Manoj* in der Gestalt der *Ya Pudeu* ist nach dem Glauben der Senoi auch die Herrin der Unterwelt und der Verstorbenen.

Im zweiten Teil der Mythe, die von der Anordnung *Kaeis* über die Behandlung der Verstorbenen handelt, kommen auch die Namen *Tappern* und *Minnung* vor ; das sind *Ta Ped'n* und seine Frau *Minang*. Beide werden *Hala'* genannt und als Diener von *Sentiu* und dessen Frau *Chinni* geführt. Beide Namen sind unter den Semang wohl bekannt. Daß jedoch *Ta Ped'n* bei den Semang STEVENS' eine so untergeordnete Stellung einnimmt, kann nur als Verschiebung der Nomenklatur angesehen werden. Ich fand z. B., daß den Kenta'-Nakil *Ta Ped'n* gar nicht bekannt ist ; dort heißt der Himmelsgott *Anglai*.

Die Ausführungen STEVENS' über den Weltplan der Semang bleiben durchaus im Rahmen dessen, was auch andere Forscher darüber vermerkten. Die Erde ist flach wie eine Platte, deren westlichen Horizont eine Bergkette abschließt. Hinter dieser Bergkette geht die Sonne unter und geht zu den *Cenoi*, denen sie Licht spendet. Sobald sie aber Schlaf nötig haben, kehrt sie im Osten zu den Semang zurück. Unter *Tuhans* Himmel *Tasig*, dort wo *Kaeis* Wohnsitz ist, beginnt der Riesenleib der Regenbogenschlange *Ikob Huya*, der bis in die Hölle hinabreicht. Sie läßt auf *Ple*'s Befehl Wasser aus der Erde quellen, damit die Semang zu trinken haben. Quellen (*med beteu*) entstehen überall dort, wo die *Ikob Huya* den Kopf durch die Erde steckt. Sie bildet die äußerste Grenze der Erde, reicht aber darüber hinaus bis in das Land der *Cenoi*. Sie nimmt auch Befehle von *Kaei* für die *Cenoi* entgegen und für *Kamodsch* (= *Kěmoj*), den Beherrscher der Hölle. Der sanfte Regen, welcher während der Dauer des Regenbogens herabsprüht, ist der Schweiß der Schlange. Fällt er auf eine Person, die durch keinerlei Zauber dagegen geschützt ist, so verursacht er die *lininka* (wohl *Hěli-Nenka*-Blätter der *Nenka*-Pflanze)-Krankheit, die darin besteht, daß die Brust heiß, die Extremitäten aber kalt werden. Die Frauen tragen als Schutzmittel gegen den Sonnenregen Arm-bänder aus *Licuala peltata* (mal. *palas*), die Männer das *tum-tom* (= *těmtob'm*, mal. *urat batu*) fest um das linke Handgelenk geflochten. Diese Armbänder heißen *chin-eng-neng* (= *ćiningweg'n*, Ringbänder).

Nur wer von semangscher Mythologie und ihrem Weltplan nichts weiß, kann STEVENS nachsagen, er habe sich das alles von fabulierenden Malaian aufschwätzen lassen oder aus den Fingern gesogen. STEVENS konnte das alles

nur von fabulierenden Semang gehört haben, die ihm einen Einblick in ihre Weltanschauung gewährten.

Von *Tuhans* Himmel *Tasig* war schon die Rede; es ist bedauerlich, daß STEVENS nicht den Semangnamen für *Tuhan* (mal. Herr) in Erfahrung brachte. Die Nachrichten über den Regenbogen, die Regenbogenschlange *Ikob Huya* stimmen mit anderen Nachrichten gut überein. Neu ist nur das Moment, daß der Regenbogen auch Quellen schaffe. Der Name *Kamodsch*, wie der Herr der Hölle genannt wird, hat schon verschiedenen STEVENS-Interpreten Kopfzerbrechen gemacht. Er ist weder dem Khmer noch dem Siamesischen entlehnt, sondern ist ein geläufiges Semangwort, das STEVENS *komoj* (= *kěmoj*) schreibt. *Kemoj* ist der Tote, das Totengespenst. Für das Wort Hölle hätte STEVENS besser „Totenreich“ gebrauchen sollen. Die *Ninka*-Pflanze vermag ich nicht zu deuten; doch sind die anderen von STEVENS gebrauchten Termini, wie *temtob'm*, *éiningweg'n*, echt semangisch.

Geradezu klassisch ist die Wiedergabe des Sonnenregens mit „Schweiß der Regenbogenschlange“. STEVENS scheint keine Ahnung gehabt zu haben, daß unter diesem Schweiß der Sonnenregen gemeint ist. Das ist der Sprühregen bei Sonnenschein, während der Regenbogen sichtbar ist. Gegen diesen Sonnenregen werden die von STEVENS genannten, auch sonst bekannten Amulette gebraucht.

Die Semang verstehen es, die Naturphänomene bildhaft, plastisch als Vorgänge zu deuten, die von mythologischen Wesen hervorgebracht werden. Das gilt vor allem für Blitz und Donner, wofür verschiedene Erklärungen gegeben werden. Die poetischste hat STEVENS notiert. Er schreibt: „Wenn *Kaii* über jemanden erzürnt ist und nach demselben mit dem Blitz schlagen will, so ruft er seine Diener. Diese bringen ihm dann eine Blume, welche nur an *Kaiis* Wohnort wächst: eine einzelne Blumenähre, an welcher glockenartige Blütenkelche an langen Stielen sitzen. Dann lehnt *Kaii* sich auf seinem Thron über und schüttelt die Blumendolde über den Sünder, und wie wenn der Feuerstein auf den Stahl geschlagen wird, fährt der Blitz aus und dahin, wo *Kaii* zu treffen wünscht. Die Glockenkelche der Blumen geben dann, wenn sie aneinander schlagen, das weithin rollende Dröhnen des Donners, während die gewaltige Detonation im Einschlagen des Gewitters *Kaiis* Zornruf ist. Die Echos, welche in den Bergen laut werden, sind *Ple's* Antworten, der also mit *Kaii* redet.“

Jener Semang, der STEVENS diese Deutung von Blitz und Donner gab, muß wahrhaft ein Poet gewesen sein. An dieser Schilderung ist auch nicht das Mindeste semangfremd. Auch der Regen kommt z. B. aus einer Blume, allerdings aus einer mythischen Steinblume, der früher schon genannten *jam pun*, die am Firmament blüht. Die wirkliche Blume gleichen Namens blüht auf Erden.

Ein weiteres Beispiel von STEVENS' guten Informationen, die er wieder nur von Semang erhalten haben konnte, wobei er selbst als Beobachter zugegen war, ist das Blutwerfen beim Gewitter. Ich glaube, daß außer STEVENS und mir kein anderer Weißer diese Zeremonie beobachtet hat. STEVENS schreibt: „Ein noch kräftigeres Mittel, den blitzwerfenden *Kaii* zu besänftigen, ist das sogenannte *kor-loi-melloi* oder das Blutwerfen.“

STEVENS vermag anscheinend die Worte nicht richtig wiederzugeben. Phonetisch richtig muß es heißen: *koh, loi ma loi* = schneiden, schleudern, ich schleudere. Unter *koh* ist das Aufritzen des Unterschenkels mit einem Messer oder Bambus gemeint, mit *loi* das Schleudern der Blutmischung nach oben.

STEVENS fügt die Bemerkung an, daß das Blutwerfen unter den West-Semang völlig vergessen, unter den Ost-Semang jedoch noch allgemein üblich sei. Das trifft nicht zu. Ich fand diesen Brauch unter allen Semang, selbst auch unter den Senoi-Ple-Temer, in Übung. Dann beschreibt STEVENS haargenau richtig den Vorgang: „Männer und Frauen jeden Alters schneiden sich die Haut der Füße (= Beine) auf beiden Seiten der vorderen Mittellinie vom Knie bis zum Knöchel ein, um einige Tropfen Blut zu erhalten.“ STEVENS schreibt, daß diese Schnitte früher mit einem Steinmesser beigebracht wurden, jetzt geschehe es mit einem *parang* (Buschmesser), „welches wie früher das Steinmesser mit einem Stück Holz geklopft wird, bis der Schmerz den Schnitt anzeigt“. Das Blut — es genügt auch nur ein Tropfen — wird mit den Lippen aufgesogen und so oder direkt in einen langen Bambusschaft getropft und soviel Wasser dazugegeben, daß der Bambus zur Hälfte gefüllt ist. Dann wendet sich der Semang der untergehenden Sonne zu, löffelt das mit Wasser vermischte Blut mit dem dazugehörenden Bambusspatel heraus und spricht, während er das Blutwasser in die Luft schleudert — Löffel um Löffel — folgende Worte: *Too mahoom ma loi kaping met katop, yeh ma-kor mahoom, too mahoom, ye ma-loi mahoom pe met katop*. „Geschmolzenes Blut (ich) werfe gegen die Sonne, ich schneide Blut, geschmolzenes Blut, ich werfe gegen die Sonne.“ Es folgen dann noch weniger belangreiche Erklärungen, wie, daß das Blutwerfen und die Begleitworte nicht harmonieren müssen und man bei schwerem Gewitter auch einen zweiten Bambus mit der Blutmischung füllt.

Diese Zeremonie, die STEVENS ausdrücklich als eine Sühnezeremonie erklärt, „um die zürnende Gottheit zu besänftigen“, wird, wie ich feststellen konnte, wesentlich in gleicher Weise von allen Semangstämmen ausgeführt. Eigenartig an der STEVENSSchen Schilderung ist nur das Aufsaugen des Blutes mit den Lippen, das ich nirgendwo beobachtet habe. Ferner vermisste ich bei STEVENS eine Erwähnung davon, daß ein Teil der Blutmischung auf die Erde gegossen wird, was alle von mir besuchten Semang übten. Dieser Teil ist für die Erdmutter bestimmt, die damit um Fürbitte beim Donner-gott angegangen wird. Erst dann wird das Blut gegen den Himmel geworfen. Ich finde bei STEVENS überhaupt keine Erwähnung der Erdmutter (außer der *Minang*), die doch bei keinem Semangstamm fehlt. Weil nach STEVENS anscheinend keine Erdmutter vorhanden ist, wird auch folgerichtig das Blutopfer für sie nicht gebracht. Dieses Verschweigen der Erdmutter in der *Semang*-Mythologie bei STEVENS mutet am merkwürdigsten an.

STEVENS kennt nur das Blutwerfen gegen die Nachmittags-Sonne. Wohin wird es bei Nachtgewittern geworfen? Meiner Erfahrung nach wirft man die Blutmischung gegen die Sonne oder gegen das Firmament schlechthin. Allerdings hat die Zeremonie wesentlich etwas mit der Sonne zu tun.

Die Worte, die STEVENS beim Blutopfer aufzeichnet, lauten in phonetischer Transkription folgendermaßen:

Teu mahum ma loi kapig'n med kĕto', Wasser-Blut ich werfe nach oben zur Sonne. *Ye ma koh mahum, teu mahum*. Ich schneide Blut, Wasser-Blut. *Ye ma loi mahum pe med kĕto'*. Ich werfe Blut zur Sonne.

Diese Worte sind jedoch dem Inhalt nach keine Anrufung an die Gottheit, wie STEVENS fälschlich meint, sondern nur eine Erklärung des Vorganges. STEVENS sah sie als eine Gebetsformel an. Anscheinend hat er die beim Blutwerfen gesprochene Anrufung nicht aufgezeichnet, denn sie lautet, schaut man sich die von mir notierten Formeln unter verschiedenen Stämmen an, ganz anders. Sie sind auch stets Anrufungen und Bitten, gelegentlich sogar Beschwörungen.

An sich ist aber der Verlauf der Zeremonie ganz offenkundig nach Erlebnissen geschildert. Wichtig und den Tatsachen entsprechend sind dann die weiteren Bemerkungen STEVENS', daß *Kaii* selbst nichts mit dem Blut anzufangen wisse, er sei beschwichtigt, besänftigt, „*Ple* aber gebraucht das Blut der *Menik*; zufrieden mit ihrem Gehorsam verwendet er es, um die roten Früchte des Dschungels zu schaffen, welche den Menschen zur Nahrung dienen“.

Hier trifft STEVENS wieder ins Schwarze. Bei allen Semang, wo *Kaei* das Blut geopfert wird, weiß er damit nichts anzufangen. Wohl aber *Ta Ped'n*, der mit STEVENS' *Ple* gleich ist; er gibt das Blut in die Fruchtdolden, damit es viele Früchte gebe. Je weniger Blut geopfert wird, um so magerer sind die Fruchtzeiten.

Von Belang ist der Hinweis STEVENS', daß, wenn in der Monsunzeit, die in der Regel viel Regen bringt, dieser ausfällt, es weniger Früchte gibt, weil weniger Blut geopfert wurde. Unrichtig hingegen ist der Satz (wahrscheinlich ein lapsus calami) „da die Häufigkeit des Blutwerfens auf die Regenmenge Einfluß hat“. Es soll wohl richtig heißen „auf die Fruchtmenge Einfluß hat“.

Für mich neu ist der Hinweis bei STEVENS, daß die *Puttos* (= *Hala*) kein Blut opferten, sondern ihre Geheimmittel in die Luft werfen, aus denen *Ple* weiße Früchte schafft.

Gleichfalls genau und vollwertig sind STEVENS' Nachrichten über die Mittlerrolle der *Putto* und *sĕnahut* (*Ĉenoi* und Schamanen). Das Blutopfer und die dabei gesprochenen Worte seien das einzige Opfer und das einzige Gebet unter den Semang, schreibt STEVENS mit Recht. Wenn der gemeine Mann Hilfe von der Gottheit braucht, wendet er sich an den *sĕnahut* (= *Hala'*, Schamane, Medizинmann), dieser an die *Puttos* (*Ĉenoi*) und diese wieder an *Ple* (= *Ta Ped'n*). Damit schildert STEVENS vollkommen richtig die religiöse Situation unter den Semang. Unbekannt sind ihm aber die wichtigen *Panoh*-Zeremonien der Semang geblieben und vieles andere. STEVENS kennt noch manche Totenbräuche und gibt Nachrichten über das Totenreich, die mit der semangschen Religion, wie EVANS und ich sie kennengelernt haben, in vielfacher Hinsicht übereinstimmen. Darauf gehe ich hier nicht weiter ein; ich wählte nur einen Ausschnitt aus der Semang-Religion, um daran die so oft angefochtenen STEVENSSchen Berichte zu prüfen. Das Ergebnis ist ein durchaus positives. STEVENS' Berichterstattung verdient hohes Vertrauen und große Wertschätzung.

J. M. Garvans Materialien über die Negrito der Philippinen und P.W. Schmidts Notizen dazu

VON FRITZ BORNEMANN

Übersicht

Erster Teil: „JOHN M. GARVAN: The Pygmies of the Philippines“

A. Einleitung

I. J. M. GARVAN

II. GARVANS wissenschaftliche Arbeiten

B. Die Formen des Negrito-Ms

C. Der Inhalt des Negrito-Ms

D. Beurteilung

I. Die Unfertigkeit des Ms

II. Die Generalisation

III. Die relative Ungeformtheit der Negrito-Kultur

IV. Das weltanschauliche Moment bei GARVAN

Zweiter Teil: „Private Notes of W. SCHMIDT S. V. D. on the above“

A. Geschichtliches und Grundsätzliches

B. Beschreibung des Manuskriptes von P. W. SCHMIDT

I. Erste Ablesung des Manuskriptes GARVAN

II. Geographische Aufteilung der Daten des Ms GARVAN

III. Sachliche Aufteilung der Daten des Ms GARVAN

C. Schluß

Postscriptum: Die Veröffentlichung von Feldforschungs-Materialien

Erster Teil: „John M. Garvan: The Pygmies of the Philippines“

A. Einleitung

Seit 1947 bemühte sich P. W. SCHMIDT um ein großes Manuskript von J. M. GARVAN über die Negrito der Philippinen. Er kannte es durch einen Aufsatz J. M. COOPERS aus dem Jahre 1940¹.

Herbst 1949 erhielt P. W. SCHMIDT eine Mikrofilm-Kopie des Exemplares, das Prof. J. M. COOPER anvertraut war², im Frühjahr 1950 das Manu-

¹ Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations. (Primitive Man. 13. 1940. pp. 29-47.)
— In der Literatur taucht das GARVAN-Ms zum erstenmal auf im Philippine Magazine (Manila) September 1934, p. 399 ... „a typescript Ms. of well over a thousand pages, entitled ‚Our Philippine Pygmies‘ ... This Ms. is with the University of California and will be published when funds for that purpose are available“ (cf. MBA Vol. 19, p. 66.)

² J. M. COOPER selbst hatte schon wegen der fast unerschwinglichen Kosten einer

skript selbst und noch ein zweites unvollständiges Exemplar von Washington wie auch ein weiteres Manuskript durch Prof. R. LOWIE von der University of California (Berkeley) ³.

Da P. W. SCHMIDTS Versuche, die für den Druck eines gekürzten Textes in den *Studia Instituti Anthropos* notwendigen Gelder aufzubringen, nicht zum Ziel führten, wurde bald die Veröffentlichung des vollständigen Textes in der *Micro-Bibliotheca Anthropos* erwogen ⁴. P. W. SCHMIDT selbst arbeitete das Manuskript durch und legte sich eine Stoffsammlung an, um eine ausführliche kulturhistorische Analyse und Rekonstruktion der religiös-sittlichen Verhältnisse dieser Gruppe von Kleinwüchsigen zu veröffentlichen ⁵.

Drucklegung des großen Manuskriptes daran gedacht, Mikrofilmkopien herzustellen und zugleich eine Mitteilung mit einer kurzen Inhaltsübersicht an alle Fachzeitschriften zu senden. Der Plan als solcher wurde aber nicht durchgeführt. (Brief von Prof. R. FLANNERY-HERZFELD an P. W. SCHMIDT, 15. 4. 1950.)

³ Briefe u. a. von Prof. A. L. KROEBER an Prof. COOPER (27. 1. 1948), von Prof. R. FLANNERY-HERZFELD an Prof. W. SCHMIDT (15. 4. 1950), von Prof. R. LOWIE an Prof. W. SCHMIDT (20. 4. 1950).

⁴ W. SCHMIDT erwähnt das GARVAN-Ms in seinem Vorwort zu „Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte“. Herausgegeben von FRANZ KÖNIG (Wien 1951), Vorwort von W. SCHMIDT, Bd. I, p. VIII; ebenso in seinem Heidelberger Vortrag (Februar 1952), cf. WILHELM SCHMIDT, Aufsätze und Vorträge. (*Micro-Bibliotheca Anthropos*, Vol. 17.) Posieux (Freiburg), 1954, p. 532. — Seine Arbeiten an dem GARVAN-Material werden genannt im *International Directory of Anthropological Institutions* (New York) p. 219. — Im Zusammenhang mit diesen Arbeiten stand die einstündige Vorlesung „Völkerkunde, Entdeckungs- und Kolonialgeschichte der Philippinen-Inseln“, die er im Sommersemester 1951, dem letzten seiner akademischen Lehrtätigkeit überhaupt, an der Universität Freiburg hielt. — Mehrfach benutzt hat SCHMIDT das GARVAN-Ms in den „Vorarbeiten für eine Neuauflage von ‚Völker und Kulturen‘“; cf. z. B. die handschriftlichen Eintragungen im Abschnitt über die Urkultur in: *Micro-Bibliotheca Anthropos*, Vol. 23, pp. 227, 231, 237, 239, 248, 255, 271 f., 315, 374. Auch in seinem Werk „Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt“ (pp. 238-241) zitiert er GARVANS Berichte. Auf GARVAN fußt auch die Einfügung über das Blutopfer auf p. 251 des Manuskriptes zur Neuauflage des „Handbuchs der vergleichenden Religionsgeschichte“ (cf. FRITZ BORNEMANN, P. W. SCHMIDTS Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte. *Anthropos* 50, 1955, pp. 937-941). — Kurz nach W. SCHMIDT hat auch P. SCHEBESTA das GARVAN-Material benutzt. Im ersten Band von „Die Negrito Asiens: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie, und Anthropologie der Negrito“ (*Studia Instituti Anthropos*, Vol. 6. Wien-Mödling 1952) findet sich auf p. 61 die Bemerkung: „Unter den Camarines-Negrito forschte auch J. M. GARVAN. Über seine Arbeiten ist leider bislang noch nichts erschienen. In Manila konnte ich in einige seiner handschriftlichen Aufzeichnungen Einblick nehmen (Beyer's Collection).“ Ausführlich zitiert P. SCHEBESTA das GARVAN-Manuskript dagegen im zweiten Band seines Negrito-Werkes (Wirtschaft und Soziologie. *Studia Instituti Anthropos*, Vol. 12. Wien-Mödling 1954); cf. das Literaturverzeichnis Nr. 21 und im Text p. 59 Anm. 3. — Schon zehn Jahre vor W. SCHMIDT und P. SCHEBESTA veröffentlichte im Jahre 1940/41 J. M. COOPER ausgehend von GARVANS Manuskript zwei Studien: *Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations* (*Primitive Man* 13, 1940, pp. 29-47) und: *Temporal Sequence and the Marginal Cultures* (Washington, D. C., 1941, 69 pp.).

⁵ Im Titel seines Werkes gebraucht GARVAN immer den Ausdruck „Pygmies“. Im Text aber ist er sich nicht konstant. Es gibt große Abschnitte, in denen nur „Negrito“ vorkommt, z. B. pp. 316-345, 364-387; pp. 402-443 findet sich einigemale der Ausdruck

Nach den übrigen Veröffentlichungen aus dem Nachlaß P. W. SCHMIDTS ⁶ macht nun die Micro-Bibliotheca Anthropos ⁷ (= MBA) in ihrem Vol. 19 sowohl das Manuskript GARVANS wie auch die Notizen W. SCHMIDTS zugänglich ⁸.

I. J. M. Garvan

Über den Lebenslauf des Verfassers haben wir nur wenige sichere Daten ⁹. Geboren wurde GARVAN am 19. November 1875. Über den Geburtsort findet sich keine zuverlässige Angabe. GARVAN selbst vermeidet seine Erwähnung, wohl deshalb, weil er als naturalisierter Amerikaner nicht unnötig die Aufmerksamkeit darauf lenken wollte, daß er nicht in den Vereinigten Staaten geboren sei ¹⁰. „My classical studies I completed in Clongowes Wood College, Ireland.“ ¹¹

„Negrito“ handschriftlich korrigiert in „Pygmy“. p. 66 (in einem Artikel aus dem Philippine Magazine) schreibt er: „My previous article . . . on the Negritos, or Philippine Pygmies as they are called by noted European anthropologists . . .“ In seinem Manobobuch gebraucht GARVAN durchwegs „Negrito“. Es scheint also, daß GARVAN ursprünglich auch in diesem großen Ms nur „Negrito“ gebraucht hat. A. L. KROEBER nennt in seinem Aktenvermerk (22. 12. 1941) das „manuscript on Negritos of the Philippines . . .“ Für den Zweck dieses Einführungsartikels war für die Wahl des Terminus mitbestimmend die Rücksicht auf P. SCHEBESTA, der sich in seinem zusammenfassenden Werk für „Negrito“ entschieden hat. W. SCHMIDT schwankt in dem Gebrauch; zuletzt cf. etwa „Gebräuche des Ehemannes . . .“, pp. 238 f., 240.

⁶ Cf. FRITZ BORNEMANN, Verzeichnis der Schriften von P. W. SCHMIDT S. V. D. (1868-1954) Anthropos 49. 1954. pp. 385-432. Nr. 636-645.

⁷ Cf. FRITZ BORNEMANN, Micro-Bibliotheca Anthropos. Anthropos 48: 1953. pp. 260-262.

⁸ JOHN M. GARVAN: The Pygmies of the Philippines. Together with the private notes of WILHELM SCHMIDT S. V. D. on the above. (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 19), Posieux/Fribourg (Switzerland) 1954. pp. 1232. Price 34.— sFr.

Abgekürzt zitieren wir es im Folgenden: MBA Vol. 19, oder sehr häufig, wenn es aus dem Zusammenhang klar ist, nur die Seitenzahl in Klammern.

⁹ Aufrichtiger Dank sei vor allem gesagt der Abteilungsleiterin JANE F. SMITH, National Archives and Records Service (Washington, D. C.), Interior Section, die uns Daten aus den Akten des früheren Bureau of Insular Affairs (im Folgenden zitiert mit BIA) zusammenstellte (Brief vom 29. 6. 1953) und eine Mikrofilm-Kopie anfertigen ließ „Records of the Bureau of Insular Affairs File 7926 and personal file of John M. Garvan“. Dieser Kopie entstammt auch das Foto GARVANS. — Leider konnte der „Immigration and Naturalization Service, Washington, D. C.“ auf Grund der vorhandenen Unterlagen den Naturalization-Act GARVANS (und damit weitere Daten wie Geburtsort, Auswanderung, Bildungsgang) nicht suchen lassen. (Brief vom 25. 3. 1955 / 56226 / 135 V INF.) — Angaben finden sich auch in Briefen, Gesuchen etc., deren Rückseite GARVAN für die Niederschrift seines Pygmäen-Ms benutzte, cf. Anm. 38; endlich in seinen Veröffentlichungen. — Mündliche Mitteilungen verdanke ich R. F. BARTON, dem verstorbenen Ifugao-Forscher, und, durch die Vermittlung von P. R. RAHMANN, Prof. O. H. BEYER.

¹⁰ Der „Official Roster of the Civil Service of the Philippines“ gibt für 1904 als Geburtsort „Oregon“ an (von „University Park, Oregon“ schrieb GARVAN sein Bewerbungsschreiben an das BIA); der Roster für 1905 läßt die Spalte für „Geburtsort“ bei GARVAN unausgefüllt; der für 1907 nennt „Ireland“. Nach einer Mitteilung Prof. OTLEY H. BEYERS wurde GARVAN in einem Vorort Dublins geboren, in armen Verhältnissen.

¹¹ Bewerbungsschreiben an das BIA 18. 5. 1903. — Nach Mitteilung von Prof. O. H. BEYER verdankte GARVAN die Möglichkeit zum Studium einem Priester seiner Heimat; einen Teil des humanistischen Studiums absolvierte er in Südfrankreich. Seine Beherrschung des Lateinischen und Griechischen sei hervorragend gewesen.



J. M. GARVAN (um 1903?)

Mit etwa 20 Jahren war er in den Vereinigten Staaten. Von Ende 1895 oder Anfang 1896 an besuchte er drei Jahre hindurch ein College in Louisiana und studierte Philosophie, Mathematik, Physik und Chemie ¹².

Unklarheit besteht über das College, das GARVAN in den Vereinigten Staaten besucht hat; er selbst schreibt: „I made a very strong course . . . for proficiency in which I received the degree of Master of Arts from the College of the Immaculate Conception, New Orleans, Louisiana (1898).“ ¹³ Die Zeugnisse, deren Abschriften er beilegt, sind aber vom St. Charles' College in Grand Couteau, Louisiana. In den Zeugnissen ist auch keine Rede vom Master-Grad, sondern es heißt nur: „ . . . gave complete satisfaction while going through the following studies.“ Die Unklarheit über seinen Master-Grad wird noch vermehrt dadurch, daß GARVAN später (im *Philippine Magazine*, September 1934, p.399) schreibt „M. A. (Dublin)“; und (ebendort p.323) zum gedruckten „M. A.“ handschriftlich hinzufügt „British“ und ähnlich (p. 387) „Ireland“ ¹⁴.

¹² Den Angaben GARVANS in seinem Bewerbungsschreiben „Philosophy, Sciences and Higher Mathematics“ entspricht die von der College-Leitung unterschriebene ausführliche Liste der von GARVAN studierten Fächer.

¹³ Bewerbungsschreiben BIA 18. 5. 1903.

¹⁴ Cf. die Reproduktion in MBA Vol. 19, pp. 55, 63, 66. — In einem Bewerbungsschreiben aus dem Jahre 1928 erwähnt er seinen „Master's degree at Trinity College, Dublin, Ireland“. Unsere Anfragen in Dublin ergaben negative Antworten: University of Dublin, Trinity College (6. 10. 1955): „I have searched the Matriculation Records over the appropriate period, as well as the Catalogue of Graduates of Dublin University, but I have been unable to find his name appearing in either set of records.“ Und The National University of Ireland (18. 10. 1955): „I am unable to trace that name in the records of this University.“

Wenn diese Unklarheiten und Widersprüche in ziemlich elementaren Dingen des eigenen Lebenslaufes auch kein Grund sind, die Glaubwürdigkeit der großen ethnographischen Berichte GARVANS schlechthin zu bezweifeln, so sind sie sicherlich bei einer abschließenden Wertung der GARVANSchen Arbeiten mitzuberücksichtigen.

Nach Abschluß seines Studiums war GARVAN „fünf Jahre“, wie er selbst schreibt, als Lehrer in verschiedenen Colleges tätig : zwei Jahre im St. Charles' College in Grand Couteau, Louisiana ; ca. zehn Monate im St. Mary's College in Oakland, California ; dann ein Jahr im College of Our Lady of Lourdes in South Park, Washington ¹⁵. Die Zeugnisse nennen seine vorzüglichen Qualitäten als Lehrer. Er selbst nennt seine „great control of boys. My education qualifies me to teach almost any branch, but my inclinations and past experience predispose me to the teaching of Latin, Greek, French and Spanish“ ¹⁶.

Anfang 1903, nachdem er 1902 das amerikanische Bürgerrecht erhalten hatte, bewirbt sich GARVAN um eine Stellung als „teacher in the Philippines“, mit Hunderten von jungen Amerikanern, die nach der Besetzung der Philippinen durch die Vereinigten Staaten als Volksschul-, Mittelschul- oder College-Lehrer und Schrittmacher für die englische Sprache und amerikanische Lebensart in den ersten Jahren dieses Jahrhunderts zu den Philippinen gingen. Unter dem 17. Juni des gleichen Jahres erhält er vom War Department, Bureau of Insular Affairs, die Mitteilung, daß er „provisionally“ ernannt sei.

So geht denn J. M. GARVAN im Juli 1903, als fast Dreißigjähriger, zu den Philippinen. Aber schon nach vier Jahren löst er seine Beziehungen zum Philippine Civil Service (23. Mai 1907) ¹⁷, bleibt jedoch weiter auf den Inseln.

Es beginnt nun die Periode seines Lebens, die durch ein wiederholtes Ab und Auf gekennzeichnet ist, aber noch mehr durch eine, nicht zu leugnende, Tendenz abwärts. Seine wirtschaftliche Grundlage suchte er jahrelang als Kaufmann im Innern der Inseln ¹⁸. Seiner persönlichen Schwäche, deren überstarke Entwicklung durch die Tropen und durch seine allgemeine Situation verständlicher wird, war er sich in nüchternen Stunden wohl bewußt, konnte sie aber auf die Dauer nicht meistern. Welchen Lebensstil er im Inselinnern annehmen konnte, zeigt ein Bericht, der sich auf Äußerungen von Manobos auf Mindanao aus dem Jahre 1952 stützt ¹⁹, und der seinen Wert behält, auch wenn nicht alle Einzelheiten stimmen sollten.

¹⁵ Diese vier Jahre sind durch Zeugnisse belegt, die seinem Bewerbungsschreiben an das BIA beilagen. Für das Schreiben selbst benutzte er Briefpapier der Columbia University, University Park, Oregon, was an die Möglichkeit denken läßt, daß er dort zuletzt studierte oder lehrte. Nach einer Mitteilung von Prof. O. H. BEYER hätte er damals zuletzt an der University of Notre Dame doziert.

¹⁶ Bewerbungsschreiben BIA 18. 5. 1903.

¹⁷ Den letzten Konflikt während seiner Schultätigkeit hatte er mit P. URIOS, den er aber trotzdem in seinem Manobo-Buch (p. 250) sehr ehrenvoll nennt.

¹⁸ In seiner Manobo-Monographie erwähnt er (p. 107) einen „paddler of mine“. In MBA Vol. 19. p. 633 nennt er sich (1907) „part owner of a plantation in mid-eastern Mindanao“.

¹⁹ Die Angaben, die P. R. RAHMANN mir unter dem 24. 6. 1952 freundlicherweise vermittelte, stammen von MIGUEL D. MATILDO, von der Universität San Carlos, Cebu, der im April-Mai 1952 in Upper Agusan weilte, um das Leben der Manobo zu studieren.

„GARVAN visited most of the places occupied by the Manobo tribe. According to some old Manobos he worked, ate and danced with them. He colored his teeth ²⁰, chewed their betel nut, spoke their language, and wore their clothings. He went with them hunting and fishing in the lakes and in the tributaries of the Agusan River. He joined with them in their religious feasts and ceremonies. My informants said, that when GARVAN and a group of Manobos came down on a raft to Butuan, the capital of Agusan, and they happened to meet some Americans, he did not stop for a chat. He was always with his Manobo companions.“

Später, um 1928, weiß J. M. GARVAN, in einem Rückblick auf diese Jahre, seiner damaligen Existenz immerhin noch sehr positive Aspekte abzugewinnen. Er nennt sich „Ethnologist for the Philippine Government, Lecturer in Philippine Tribes in the University of the Philippines, Secretary and Interpreter to Sulu Chiefs“. In einem hektographierten Stellungsgesuch aus der gleichen Zeit führt GARVAN seine früheren Beschäftigungen auf: „Organizer, investigator, statistician, explorer, governor and conciliator, ethnologist, translator, professor, journalist, hacendero, author, reviewer, lecturer and purchaser of curios, secretary and political advisor to the Sultan of Sulu“. In mehrfacher Hinsicht wurde er damals von Professor O. H. BEYER, University of the Philippines, unterstützt. Ihm sandte GARVAN von seinen Reisen aus vielfach die ersten Feldberichte ²¹. Ihm wird GARVAN, der in Ethnologie ein Self-made-man war, wohl auch mancherlei fachliche Anregung zu verdanken gehabt haben.

Um 1924/25 mußte GARVAN nach den Vereinigten Staaten zurückkehren. Auf dem Heimweg (oder schon früher) hat er vielleicht kürzere Zeit in Japan, Süd-China und Malakka zugebracht ²². Schon 1926 wohnte er in Berkeley, California ²³. Um 1928 fand er die Möglichkeit, ein bis zwei Jahre im Department of Anthropology in der University of California (Berkeley) einen Teil seiner Materialien zu bearbeiten ²⁴.

1938 übergibt er einige seiner Manuskripte Professor J. M. COOPER von der Catholic University of America, Washington, D. C. (Aktenvermerk von J. M. COOPER 10. 9. 1938). In einer dem Negrito-Manuskript beigelegten Notiz

²⁰ Eine Bestätigung findet diese Aussage durch GARVAN selbst in dem Negrito-Ms (p. 641); bei seinem zweiten Besuch bei den Manobo habe er nach Manobo-Sitte langes Haar gehabt, das bis auf die Schulter reichte, und seine Zähne seien schwarz gewesen. Vergleiche damit auch seine Ausführungen über das Betelkauen und seine Auswirkungen (ebendort p. 240).

²¹ Cf. z. B. die beiden Berichte in der „BEYER-HOLLEMAN Series“ (cf. unten p. 906 (b) und Anm. 30).

²² „I spent 22 years in the Philippines, South-China, Malay Peninsula and Japan“ (in dem Schreiben, das unten Anm. 54 genannt wird).

²³ Brief vom BIA vom 29. 1. 1929. Von dritter Seite war um Auskunft über einen Bericht GARVANS über die „pygmies of the Philippines“ angefragt worden. Das BIA kannte diesen „Bericht“ nicht und sandte Druckschriften über die philippinischen Bergstämme aus den Jahren 1902 und 1904.

²⁴ Er nannte sich in einem Bewerbungsschreiben damals „Research Associate in Anthropology of the University of California“. Für den 14. 11. 1927 ist seine Verbindung mit der University of California belegt.

vom 22. Dezember 1941 setzt Professor A. L. KROEBER den Tod GARVANS voraus; J. M. GARVAN wäre also zwischen dem 63. und 66. Lebensjahr gestorben.

Diese wenigen gesicherten Daten lassen auch den Fernstehenden etwas von der Tragik ahnen, die den äußeren Lebenslauf GARVANS begleitet haben muß, während das literarische Erbe ihn als einen begabten Menschen, mit reichem Wissen und echter Bildung, erweist ²⁵.

II. Garvans wissenschaftliche Arbeiten

Im Folgenden versuchen wir ein Verzeichnis der Schriften J. M. GARVANS zusammenzustellen. Für alle Ergänzungen sind wir dankbar.

(a) 1929 wurde der National Academy of Sciences, Washington, D. C., GARVANS Monographie der Manobo vorgelegt ²⁶; sie erschien 1931 im Volume XXIII als First Memoir ²⁷.

Diese Monographie der Manobo auf Mindanao, das Werk eines Autodidakten in der Ethnologie, ist vielleicht die beste allumfassende Darstellung, die bis dahin über ein einzelnes Volkstum der philippinischen Bergbevölkerung erschienen war. Mit leichtem journalistischen Einschlag schreibt hier ein Kenner, der aber zugleich die Grenzen seines Wissens häufig und wie etwas Selbstverständliches nennt ²⁸.

Eine scharfe Beobachtungsgabe charakterisiert das ganze Buch; sie zeigt sich auch da, wo GARVAN das ethnographische Gebiet verläßt und z. B. die körperliche Erscheinungsform beschreibt (pp. 10-16). Seine Sprachkennt-

²⁵ Da GARVAN im Laufe der langen Jahre von mehreren Stellen und Gönnern unterstützt worden war, fühlte er auf seinen Ms-Materialien verschiedene Verpflichtungen liegen. So schreibt er von seinem Manobo-Ms: „The materials for this work were first gathered for the Bureau of Science (Manila) while I was still government ethnologist but the Bureau of Ethnology was suppressed . . . and so I was left with the notes to which I added greatly in the ensuing years“ (aus einem undatierten Briefentwurf aus der Zeit um 1928). In derselben Zeit heißt es in einem andern Briefentwurf: „As to other ms all are in my hands and at my disposal except such parts of the Negrito material as I have written up here. It would be easy to obtain the right to these because they are not sequent nor complete. Most of the material finished to date is historical material that could be easily parted with; also several hundred pages of vocabularies.“ Cf. auch die Bemerkung von J. M. COOPER über seine eigene Benutzung des Negrito-Ms, obwohl GARVAN es ihm persönlich übergeben hatte (Primitive Man. 13. 1940. p. 30): das Ms „has very generously been put at my disposal by the Department of Anthropology of the University of California“. Das ist wohl dahin zu interpretieren, daß COOPER das ihm von GARVAN gegebene Ms erst dann literarisch benutzte, als das Department in Berkeley seine Zustimmung gegeben hatte; denn wenigstens ein Teil des Ms war von GARVAN niedergeschrieben worden, als er eine Anstellung an der University of California hatte.

²⁶ GARVAN schrieb später: „... the University of California made arrangements with the National Academy of Sciences, Washington, D. C., for the publication of John M. Garvan's work, 'The Manobos of Eastern Mindanao'“. Cf. MBA. Vol. 19. p. 66.

²⁷ JOHN M. GARVAN, The Manobos of Mindanao. Washington, D. C., 1931. XVI + 265 pp. 14 plates.

²⁸ Allerdings fehlen präzise Angaben über die Dauer seines Aufenthaltes; p. 248 Fußnote 38 heißt es: „Upon my arrival in the Agusan Valley in 1905“ (damals stand GARVAN noch als Englischlehrer in Regierungsdiensten); p. 105: „During my last visit to the upper Agusan (September, 1909, to February, 1910) . . .“ Cf. auch die Bemerkung p. 5.

nisse sind bezeugt durch die durchgängige Notierung der einheimischen Ausdrücke. Vorsicht und Sorgfalt leitet ihn; cf. die Ausführungen über den Terminus „Manobo“ und über das Siedlungsgebiet. Wenn auch der Soziologie breiter Raum gewährt ist, so wird doch die materielle Kultur ausführlich genug behandelt, ebenso das religiöse Leben, wobei (pp. 229-240) die Schilderung der prophetisch-eschatologischen Bewegung von 1908-1910, die ein Drittel der großen Insel Mindanao erfaßte, ein einzigartiges Dokument eines Augenzeugen für eine der vielen messianischen Bewegungen ist, die in den offiziellen „Annual Reports“ aus den Jahren nach der amerikanischen Eroberung der Inseln nur kurz registriert werden. GARVANS gründliche Arbeitsweise wird schließlich auch dadurch gekennzeichnet, daß er die Literatur seines Stoffes beherrscht, nicht nur (wie so häufig in amerikanischen Veröffentlichungen über die Philippinen) die große Kompilation englischer Übersetzungen von BLAIR-ROBERTSON, sondern auch die spanischen Originalwerke, darunter auch die wichtige Missionsliteratur²⁹.

Das Werk über die Manobo zeigt, was der Autor auch aus den übrigen von ihm gesammelten Materialien hätte machen können, wenn er, bei einer entsprechenden persönlichen Gesamtverfassung, ihnen die endgültige Form gegeben hätte.

(b) In der „BEYER-HOLLEMAN Series on Philippine Customary Law (Manila 1931)“³⁰ finden sich in vol. IX (pp. 69-75) zwei kurze Berichte von J. M. GARVAN über die Negrito von Tayabay (4. 12. 1912 und 12. 3. 1913). — Die ausführlichen Exzerpte aus GARVANS Manobo-Werk in vol. VI derselben Sammlung waren schon während der Arbeit HOLLEMANS durch die gleichzeitige Drucklegung des ganzen Werkes (cf. oben unter (a)) überholt.

(c) Erst 1934 findet sich GARVANS Name wieder in der Literatur. Die illustrierte Monatszeitschrift „The Philippine Magazine“ in Manila brachte August, September und November 1934 drei Artikel von J. M. GARVAN, und zwar über die Negrito³¹.

²⁹ GARVAN war mit seiner überragenden Kenntnis der philippinischen Volksgruppen und Sprachen ein scharfer Kritiker an der literarischen Produktion über die Philippinen; genannt seien z. B. die nüchternen, aber sachlich vernichtenden Bemerkungen in einem Manuskript-Rest „A few observations on Dr. Barrow's Summary Description of the pagan tribes.“

³⁰ Der volle Titel dieser neun Manuskript-Bände umfassenden Sammlung, die in der Mikrofilm-Abteilung der Library of Congress, Washington D. C., vorhanden ist (leider ist nicht das Exemplar photographiert worden, das J. A. ROBERTSON annotiert hatte) lautet: „A Collection of Source Material for the Study of Philippine Customary Law. From the Beyer Collection of Manuscript Sources in Philippine Ethnography (1912-1931); & Other Sources. Selected and classified by F. D. HOLLEMAN (1931). (Under the auspices of the Philippine Section of the Committee on Indonesian Customary Law of the American Council of Learned Societies and the Union Académique Internationale).“ Diese Sammlung bietet das umfangreichste Material, das je aus der großen Manuskript-Collection Prof. O. H. BEYERS, die in der Literatur über die Philippinen mehrfach genannt wird, veröffentlicht worden ist.

³¹ How our Philippine Pygmies Fill the Passing Hour. The Philippine Magazine 31. 1934. pp. 323-325, 353-356. Our Philippine Pygmies — Their Gentle and Genial

(d) In einer Fußnote am Schluß des zweiten Artikels³² wird das erstmal die große Arbeit über die Negrito erwähnt, deren Veröffentlichung in der MBA wir hier anzeigen: „... a typescript Ms., of well over a thousand pages, entitled ‚Our Philippine Pygmies‘“ ...

(e) Ein umfangreiches Manuskript „Moro Proverbs“ übergab GARVAN persönlich im Juli 1938 dem (inzwischen verstorbenen) Professor JOHN M. COOPER von der Catholic University of America, Washington, D. C.³³

(f) Die von GARVAN gesammelten Vokabulare der Negrito-Dialekte und die dazu gehörigen anderen linguistischen Materialien sind (sicher teilweise) im Besitz von Prof. OTLEY H. BEYER, Manila, University of the Philippines³⁴.

(g) In MBA Vol. 19, p. 1009 f., findet sich eine Liste von literarischen Plänen. GARVAN stellt dort Materialien zusammen, die sich als Zeitschriftenaufsätze eignen würden:

1. Translations from Tagalog literature (tales, proverbs, riddles, legends etc.).
2. „The essential thousand“. Tagalog-English, English-Tagalog.
3. The Filipino Vademecum. An English-Tagalog Grammar, reduced to ultimate simplicity and shorn of its Latin basis.
4. The Law of the Regulos. A Bisayan code used in Panay from 1433 to 1850.
5. Ancient Bisayan documents.
6. Ancient Bisayan legends.
7. Our Philippine Pygmies — how they sold Negros for a bit of gold.
8. English-Tagalog conversationalist.

(h) Über weitere Manuskript-Teile cf. unten Anm. 48.

(i) Die posthume Veröffentlichung aus (d): Pygmy Personality. Anthropolos 50. 1955. pp. 769-796. Cf. unten Anmerkung 50.

B. Die Formen des Negrito-Ms und seine Entstehung

Wir gehen nun zu der großen Negrito-Arbeit GARVANS (siehe oben (d) und Anmerkung 8) über und beschreiben zunächst kurz den Manuskriptbefund.

Ways. The Philippine Magazine 31. 1934. pp. 378-379, 398-399. Our Philippine Pygmies — Their Gentle and Genial Ways. The Philippine Magazine. 31. 1934. pp. 479-480, 507-509.

Über einen vierten, schon gesetzten, aber nicht veröffentlichten Aufsatz cf. unten p. 909 und Anm. 37. Alle vier Artikel sind in der MBA Vol. 19 reproduziert. Cf. pp. 54-71, 1001-1004.

³² The Philippine Magazine 31. 1934. p. 399; cf. oben Anmerkung 1.

³³ Aktenvermerk von J. M. COOPER 10. 9. 1938.

³⁴ In einem Briefentwurf aus der Zeit kurz vor 1930 erwähnt GARVAN „several hundred pages of vocabularies“, und zwar der Negrito. Aus dem Zusammenhang scheint hervorzugehen, daß GARVAN selbst auf diese Vokabularien kein volles Recht habe. — In der BEYER-HOLLEMAN Series on Customary Law (Manila 1931) heißt es zum Customary Law Paper N° 240 auf p. 183 „Contents. Papers: (From Negrito-Aeta Vol. I), 1 & 2 (Garvan-Schneider Vocabularies; omitted for the present),“

Das Ms A

Der Mikrofilm, den P. W. SCHMIDT im Herbst 1949 vom Department of Anthropology, Catholic University, Washington, D. C., erhielt (cf. oben p. 899 f.), beruhte auf Manuskript-Materialien, die J. M. GARVAN selbst 1938 der Obhut Prof. J. M. COOPERS anvertraut hatte. Dieser Mikrofilm hatte einige technische Fehler, die seine Benutzung erschwerten. Zunächst begann er, aus einem technischen Versehen, mitten im Manuskript, nämlich mit Kapitel 22 (jetzt p. 538), ging weiter bis zum Schluß, und fügte dann den Anfang und die erste Hälfte des Ms hinzu. Außerdem waren aus einem Versehen sechs Ms-Seiten nicht photographiert worden (es sind die jetzigen pp. 30, 32, 98, 170, 627, 1027). Schließlich fehlte jede durchgehende Paginierung, sodaß die Zitationsweise recht schwierig war; das geht deutlich aus dem zweiten Teil dieses Bandes der MBA hervor, nämlich aus den Notizen von P. W. SCHMIDT (cf. pp. 1032-1230). Die Schwierigkeit der Zitation wird auch der Grund gewesen sein, warum P. SCHEBESTA im zweiten Band seines Negrito-Werkes bei den ca. 30 Hinweisen auf GARVANS Ms weder Kapitel noch Seite angibt, und nur den Namen „GARVAN“ zitiert, wodurch eine Kontrolle der Ausführungen so erschwert ist, daß sie praktisch unmöglich wird. — Für die Veröffentlichung in der MBA wurde dieselbe Manuskript-Vorlage benutzt wie in Washington, nur unter Vermeidung der dort unterlaufenen technischen Versehen, unter Hinzufügung von Inhaltsverzeichnissen und Zwischenblättern, und vor allem mit einer neuen durchgehenden Paginierung³⁵.

Dieses neugeordnete und paginierte Ms und seine Filmkopie in der MBA bezeichnen wir im Folgenden mit „A“. Bei dem Vergleich mit den andern Formen des Ms werden wir also von der Washingtoner Filmkopie und von dem Ms, das dieser zugrunde lag, absehen, und nur unsere Filmkopie zitieren; darauf beziehen sich, wenn nichts anderes aus dem Kontext hervorgeht, die Seitenangaben in Klammern.

Das Ms B

Zur gleichen Zeit, als wir von Washington das Ms A erhielten, sandte uns auch Prof. R. LOWIE (Department of Anthropology, University of California, Berkeley, California) ein Exemplar des Negrito-Manuskriptes. Da dieses Exemplar sich in mehrfacher Hinsicht von dem Ms aus Washington unterscheidet, bezeichnen wir es zum Zweck der Vergleichung mit „B“.

Vergleich von A und B

B ist zur Gänze mit der Maschine und auf gelbem Papier geschrieben und ist sicher keine Erstschrift, sondern eine Durchschrift. A dagegen ist in allen Teilen, die sich in A und B finden, eine Erstschrift, und zwar nachweislich jene Erstschrift, von der (im gleichen Arbeitsgang) B eine Durchschrift ist. Zeilenlänge, Schreibfehler, maschinenschriftliche Korrekturen, etc. entsprechen sich in beiden Exemplaren genau; auch der Typ der Maschine ist in beiden charakteristisch gleich.

Alle Manuskriptblätter von B finden sich auch in A³⁶.

³⁵ Um die Original-Titelblätter der Kapitel des Ms in ihrer ursprünglichen Form zu erhalten, haben wir zur leichteren Orientierung neue Zwischentitelblätter hinzugefügt mit den entsprechenden Zahlen der neuen Paginierung. In derselben Weise wurde ein neues Inhaltsverzeichnis eingefügt. — Alle Streichungen, Änderungen und Hinzufügungen (mit Bleistift, mit blauer und roter Tinte) lagen also vor. Die meisten dieser handschriftlichen Änderungen stammen vom Autor; nur ganz wenige sind von einer dritten Hand. — Von uns wurde nur die neue Paginierung oben rechts mit einem Stempel eingetragen.

³⁶ Im Ms B liegen allerdings einige Blätter (teilweise sogar paginiert), die in A fehlen; es sind aber nicht Texte von GARVAN, sondern Zweifel und Hinweise der Typistin. Diese Blätter sind wohl von GARVAN selbst bei der Durchsicht von A ausgeschieden worden.

Dagegen enthält *A* Teile, die sich nicht in *B* finden; an größeren Abschnitten seien davon genannt: pp. 1-21, 53-72, 126-141, 191-196, 548-613, 738-804, 884-987. Von den ca. 1000pp. des *Ms A* fehlen also ca. 300 in *B*. Inhaltlich ist der Unterschied etwas geringer, da sich in den Teilen, die *A* über *B* hinaus hat, erstens Wiederholungen und zweitens viele handgeschriebene Seiten finden, die auf einer Seite nicht soviel Text enthalten wie Seiten in Maschinschrift. — Von den Seiten des *Ms A*, die in *B* fehlen, sind über 100 handgeschrieben, meist mit Bleistift; der andere Teil ist maschinengeschrieben; darunter sind Abschnitte, die aber nicht Erstschrift, sondern Durchschrift sind, z. B. das große, gut 100 Seiten umfassende Kapitel 31 mit den Berichten aus den Archiven von Manila. — Außerdem fehlen in *B* die Korrekturfahnen eines Artikels „Our Philippine Pygmies — a remnant of an ancient race“ (pp. 1001-1004)³⁷.

Das *Ms C*

Zugleich mit dem *Ms A* wurde uns von Washington noch ein Bündel meist handgeschriebener Blätter gesandt, zusammen ca. 475 Blätter. Sie sind, allem Anschein nach, Teile jenes handgeschriebenen Originals GARVANS, das dann in Maschinschrift abgeschrieben worden ist. Nur wenige Kapitel aber liegen ganz oder auch nur in Teilen vor, und zwar handelt es sich um die Kapitel 16-19, 25, 28, 30 und 32 des *Ms A*. Mehrere Stichproben ergaben die inhaltliche und wörtliche Übereinstimmung der Handschrift *C* mit *A*. Ein genauerer Vergleich erübrigt sich, da wir in *A* ein Exemplar haben, das vom Autor ergänzt und approbiert worden ist³⁸.

Andere *Ms*-Formen

In seinem Artikel (Primitive Man 13. 1940) nennt J. M. COOPER in der Bibliographie (p. 46) GARVANS *Ms* „The Pygmies of the Philippines“ und fügt hinzu: „Copies: Department of anthropology, Univ. of California (original), Catholic University of America (carbon).“ Dieselbe Bemerkung macht er im folgenden Jahr in „Temporal Sequence and the Marginal Cultures“ (p. 24. N. 25). Wie wir aber schon oben festgestellt haben, ist das uns 1950 vom Department of Anthropology (Washington) zugesandte *Ms* zum größten Teil Erstschrift, also nicht „carbon“. Und das uns von Berkeley zugesandte ist nicht „Original“, sondern zur Gänze „carbon“.

Der Befund kann nicht dadurch erklärt werden, daß Washington und Berkeley diese Exemplare nach 1941 ausgetauscht hätten; denn J. M. COOPER zitiert in seinen beiden Aufsätzen auch Teile des *Ms*, die sich nicht in *B*, sondern nur in *A* finden (genannt sei z. B. das Kapitel 30). So liegt es nahe, anzunehmen, daß damals schon *A*, und nicht *B*, in COOPERS Besitz war. Dafür spricht auch, daß COOPER (1940: p. 30; 1941: p. 24) von einem „1000-page manuscript“ spricht, was für *A*, nicht aber für *B* zutrifft; ebenso der Umstand, daß COOPER das *Ms* nach numerierten Kapiteln zitiert (was bei *A* möglich ist, nicht aber bei *B*).

So möchten wir annehmen, daß der Großteil des *Ms*, das COOPER 1940 zur Verfügung stand, nicht „carbon“, sondern „original“ war, und identisch mit dem 1949 fotografierten und 1950 uns zugesandten Exemplar.

³⁷ Siehe oben Anm. 31. Zeilenlänge, Drucktyp und Anordnung entsprechen ganz den drei im Philippine Magazine veröffentlichten Artikeln (pp. 53-72). So war auch wohl dieser Artikel für dasselbe Magazine bestimmt. Soweit sich aber feststellen ließ, ist der Artikel niemals erschienen. Möglicherweise ist die Veröffentlichung mit Rücksicht auf die vielleicht ungeklärte rechtliche Seite des *Ms* (cf. oben Anmerkung 25) unterblieben.

³⁸ Von einiger biographischer Bedeutung sind aber die Rückseiten der *Ms*-Blätter dieses Exemplares *C*; es sind Examensarbeiten von Schülern auf den Philippinen und in Californien, Briefentwürfe von GARVAN, und Briefe an GARVAN, die er für seine handschriftliche Abfassung des *Ms* benutzt hat. Ihnen entnehmen wir einige biographische und bibliographische Angaben. Dasselbe gilt von der Rückseite einiger Blätter des *Ms A*.

Berkeley hätte demnach nur *B* gehabt. *B* ist aber verglichen mit *A* nicht „finished“, sondern inhaltlich und formell unvollständig. Dieses *B* würde demnach inhaltlich identisch sein mit dem Ms, das GARVAN (nach einem Aktenvermerk von A. L. KROEBER vom 22. 12. 1941)³⁹ fertigstellte und der University of California um 1930 übergab, und das dann um 1935 abgeschrieben wurde. Von dieser Abschrift behielt die University of California eine Durchschrift. Andere Exemplare wurden GARVAN gegeben; d. h. die Erstschrift dieser Abschrift von 1935 (vielleicht außerdem noch eine Durchschrift davon), und (oder) auch die Vorlage für diese Abschrift 1935. Ob diese Vorlage (das Ms also, das GARVAN um 1930 der University of California übergab) schon maschinenschriftlich war oder nur handschriftlich, ist nicht klar. Es wäre möglich, daß es die Handschrift GARVANS war, von der er dann 1938 Teile, zugleich mit *A*, der Obhut COOPERS anvertraut hätte⁴⁰.

Die Erstschrift der „Recopy“ von 1935 vertraute GARVAN Prof. COOPER an; sie wurde aber von GARVAN erst durchgesehen, korrigiert und ergänzt durch kurze Bemerkungen und durch große Einfügungen in Maschinenschrift und in Handschrift (cf. oben p. 909). GARVAN schuf so ein neues großes Manuskript. Seinem Vertrauen zu Prof. COOPER, und dessen und Prof. R. FLANNERY-HERZFELDS Sorge verdanken wir also die Erhaltung des umfangreichen Ms *A*.

C. Der Inhalt des Negrito-Ms

Um eine Ahnung zu geben von dem ungewöhnlich großen Reichtum an Einzelangaben und allgemeineren Aussagen über die Negrito, die sich in der Arbeit GARVANS finden, lassen wir hier das Inhaltsverzeichnis folgen und weisen dann auf einige Einzelheiten hin⁴¹.

³⁹ Der Aktenvermerk A. L. KROEBERS lautet: „John M. Garvan. Finished manuscript on Negritos of the Philippines. Completed and turned over to the University about 1930. Recopied about 1935. This is carbon of recopy. Other copies apparently turned over to GARVAN and probably lost at his death, except for one which he had sent to Dr. JOHN M. COOPER.“

⁴⁰ In einem Aktenvermerk vom 10. Sept. 1938 sagt J. M. COOPER, daß J. M. GARVAN Juli 1938 „in person“ das Ms übergeben habe.

⁴¹ Einige Kapitel hatten ursprünglich eine sachlichere Überschrift, z. B. 5. Hunting. 8. Weapons. 10. Fishing. 13. Music and Dancing. 15. Outside Relations. 18. Birth (Pregnancy and Parturition practices). 19. Death and Burial. 20. Religion. 22. Sickness and Medicine. 24. How to study the Pygmy. 25. Some Pygmoids of the Philippines. 26. Physical Characteristics. — Vielfache Streichungen und Veränderungen an den Überschriften zeigen, welchen Wert GARVAN auf die sprachliche Einkleidung legte; bei der Wahl der endgültigen Form ließ er sich von der Alliteration leiten. — Der Titel des gesamten Ms ist, verglichen mit den Kapitelüberschriften, nüchtern. In der Fußnote p. 66 heißt er: „Our Philippine Pygmies“; eine handschriftliche Eintragung auf p. 55 fügt noch hinzu: „the remnant of an ancient race“. — Für den Umfang werden angegeben: p. 13: 1200 Seiten; p. 66: „well over a thousand pages“; p. 55: 1500 Seiten. Wenn die handschriftlichen Seiten des vorliegenden Ms in Maschinenschrift übertragen und die neuen Zwischentitelblätter abgezählt würden, hätte das Ms sicher nicht über 900 Seiten. Vielleicht hat GARVAN seine Negrito-Vokabulare miteingerechnet, die mehrere hundert Seiten umfaßten; cf. oben Anm. 34.

Contents

1. Some good points of Pygmy personality	pp. 27- 52
Appendices :	
Appendix I : How our Philippine Pygmies fill the passing hour . .	pp. 54- 61
Appendix II : Our Philippine Pygmies, their gentle and genial ways	pp. 62- 71
2. More good points of Pygmy personality	pp. 72- 91
3. The Pygmy's bad points and little peccadilloes	pp. 92-106
4. Where and how the Pygmy plants his palm pent	pp. 107-125
5. When the Pygmy quickens to the quest of quarry	pp. 126-141
6. The Pygmy provides his provender from forest-plunder and from prey	pp. 142-153
7. How the Pygmy prepares his flesh-pots and replenishes the inner man	pp. 154-170
8. The Pygmy and his poisoned panoply	pp. 171-181
9. When the Pygmy takes to transitory tilth	pp. 182-190
10. When the Pygmy takes to piscatorial pursuits	pp. 191-196
11. In the bosom of the Pygmy family	pp. 197-217
12. How the Pygmy preens his person	pp. 218-246
13. The Pygmy in his posturing to the pattering of the drum	pp. 247-254
14. Rule and rank and reconciliation in Pygmy realms	pp. 255-269
15. The Pygmy and his fellowship with his Filipino peers	pp. 270-284
16. Marriage „The way of love and the bonds of wedlock“	pp. 285-345
17. The Pygmy at the portal of life	pp. 346-360
18. How the Pygmy propagates his progeny	pp. 361-399
19. When the Pygmy vades for the valley of the shadow	pp. 400-458
20. The Pygmy and the powers that rule the empyrean	pp. 459-517
21. Pygmy opinions on the phenomena of heaven and earth	pp. 518-537
22. How the Pygmy tends the ills to which the flesh is heir	pp. 538-547
23. The Pygmy as the mental peer of Philippine peoples	pp. 548-613
24. On peering into Pygmy anthropology	pp. 614-645
25. How some Pygmies were pigmoidized in the Philippine melting-pot	pp. 646-714
26. The Pygmy as a piece of fine physique	pp. 715-737
27. The Philippine Pygmy and his anthropometry as compared to other Pygmy peoples	pp. 738-765
28. The Pygmy's population, appellations, and geographical propagation	pp. 766-785
29. How the Pygmy tongues his thoughts	pp. 786-804
30. The Pygmies in the pages of Philippine history	pp. 805-883
31. The Pygmies as penned in unpublished papers of the Philippine archives	pp. 884-987
32. The Pygmy in the pages of the penners from the days of the Pharaohs	pp. 988-1013
33. Précis of the Philippine Pygmies' past during the days of the dons	pp. 1014-1031

Die materiellen Dinge des Kulturensembles seiner Negrito berücksichtigt GARVAN ziemlich ausführlich ; als er zu forschen begann, war ja die Ethnologie, auch in den angelsächsischen Ländern, noch nicht so weit, daß sie die Soziologie — fast einseitig — in den Vordergrund stellte. In wenigen Zeilen sagt GARVAN z. B. mehr über den Hund der Negrito als andere Autoren, wenn sie in ähnlichen Fällen dem Gegenstand ein eigenes Kapitel widmen ; zitiert sei nur, was — gerade im Interesse der Pygmäenforschung als Anliegen der physischen Anthropologie — kontrolliert und weiter verfolgt werden sollte : „They [i. e. the dogs] are of the common Filipino type but, strange to say, they, too, are pygmy in their size and more often than not, scrawny creatures“

(p. 124). Ein Gemisch von Verallgemeinerungen und genau lokalisierten Angaben sind die Kapitel über Jagd und Fischen (pp. 126-153, 191-196) ; sie sind sicherlich nicht das beste. Aber trotzdem sind sie ein Zeugnis vorzüglicher Beobachtungsgabe ; ihrem Verfasser würde man wohl auch Dinge glauben, die sonst nicht belegt sind. Immer wieder überrascht GARVAN mit detaillierten Angaben, so z. B. über das Halstuch als Trauerzeichen (p. 230), die Schilderung der Operation der Zahnverstümmelung und der Durchbohrung des Septums (pp. 238-000), seine Angaben über die Häufigkeit des ehelichen Verkehrs (p. 351), die Kindersterblichkeit (pp. 353, 391), über das Klimakterium (p. 354). Mehrfach muß er aber sein Bedauern ausdrücken, daß ihm bei der Niederschrift in Californien für eine exakte Beschreibung leider die Vorlagen fehlen, weil die von ihm gesammelten Ethnographica und auch die Fotos in Manila geblieben seien : so für die Waffen (pp. 173-178), wobei er z. B. für Pfeil und Bogen nicht einmal die entscheidenden Details erwähnt ; für Kleidung und Schmuck (pp. 226-229), wo er seine Beschreibung ohne Bilder als nicht viel mehr denn ‚meaningless‘ bezeichnet; und ähnlich für Musikinstrumente (p. 254); andererseits ist ihm die Bedeutung der Verwandtschafts-Verhältnisse und -Termini erst bei der Niederschrift (wohl unter dem Einfluß der Wertung dieser Dinge durch die nordamerikanische Ethnologie) aufgegangen, sodaß seine Feldnotizen für eine entsprechende Darstellung nicht ausreichten (p. 199). Überaus anschaulich bleiben aber seine Schilderungen des Familien- und Gruppenlebens in den Kapiteln 11 bis 19 von der Geburt bis zum Tod. Gern wird man ihm glauben, daß er nichts unversucht gelassen habe, um die Wirklichkeiten ihres Familien- und Ehelebens zu erfassen (p. 36), wenn er ein andermal nebenher bemerkt, daß er mehrere Dutzend von Geburten beobachtet habe (p. 354 f.). Gewiß, man wünscht sich mehr statistische Belege ; aber man muß bedenken, daß das Material schon im ersten Viertel unseres Jahrhunderts und von einem Amateur gesammelt wurde. Dabei sind auch heute noch seine Zusammenstellungen über Körpergröße, Schädelindices, Bevölkerungszahl, die verschiedenen Gruppen und ihre Benennung wertvoll (pp. 738-785) ⁴². Nicht übersehen werden dürfen auch seine Ausführungen über die verschiedenen pygmoiden Bevölkerungen (pp. 646-714), die umso mehr zu schätzen sind, als GARVAN sich als eigentliches Objekt die reinblütigen Negrito wählte (p. 284). Das schwächste aller Kapitel ist wohl der Einschub über die Sprache (pp. 786-804); GARVAN schätzt das Vokabular einer jeden Gruppe (abgesehen von den vielen Wörtern für die Flora und Fauna, auch abgesehen von der archaisch-poetisch-

⁴² Zu beachten ist auch die Sorgfalt, mit der W. SCHMIDT diese Daten kopiert hat (pp. 1048-1058). — Noch nie sind in der Negrito-Forschung, soweit ich sehe, die Ergebnisse der Volkszählung von 1939 erwähnt worden ; dabei dürfte diese Zählung von den vier seit 1900 durchgeführten wohl die umfangreichste und zuverlässigste sein, und die am besten veröffentlichte ; cf. : Census of the Philippines : 1939. Manila 1940. Zu konsultieren sind vor allem im Vol. I, Tabelle 4 mit der Rubrik „race“, und die Tabellen 6 und 7 mit „ability to speak specified dialects and languages“. Viel ergiebiger mag dieser Census noch für die übrigen Bergstämme sein. Da durch Kriegseinwirkung ein bedeutender Teil der Census-Veröffentlichungen vernichtet worden ist, sollten die Angaben, die den Ethnologen und Linguisten interessieren, einmal in einer Fachzeitschrift zusammengestellt werden.

religiösen Sprache) auf wenigstens 10 000 einfache Wörter. Seine eigenen Vokabulare habe er — er fordert (p. 632) für den Anfang der Feldforschung die Kenntnis von 500 Wörtern — nur für seine persönlichen Zwecke angelegt ⁴³.

Die Mitte des Ms ist ausgefüllt mit GARVANS Beschreibung der Lebens- und Denkweise der Negrito und ihrer rassischen Eigentümlichkeiten; nicht so poetisch, wie die Kapitelüberschriften lauten, aber doch in einer nicht platten, und häufig sogar sehr gewählten Sprache. — Das letzte Viertel wird in der Hauptsache durch zwei große Kapitel gebildet. Es sind nicht GARVANS eigene Beobachtungen, sondern fremde Materialien. Kapitel 30 trägt Exzerpte aus der Literatur zusammen. Ganze Abschnitte, oder auch kurze Bemerkungen über die Negrito, sind wörtlich aus den Quellen kopiert. Sie zeigen, in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge, wie Staat und Kirche sich schon früh und immer wieder mit den Problemen beschäftigt haben, die diese Kleinwüchsigen mit ihrer nomadischen Lebensart bieten. Aber so wertvoll diese Exzerpte sein mögen: man wird sie erst recht benutzen können, wenn eine gründliche Quellenkritik vorausgegangen ist. — Das nächste Kapitel mit seinen über 100 Seiten benutzt unveröffentlichtes Material, das aus den Jahren 1900-1915 stammt. Die 58 Mss, die GARVAN exzerpierte, gehörten zum Ms-Bestand des Bureau of Science und der Philippine Library in Manila. Die Auszüge sind dispositionsartig angelegt, nach festem Schema, das aber nicht mechanisch angewendet wird. Die Angaben werden in Stichworten gemacht. So findet sich auf engem Raum eine Fülle von Informationen. Man hat den Eindruck, daß der Sammler auch nicht die kleinste Einzelheit von sachlicher Bedeutung in den Manuskripten übersehen hat. Das Ganze ist ein Muster ethnographischer Regesten, wie es sich in der ethnographischen Literatur selten, wenn überhaupt je, findet. Ohne Zweifel ist dieses Kapitel, wenngleich sekundärer Natur, doch, wegen seiner gedrängten Darstellung, eines der wertvollsten im ganzen Manuskript. Wie meisterhaft GARVAN diese literarische Arbeit besorgt hat, zeigt ein Vergleich mit der wörtlichen Wiedergabe der überaus breiten Schilderungen in der von F. D. HOLLEMAN angelegten Sammlung ⁴⁴. Auch hier fehlt allerdings (doch damit steht GARVAN ja nicht allein) jegliche Orientierung über die Zuverlässigkeit der Verfasser der einzelnen Mss. — Diese beiden referierten Kapitel sind mit den drei ersten zugleich die formell am besten bearbeiteten Teile des Gesamt-Ms.

⁴³ Cf. oben (p. 907) die Angaben unter (f). Da GARVAN im vorliegenden Negrito-Ms — im Gegensatz zum Manobo-Buch — nur wenig sprachliches Material geboten hat, wäre die Veröffentlichung seiner Vokabulare besonders wünschenswert. Die Redaktion des Anthropos ist gerne bereit, sie in der Micro-Bibliotheca Anthropos zu veröffentlichen.

⁴⁴ Cf. die bibliographischen Angaben oben Anm. 30. — Der Vergleich gilt für die ganze Sammlung, besonders aber für die Negrito-Aeta Papers in vol. 9 (pp. 177-447). Dieses Negrito-Material der „BEYER-HOLLEMAN Series“ ist in der bisherigen Literatur nicht benutzt worden, weder von GARVAN noch von J. M. COOPER noch von W. NIPPOLD (1936) oder P. SCHEBESTA (1954). — Abgesehen von diesen beiden Kapiteln stammt der von GARVAN gebotene Stoff aus seiner eigenen Beobachtung. Die Literatur, die er eingangs aufführt, scheint später praktisch nur im 32. Kapitel auf; außerdem eine Erwähnung p. 98. Schriftliche Informationen aus anderer Quelle werden genannt pp. 368, 372, 448-458, 593.

D. Beurteilung des Negrito-Ms

Über die gelegentlichen Bemerkungen im Vorhergehenden hinaus seien hier einige grundsätzlichere Rücksichten hervorgehoben, die einer kritischen Urteilsbildung über den Wert des GARVANSchen Ms dienen können, und zwar zunächst die inhaltliche Unfertigkeit des Ms, dann die Frage der Generalisation, weiter seine These von der relativen Ungeformtheit der Negrito-Kultur, schließlich sein weltanschaulicher Standpunkt ⁴⁵.

I. Die Unfertigkeit des Ms

Ein Vergleich zwischen dem Negrito-Ms und dem Manobo-Buch GARVANS zeigt nicht nur, daß das Manobo-Werk formell viel besser durchgearbeitet ist (cf. oben p. 905), sondern auch, daß das Negrito-Ms inhaltlich nicht abgeschlossen ist. Die Literatur ist nicht hineingearbeitet, sondern äußerlich angeschlossen; das gilt vor allem für die beiden Kapitel 30 und 31 (cf. oben p. 913). Das einheimische Vokabular ist zwar vorgesehen, aber nicht aufgenommen worden.

In Ms *B* lagen an mehreren Stellen Notizen der Typistin: sie habe die Blätter so gut geordnet wie sie konnte, oder: sie habe Zweifel, ob die Reihenfolge wirklich richtig sei etc. (so vor pp. 155, 286, 317); das endgültige Ms *A* zeigt aber keine Veränderung. Auch in *A* sind eine Reihe (von uns paginierter) Blätter, die nichts anderes enthalten als solche Notizen; GARVAN hat sie aber bei der letzten Durchsicht des Ms eigentümlicherweise nicht herausgenommen (so pp. 234, 237, 345, 398); auch Bemerkungen mitten im Text, wie z. B. (p. 251) „Mimetic Dances, see dances, pages 51, 13 ...“, bleiben unverständ-

⁴⁵ In seinen beiden Arbeiten benutzt J. M. COOPER das Material ohne jede kritische Stellungnahme. — P. SCHEBESTA äußert im zweiten Band seines Negrito-Werkes Kritik meist vom konkreten Objekt her. Er lehnt (p. 79) GARVANS Bericht über Bogen-sehnen aus Rotan ab: „da er weder Stamm noch Ort dieser Beobachtung angibt, von einer Rotansehne jedoch sonst nirgendwo die Rede ist, muß diese Nachricht als ein lapsus ignoriert werden.“ GARVANS Nachrichten über Armschutz am linken Armgelenk gegen die zurückschnellende Sehne (p. 79), Zubereitung von Pfeilgift aus *Upas antiaris* (p. 82), kühle Aufbewahrung des Pfeilgiftes (p. 82 f.), Waschen der Hände vor und nach dem Essen (p. 89), Vorkommen des stummen Handels (p. 159 f.) werden entweder ausdrücklich abgelehnt (der stumme Handel „ins Märchenland“ verwiesen), angezweifelt, oder mit der Feststellung konfrontiert, daß P. SCHEBESTA selbst so etwas nie gesehen habe. Im allgemeinen aber schätzt er GARVAN als vorzüglichen Kenner der Negrito. Zu dem Abschnitt „Soziologie der Aeta“ (pp. 298-328) heißt es einleitend: „GARVANS Studien werden, soweit sie nicht bloß allgemeine Excurse über das Gesellungsleben sind, sondern solche bestimmter Gruppen beinhalten, hier mitverwertet, da sie oft substantiell neue Einblicke in die Aeta-Soziologie geben“; und p. 323 Anm. 4: „Die Schilderung der Geburtsbräuche stammt in der Hauptsache von GARVAN. Man ersieht daraus, wie eingehend gerade dieser Forscher das Volksleben der philippinischen Negrito kennen gelernt hat.“ — P. W. SCHMIDT nennt das GARVAN-Ms ein „gesichertes Ausgangsmaterial“ (in: FR. KÖNIG, Christus und die Religionen der Erde. Wien 1951. Bd. I, Vorwort p. VIII). In seinen Notizen zum GARVAN-Ms (pp. 1033-1230) finden sich eine Reihe persönlicher Stellungnahmen und am Ende (pp. 1225-1230) eine Zusammenfassung „Über Religion gegen GARVAN“, worauf wir an anderer Stelle zurückkommen.

lich ; ähnlich p. 365 u. a. Häufig findet sich von dritter Hand die Bemerkung „see copy“ ; es handelt sich dabei um unverständliche Stellen, oder um sachliche Zweifel (die Art der Bemerkungen zeigt, daß diese Durchsicht von einem Fachmann gemacht worden ist), oder um freigelassenen Raum (freigelassen wohl, weil die Typistin die Vorlage nicht lesen konnte) ; in mehreren dieser Fälle sollte wohl ein einheimisches Wort eingefügt werden ⁴⁶. Aber nur ganz selten ist GARVAN bei der Durchsicht auf diese Fragen eingegangen. Da er aber noch über 100 Seiten handschriftlich eingefügt hat, müssen wir wohl annehmen, daß er solche Fragen nicht beantworten konnte. In diesem Eingeständnis seines Nicht-Wissens seiner eigenen Niederschrift gegenüber sehen wir deutlich GARVANS Grenzen (Grenzen, die an einigen Stellen unwahrscheinlich anmuten) ; andererseits liegt in diesem Mut zum „Ich weiß es nicht“ auch ein nicht zu übersehendes Kriterium für die Zuverlässigkeit seiner übrigen sachlichen Aussagen ⁴⁷.

II. Die Generalisation

Bedauerlich ist auch, daß er Wörterlisten, z. B. zu den verschiedenen Materialien der Halsketten u. ä. (p. 229 f.), die er mühsam gesammelt hatte, nicht glaubte aufnehmen zu sollen, das um so mehr, als sich andererseits wieder halbe und ganze Seiten inhaltliche oder wörtliche Wiederholungen von schon Gesagtem finden. Gerade diese Wörterlisten, nach Gruppen unterschieden, wären ein überzeugender Beweis für die Differenzierung der Negrito-Kultur gewesen, neben all den andern Vorteilen, die aus der Zusammenarbeit der europäischen Volkskunde mit der Dialektforschung bekannt sind ⁴⁸. Das berührt unmittelbar die Frage der genauen lokalen Bestimmung der Beobachtungen. Sicherlich lokalisiert GARVAN sehr viele seiner Beschreibungen — das zeigen z. B. die geographischen Zusammenstellungen von W. SCHMIDT (pp. 1075-1154). Aber er macht häufig nur die Angabe des Inselteiles, nicht des genaueren Wohngebietes ; noch seltener ist eine Bestimmung des Jahres, in dem er die Beobachtung gemacht hat (dabei erstrecken sich seine Forschungen auf über

⁴⁶ Solche freien Spazien oder sachliche Fragen finden sich, ab und zu auch mehrere auf einer Seite, z. B. pp. 175, 179 f., 180, 222, 274, 276, 305, 308, 313, 350 f., 358, 462, 471, 479, 525, 541, 545, 617, 619, 627, 629 f., 650, 690, 700, 704, 710, 719, 726 f., 729 f., 734 f.

⁴⁷ Die Unfertigkeit des Ms allein (erst recht, wenn man den großen Umfang des Ms hinzunimmt) könnte schon ein Grund gewesen sein, warum — trotz des wertvollen Inhalts der Arbeit — sich niemand fand, der die Mittel für ihre Drucklegung aufgebracht hätte.

⁴⁸ GARVAN erwähnt eine Sammlung von mehreren hundert Sprichwörtern (der Negrito) von Mindanao, „but unfortunately lost them with other papers“ (p. 360) ; er zitiert auch eine Sammlung von „several hundred specimens“ von Personennamen der Negrito auf Ost-Mindanao (p. 387) ; er erwähnt sogar (p. 668) ein Ms über die Negrito auf Mindanao. Hätte er wirklich einmal die Mindanao-Materialien (und vielleicht auch die über die andern Negrito-Gruppen) getrennt niedergeschrieben gehabt, so könnten wir nur bedauern, daß er sich dann später die Mühe genommen hat, diese Einzelmaterialien zu einem weniger wertvollen, weil verallgemeinernden Gesamtbild der Negrito der Philippinen zu verarbeiten. Gleicherweise ist zu bedauern die Auslassung von „a very great deal of material because it seems so puerile and in many cases contradictory“ (p. 530).

15 Jahre).⁴⁹ Zwar werden wir auch hier nicht die Forderungen der Forschung von 1950 an Arbeiten stellen dürfen, die 1925 abgeschlossen waren; aber bei der starken Aufmerksamkeit, die GARVAN gerade dem Fluktuierenden in der Negrito-Kultur widmet (cf. unten pp. 917-919), könnte man eine größere Exaktheit darin erwarten. Gern wüßten wir, ob so wichtige Feststellungen wie: nur Totenlieder haben (legendary) Erzählungsstoffe, sie werden nicht improvisiert und stets bei Nacht gesungen (pp. 251 f.) für alle Gruppen gelten oder nur für einzelne und dann für welche? Dasselbe gilt von der Beschreibung der Singstimme (p. 253). Wie leicht die genaue geographische Verteilung erwähnt werden kann, zeigt das Kapitelchen über die Musikinstrumente (p. 254), aus dem nur die interessante Einzelheit herausgegriffen sei: „I also found in Mindanao that pieces of bamboo were struck on recumbent tree trunks.“

Neben diesen detaillierten Einzelbeobachtungen, die den weitaus größten Teil der Arbeit füllen, sind aber auch große Partien der Schilderung des Negrito schlechthin gewidmet. Und darüber hinaus sind auch die Einzelbeschreibungen durchsetzt mit allgemeinen Urteilen. Ja, die Tendenz des ganzen Werkes zur Zeichnung eines allgemeingültigen Bildes des Negrito ist unverkennbar⁵⁰. Von selbst drängt sich darum die Frage auf, ob der Autor tatsächlich genügende Unterlagen für solche allgemeine Aussagen gehabt hat. Wenn man das (in berechtigtem oder unberechtigtem Optimismus) auch annehmen möchte, so wünschte man doch die Hinweise darauf, bei welchen Gruppen die notwendigen Beobachtungen gemacht worden sind⁵¹. Dieser

⁴⁹ Wie im Manobo-Werk (cf. oben Anmerkung 28) erfahren wir auch hier wenig über die Dauer seines Aufenthaltes. Einige Jahreszahlen werden erwähnt z. B. 1905 (p. 279), 1906 (p. 36) u. ä. Das meiste sagen noch die beiden Bemerkungen: „My own experience with Pygmies covering in all several years“ (p. 91) und „I have lived for months among them as one of them“ (p. 629); das erste besagt jahrelangen Verkehr mit, das zweite hingegen engste Lebensgemeinschaft unter den Negrito. — Damit ist aber noch nicht gegeben, wie lange er bei den Negrito auf Mindanao war, wie lange auf Palawan, und wie lange in den einzelnen Provinzen von Luzon. — Dieselbe Unklarheit besteht über eine so wichtige Sache wie seine eigenen Sprachkenntnisse und die Benutzung von Dolmetschern. Er konnte Tagalog und Visayan; cf. seine literarischen Pläne oben p. 907 unter (g). Welches aber sind die Sprachen der einzelnen Negrito-Gruppen? Sprechen sie jeweils die Sprache ihrer jetzigen Nachbarn? Auf welche Gruppe beziehen sich seine Ausführungen im Kapitel über die Sprache? Einmal werden für Mindanao „excellent interpreters“ erwähnt (p. 688); ein andermal wird für Camarines ein Dolmetscher genannt (p. 80). Das Interesse an seiner wirklichen Sprachenkenntnis ist um so berechtigter, je mehr Aussagen GARVAN über sehr intime Sphären des Lebens macht, und zwar in allgemeingültiger Form. Ähnliches gilt für Äußerungen wie „No Negritos that I know of have names for sexual perversions“ (p. 318, cf. 350).

⁵⁰ Die drei ersten Kapitel (pp. 27-52, 72-106), die unter dem Titel „Pygmy Personality“ in *Anthropos* 50. 1955. pp. 769-796 veröffentlicht wurden, sind das vielleicht ausgeprägteste Beispiel dieser Verallgemeinerungen bei GARVAN. Ähnliche Ausführungen, wenngleich nicht so umfangreich, finden sich aber durch das ganze Ms verteilt.

⁵¹ Die wiederholte Versicherung GARVANS, daß er diese und jene Generalisation durch Dutzende oder Hunderte von Beobachtungen unterbauen könne (z. B. 350, 354, 357, 532) zeigt zwar, daß GARVAN (im Gegensatz zu nicht wenigen Amateuren der Ethnographie) das Problem der verallgemeinernden Darstellung gekannt hat, gibt uns aber doch nicht jene Sicherheit, die eine sachliche, wenn auch kurze Aufzählung der beobachteten und notierten Fälle mit sich bringt. Für den Ernst seiner Arbeit sprechen

Wunsch ist um so begründeter, als es sich ja bei den Negrito (hier besteht ein wesentlicher Unterschied zu den Manobo) nicht um ein mehr oder weniger geschlossenes Wohngebiet handelt, sondern um eine Reihe von Inseln, die hunderte von Kilometern voneinander getrennt sind. Wenn darum schon immer in der Ethnologie Monographien einzelner Gruppen gefordert wurden, so muß das noch viel mehr für die Negrito der Philippinen gelten, weil die große Entfernung einzelner Gruppen voneinander der Frage nach etwaigen gemeinsamen Kulturelementen oder auch nach dem Charakter der Eigenentwicklung ein besonderes Interesse verleiht.

III. Die relative Ungeformtheit der Negrito-Kultur

Daß die Aussagen, die für alle Negrito-Gruppen Gültigkeit haben sollen, durch exakte Belege für die einzelnen Gruppen dokumentiert werden, ist um so mehr zu erwarten, als GARVAN zugleich eine andere These vertritt, die der Generalisation große Schwierigkeit macht, die These nämlich von der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen und dem steten Wechsel von Gruppe zu Gruppe, innerhalb der Gruppe, und auch beim Individuum. Brauchtums- und Glaubensformen bei Saat und Ernte finden sich „in almost infinite variety“ und sind von Provinz zu Provinz verschieden; das erklärt er dadurch, daß die Negrito die Anlage von Pflanzungen und damit die Riten von ihren jeweiligen Nachbarn übernommen haben (p. 189 f.). Die Willkürlichkeit und Zufälligkeit der Inzest-Tabus läßt er durch eine wiederholte *fraus pia* der älteren Generation entstehen und durch die Leichtgläubigkeit der jüngeren Generation erhalten bleiben (pp. 202-204). Während er bei Beschreibung des Schmuckes für den Haarkamm eine feste Form kennt, ist die kleine Tasche für Betel, Tabak, Feuerzeug etc. von Gruppe zu Gruppe und innerhalb der einzelnen Gruppe verschieden nach Material, Größe, Form, Gebrauch und Name (p. 226 f.); auch die Ohrringe sind verschieden „according to the caprice of the place, time and wearer“ (p. 228); ähnlich die Halsketten (p. 228). Klar ausgeprägt und voneinander verschieden sind der religiöse Tanz und der Unterhaltungstanz; der Varianten gibt es dann aber so viele, daß ihre Beschreibung einen ganzen Band füllen würde; kaum je wird zweimal derselbe Text gesungen; trotzdem lassen sich auch hier charakteristische geographische Zonen erkennen (pp. 249-252). Auch in der Erziehung der Kinder lassen sich einige klare Linien feststellen: keine körperliche Strafe, keine Dro-

wieder die Bemerkungen, wie er anfangs zu schnell verallgemeinert habe (cf. pp. 461, 638). Am klarsten formuliert GARVAN die Aufgabe der Feldforschung im Laufe einer Auseinandersetzung über die Bedeutung von Theorien für die Ethnographie. „The main thing to my mind is to find out what the majority of any group said on any definite point“ (p. 635). Diese elementare Formulierung zeigt zugleich, wo das GARVAN-Ms in der Entwicklung der Ethnographie einzureihen ist. Zugleich aber gehört es zu jener langen Reihe von Berichten, die zwar von Nicht-Spezialisten stammen, aber von Leuten, die durch ihren langen Aufenthalt und ihr vertrautes Zusammenleben so mit dem Fremdvolk verwachsen sind, daß sie fast vom Innern des fremden Volkstums her berichten, ein Vorteil, der vielfach dadurch geschwächt ist, daß sie erst nach ihrer Rückkehr in die Heimat und vielfach nur auf ihr Gedächtnis angewiesen, schreiben.

hungen, keine pädagogischen Lügen (p. 357) ; aber in jeder Gruppe haben die Eltern außerdem „a number of special beliefs and taboos differing in every group and almost in every locality“.

Unter den Menstruations- und Schwangerschaftstabus findet man einiges Gemeinsame, aber auch Verschiedenheiten von Gruppe zu Gruppe und im Wandel der Zeit. „Among our Pygmies, as amongst ourselves, ideas wax and wane and what was bad at one time might become indifferent or even good at another, and what one group might consider harmful, another group might deem to be beneficial“ (p. 349). Geburtsbrauchtum mag sich durch einen ganz einmaligen Zufall ändern, und diese Änderung mag sich dann weithin ausbreiten und sich ein Jahrzehnt und länger halten (p. 355). „Birth medicines are a matter of the latest rumor and of the most persuasive suggestion“ (p. 370), aber trotzdem lassen sich auch da regionale Unterschiede feststellen. „From group to group and often from birth to birth, ideas seem to vary. When things do not run the even tenor of their way, the Pygmy looks for a reason . . . and finds one. He has his own men and women of light and leading and when one of them proffers a specious explanation, his group assent and a new idea is on its way . . . for so long a while“ (p. 399). Ähnliches gilt von abergläubischen Praktiken, die von Individuum zu Individuum, je nach ihrer Wirkkraft auf den Einzelnen, variieren (p. 519 f.), wie auch vom Gebrauch der Medizinen, vegetabilischen und animalischen (pp. 542 f., 546). Ähnlich fluktuierend sind die Anschauungen über Naturerscheinungen (pp. 528-530).

Ausführlich behandelt GARVAN diese Verschiedenheit beim Geisterglauben, besonders pp. 488-492. Von den Männern sagt er, daß „perhaps not more than one in ten really believe in spirits other than the spirits of the dead“ (p. 488). Die Überzeugung des Vaters hat großen Einfluß auf die seiner Frau und Kinder, nicht aber seiner Brüder und anderer Verwandten. In der Öffentlichkeit mag jemand sich gläubig geben ; im privaten Gespräch zeigt sich, daß er nicht überzeugt ist. Nur einige, die genannten etwa 10 %, bringen es nicht über sich, bei bestimmten Ereignissen ihre Unwissenheit einzugestehen, sondern haben das Gefühl, daß eine Erklärung da sein muß, und weil sie in der bekannten Welt nicht zu finden ist, darum muß es ein Geist gewesen sein (p. 489). Noch ausführlicher verbreitet sich GARVAN darüber in der Einleitung zum Kapitel über die Religion (pp. 461-468). Er habe auf die Erforschung des religiösen Lebens der Negrito ganz besondere Mühe verwendet. Anfangs habe er große Fehler gemacht, indem er von den Aussagen Einzelner oder kleiner Gruppen auf die allgemeine Glaubensüberzeugung geschlossen habe. Mit der Zeit aber habe er feststellen müssen, daß die Ansichten über alles, was Religion heiße, sehr vage und ganz verschieden seien. Eine einheitliche Auffassung gibt es nur in ganz wenigen Dingen. Alles andere ist unbestimmt. Und auch unter den Negrito gibt es Ungläubige, Agnostiker und religiös Indifferente (cf. p. 634). Ganz allgemein, über das Gebiet des Religiösen hinaus, sagt er (p. 633) : „These little people, strange to say, are less standardized and more individual, in the main, than ourselves. They even have the old saying, 'There are as many thoughts as men'.“

Woher nun diese Unbestimmtheit und Ungeformtheit ? „We should

remember that in dealing with people like the Pygmies, they are not living in masses and therefore do not come to have mob thoughts nor means whereby opinions can be stabularized [sic], as for example newspapers and professional teachers. Hence opinion fluxes from individual to individual . . ." (p. 530). Das Wort, das Gerücht trägt eine Auffassung von Individuum zu Individuum, von Gruppe zu Gruppe ; man nimmt es unbesehen auf ; eine Gruppenmeinung bildet sich, bis sie von einer andern abgelöst wird (p. 531) ; ähnlich, nur noch ausführlicher pp. 461-463. GARVAN erklärt also die wenig fest geprägten kulturellen Formen durch die Kleinheit der Gruppen, in denen die Negrito leben.

Auch wenn wir von dieser Erklärung absehen, so ergibt sich aus der bloßen Darstellung GARVANS, wenn sie zuverlässig ist, eine Lebendigkeit, eine schöpferische Tätigkeit dieser Negrito, wie wir sie sonst kaum kennen, und die alles, was W. SCHMIDT an Vollmenschlichem über die Menschen seiner Urkultur ausgesagt hat, übertrifft. Das schöpferische Individuum wäre alltäglich. In einem immerhin noch festen Grundgerüst ihres kulturellen Lebens spielt sich ein stetes Schaffen und Untergehen der Formen ab, ein Gehen vom Alten und Kommen vom Neuen, das Zeugnis ablegt von einer außerordentlichen Lebendigkeit. Diese schöpferische Leichtigkeit in den kleinen Gruppen der Wildbeuter, würde — wenn wir auch die Erklärung GARVANS annehmen — in größeren Gruppen und bei der damit gegebenen Festigung der kulturellen Formen, von dieser festeren Formung erdrückt und erstickt werden ⁵².

Konstanz der Kultur kann für keine Kultur a priori angenommen, sondern muß für jeden Einzelfall bewiesen werden. Das ist schon früher mehrfach gesagt worden ⁵³ ; aber es wird keine ethnographische Monographie von Wildbeutern geben, die das so deutlich herausstellt, wie GARVAN es getan hat ; es ist eine der Grundthesen seiner Arbeit, überzeugend, weil er zugleich, und vielfach für dieselben Erscheinungen, auch auf regionale Gleichheiten hinweist.

IV. Das weltanschauliche Moment bei Garvan

In der Kritik an den Thesen P. W. SCHMIDTS über die Anfangszustände der Menschheit, mit Monotheismus und Monogamie etc., ist vielfach das weltanschauliche A-Priori W. SCHMIDTS als Erklärungsgrund für die angeblich idealisierenden Darstellungen der Urzeit genannt worden ; dabei ging W. SCHMIDT hauptsächlich von den Verhältnissen bei den Kleinwüchsigen aus. Wer nun die drei ersten Kapitel und vieles andere in GARVAN liest, kann sich nicht des Eindrucks erwehren, hier genuine „SCHMIDTSche“ Schilderungen vor sich zu

⁵² Um das Fragliche solcher und ähnlicher kulturphilosophischer Verallgemeinerungen anzudeuten, die mehrfach auch geschichtliche Rekonstruktionen mitbestimmt haben, sei auf eine entgegengesetzte Auffassung hingewiesen : „Die große Volkszahl stabilisiert die Rasse und spezialisiert die Kultur, die kleine Zahl isolierter Gruppen stabilisiert die Kultur und spezialisiert die Rasse“ (cf. V. LEBZELTER, Rassengeschichte der Menschheit. 1932. p. 27). Positiv spricht sich über die Stagnation des kulturellen Lebens in kleinen Gruppen auch W. SCHMIDT in „Völker und Kulturen“ (1924) p. 59, und in „Rassen und Völker“ Bd. I, p. 265 f. aus.

⁵³ Cf. FRITZ BORNEMANN, Zur Behandlung der Quellen in der kulturhistorischen Ethnologie ; in : Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses Sankt Gabriel Wien-Mödling. 1939. pp. 393-399.

haben. Jedoch ist es praktisch sicher, daß GARVAN keine Kenntnis der SCHMIDT-schen Arbeiten gehabt hat ; in seinen Literaturzusammenstellungen findet sich keine Spur davon ; und wie es scheint, kommt auch Prof. O. H. BEYER als Vermittler nicht in Frage. Dieser „Beweiswert“ GARVANS könnte auf den ersten Blick noch durch den Hinweis erhöht werden, daß GARVAN zwar von Haus aus christlich (und zwar katholisch) war, daß er aber zur Zeit seiner Feldforschungen eine deutliche anti-christliche, wenn nicht sogar anti-religiöse Einstellung hatte⁵⁴. Jedoch diese „anti“-Einstellung macht ihn nicht zum „objektiven“ Berichterstatter. Denn auch GARVAN hatte seine „Vorurteile“. Er hatte „human and spiritual interests“. Die Menschheit ist eine Einheit. In einem Briefentwurf aus dem Jahre 1928 heißt es : „I am glad to hear that there is one person interested in the Negritos. I myself am not so much interested in them as Negritos but as an interesting part of our single human race to come back to our viewpoint of unity of mind etc., etc. My intention is to get some one human being interested in original work of what should be, if we still have any human and spiritual interests left, of rather considerable importance.“

Alle Menschen sind gleich ! Das ist das Leitmotiv in dem 24. Kapitel (pp. 614-645), das ursprünglich betitelt war : „How to Study the Pygmy.“ Der Negrito ist kein „savage“. Zunächst : er selbst fühlt sich glücklich : „He thinks that he is better off than any other people whom he knows . . . It is not money that appeals to these little people . . . Good will and brothership are everything in their simple lives . . . if courtesy, kindness and hospitality are the essentials of any civilization, then he has at least that one essential in a very high degree . . . I can say that to me they gave a far higher appreciation of human nature and a strong and abiding belief that „a man's a man for a' that“ (p. 619). Auch Mischlinge von Negrito und Malayen oder Negrito und Weißen sind durch die Negrito-Kultur geformt worden wie echte Negrito (p. 619) ; die Rasse macht es also nicht. „Failure to keep a promise will result in loss of great prestige . . . The best rule and the rule that works the world over is to be a courteous gentleman and the more courteous the better“ (p. 620). „We should not deal with these people as if they were of a different psychological or mental make-up . . . I found them in reasoning power and in psychological character to be no different from any other people except that they are more individual“ (p. 622). „Let us do as the Pygmy . . . do : look on all human beings as . . . plain human beings“ (p. 624). „We might be inclined to think that their conversation would be childish or infantile ; where, as a matter of fact, it is no more so than that of our *hoi polloi*“ (p. 628).

Dasselbe Thema unterliegt wohl auch den Ausführungen über den Charakter der Negrito (pp. 27-106). Es wird dort und später häufiger ausdrücklich formuliert ; z. B. „That cry of the simple human heart : I d'on't want money, I want good will“ (p. 88). „ . . . to any human being that deals with them as

⁵⁴ Siehe dazu die von P. W. SCHMIDT zusammengetragenen Stellen pp. 1225-1230. Außerdem in GARVANS Exkurs über die Behandlung der Negrito : die Schule soll eingeführt werden, aber unter Ausschluß des Christentums (p. 630).

human beings“ (p. 91). „In the bosom of Pygmy families I found our little foresters fairly full of all the faults and failings which are the heritage of humankind but with all the fine fundamental features that fill a human life with sweetness and amenity“ (p. 105). Dieselbe These wird auch im übrigen Ms häufiger genannt. „Instinct of self-preservation given to all of us humans qua human“ (p. 123) ; „... a wonderful spirit of genuine democracy, of real fraternity, equality and liberty“ (p. 199) ; „Tutto il mondo è come la nostra famiglia“ (p. 215) ; ähnlich ist es, wenn er die ersten Gehübungen des kleinen Negrito beschreibt und sagt, daß diese Szene „for its humanness“ mitten in Frankreich sein könnte (p. 390). Ausdrücke wie „like ourselves . . . just as we ourselves . . . just like the rest of us . . .“ (z. B. pp. 461, 463, 516, 533) sind nicht selten.

Ohne Frage findet sich diese Betonung des Normal-Menschlichen und Vollmenschlichen auch bei P. W. SCHMIDT, wenn auch vielleicht nicht in dieser Häufigkeit und in anderer Formulierung. Wie SCHMIDT, stellt GARVAN das Individuum und seine Bedeutung thesenhaft heraus, wenngleich SCHMIDT einen stärkeren Akzent auf das Institutionelle legt als GARVAN. Wie SCHMIDT, schildert GARVAN den Frohsinn und die lange Reihe menschlicher Tugenden, wie z. B. schon das Inhaltsverzeichnis zu „Pygmy Personality“ zeigt (cf. *Anthropos* 50. 1955. p. 769). Nach GARVAN ist der Negrito in der Selbsteinschätzung sogar an erster Stelle ein ethisches Wesen : „He is a strange anomaly to nearly every people in the world of whom I have any knowledge for he does not look up to wealth but to humanity and good will. With him a person is either a ‚good man‘ or a ‚bad man‘ “ (p. 282). Siehe auch den Abschnitt „The still small voice within“ (pp. 34, 68). Für das Eheleben nennt GARVAN mehrfach die Monogamie, wie auch seine Beschreibung der gesamten geschlechtlichen Sphäre an SCHMIDT herankommt. In seiner Philosophie der Kleidung allerdings (pp. 35-40, 220-227, 623) weicht er von SCHMIDTS Auffassung ab.

Das Wort „Evolution“ setzt GARVAN in seinem ganzen Ms immer in Anführungszeichen ⁵⁵. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß er einen Evolutionismus, wie ihn SCHMIDT abgelehnt hat, nicht annahm.

Die Übereinstimmung (mit SCHMIDT) zeigt sich auch in der starken Betonung des rationalen Faktors im Gesamtverhalten der Negrito ; aber während SCHMIDT damit meist nur das magische Element ausschließen will, nennt GARVAN mehrfach auch das religiöse : „He has not come to believe, as a very general rule, in sorcerers, magicians, shamans, and whatnot other experts of the occult, and of the after world“ (p. 77). Bezgl. des Hausbaus konnte er z. B. keinerlei Bezugnahme auf eine „supernatural agency“ feststellen, „the Pygmy seemed to be guided by purely material considerations“ (p. 112) ; ähnlich für das Herdfeuer (p. 122). Im ersten Fall erwähnt er, daß hier und da ein Individuum an böse Vorzeichen glaubt, und im zweiten Fall : „Among certain

⁵⁵ Als er sich im August 1928 in einem hektographierten Schreiben für Vorträge anbietet, handeln die meisten der von ihm vorgeschlagenen fünfzehn Themen über die Philippinen und den Fernen Osten ; zwei aber sind mehr allgemeiner Natur. „Dozens of reasons why we should be tolerant in religion, in science, and in our daily lives“ und „Why in the light of pure reason, I cannot believe in the evolution of man“.

groups there are individual stories“ über den Ursprung des Feuers, „but such stories are not given common credence“ (p. 122).

Über die Tabu-Sitten schreibt er : „There is nothing mystic or mysterious in most of the Pygmy beliefs with regard to forbidden things . . . I am inclined to say that on the whole most of these beliefs are based on the old post hoc ergo propter hoc“ [sic] (p. 532). Nachdem er einige Beobachtungen von Zauberberäuchen aufgezählt hat, schließt er : „In any group there might be only one or two individuals who believed in the efficacy of such methods. I have been in many groups where I could find no trace of any beliefs in magic and as a very general rule the elders seldom believe in such methods. I think that on the whole Pygmy chiefs and elders are much more sane and sensible than the older men of most other peoples whom I had contact with. I found also very little evidence of what has been described as mana and in no instance did I get any explanation as to what the influence was or why“ (p. 536). Siehe auch die nüchterne Art, mit der die Negrito auf seine Versuche reagieren, magische Praktiken einzuführen (p. 535). „I found no odes nor ordeals anywhere. It is the almost universal practice in Pygmyland never to lie before the assembled relatives so there is no need for odes and ordeals“ (p. 537). Diese wenig hohe Einschätzung des Religiösen bei GARVAN unterscheidet ihn nicht nur graduell von SCHMIDT, der ein sicheres Kennzeichen von allem, was Mensch heißt, in der religiösen Sphäre sieht. Nach SCHMIDT zeigt sich auch die Rationalität des Menschen in der Erfassung des Göttlichen ; und schließlich haben, nach SCHMIDT, auch die Zwergvölker schon alles, was menschlich gut ist, mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht ; in ihm sahen sie seine Sanktion.

Die ganz verschiedene Einstellung von GARVAN und SCHMIDT ist klar. Ein Satz wie der, daß der kleine Negrito aufwächst „in an atmosphere of human lovingness, free from dogma, don't's and drill“ (p. 370), wäre bei SCHMIDT unmöglich. Aber . . . er müßte auch bei GARVAN unmöglich sein, wenn er nämlich aufrechterhält, was er kurz vorher schreibt (es ist am Ende seiner Darstellung der Erziehung des kleinen Negrito) : „The main motive that seems to guide the Pygmy in his daily life is not to distress the dead. Another principle is that this that or the other thing will bring good or bad luck. These two ideas, combined with the natural imitativeness and ambition to be like their elders, are sufficient to explain the human lines along which they grow“ (p. 359 f.). Unter diesen „human lines“ ist aber auch die Ehrfurcht vor den Ahnen im Jenseits. Eine weitere Untersuchung würde zeigen, daß dieses Jenseits (nicht nur mit seinen Toten) nach GARVANS eigener Darstellung eine größere Rolle im Leben des Negrito spielt, als er es an einzelnen Stellen wahrhaben will. Selbst in seiner allgemeinen Schilderung der Negrito-Persönlichkeit, die das Hohelied auf den natürlich-guten Menschen ist, wird mehrere Male (wenn auch nur nebenher) die Welt des Jenseits, inclusive seiner Toten, genannt (pp. 33, 41 f., 44, 50, 84) ; und unter den sechs „things of honor in a Pygmy group“ gehört auch „to remember the dead“. Bei aller Vorsicht, die im Interesse der Wahrheit gegenüber jedem idealisierenden Extrem notwendig ist, glauben wir doch, und zwar fußend auf GARVANS eigenem Material, daß GARVAN dem Religiösen nicht gerecht geworden ist.

Zweiter Teil: "Private Notes of W. Schmidt S. V. D. on the above"

A. Geschichtliches und Grundsätzliches

Im Oktober 1949 erhielt P. W. SCHMIDT die Filmkopie des GARVAN-Manuskriptes, die oben pp. 899 f. und 908 erwähnt ist. Als im Juni 1950 das eigentliche Manuskript eintraf, hatte er die Bearbeitung der GARVANSchen Materialien schon abgeschlossen. Damals übergab er mir alles; seine eigenen Notizen in einer getrennten Mappe, „sorgfältig geordnet“, wie er eigens sagte. Er wollte „nach einigen Monaten“ die Arbeit zu Ende führen, die ein Nachtrag von „etwa 300 Seiten“ zu den ersten sechs Bänden des „Ursprungs der Gottesidee“ werden sollte. Auf die Frage, warum er nicht sofort an die Niederschrift des Textes ginge, meinte er, er müsse jetzt erst etwas Abstand dazu gewinnen. Winter 1952/53, in einem Gespräch über die abschließenden Bände des „Ursprungs“, erwähnte er seinen Entschluß, die Ausarbeitung des GARVAN-Materials aufzuschieben, bis PAUL SCHEBESTA seinen Band über die Religion der Negrito Asiens mit der Darstellung der religiösen Verhältnisse der philippinischen Negrito herausgebracht hätte⁵⁶, um sich dann mit dessen Ansichten auseinanderzusetzen und, fußend auf SCHEBESTAS und GARVANS Material, eine neue Synthese zu geben. Das Erscheinen des Bandes von SCHEBESTA sollte P. W. SCHMIDT leider nicht mehr erleben.

Bei der Disposition über den Manuskripten-Nachlaß P. W. SCHMIDTS war der Entscheid über diese „Vorarbeiten“ verhältnismäßig leicht. Die Arbeit ist nicht druckfertig; sie ist in einem vorbereitenden Stadium stecken geblieben, so zwar, daß sie überhaupt nur verständlich ist im steten Vergleich mit dem GARVANSchen Manuskript, das die fast ausschließliche Quelle dafür ist. So lag der Gedanke nahe, die SCHMIDTSchen Vorarbeiten zusammen mit GARVANS Manuskript in der MBA zu veröffentlichen, das auf diese Weise zugleich eine Interpretation erhält.

Die Vorarbeiten enthalten die drei ersten Stadien des SCHMIDTSchen Arbeitsprozesses.

- I. Erste Ablesung des Manuskriptes GARVAN (pp. 1033-1074).
- II. Geographische Aufteilung der Daten des Ms GARVAN (pp. 1075-1154)
- III. Sachliche Aufteilung der Daten des Ms GARVAN (pp. 1155-1230).

Teil I und II sind zum Großteil mit Bleistift geschrieben, Teil III meist mit Tinte. Die Seiten wurden für die Reproduktion oben rechts neu paginiert, so wie sie P. W. SCHMIDT selbst geordnet hatte. Zweifeln könnte man über

⁵⁶ Siehe dazu auch „Vorwort des Herausgebers“ (p. VI, X, XI) in W. SCHMIDT: Der Ursprung der Gottesidee. Bd. XII: Endsynthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker. Herausgegeben von FRITZ BORNEMANN. XL + 960 pp, in 8°. Münster i. W. 1955. — Siehe auch oben, p. 900, besonders Anmerkung 4 über W. SCHMIDTS Benutzung der GARVAN-Materialien und über seine Bemühungen um die Veröffentlichung.

die richtige Einordnung der Seiten 1072-1074, 1216-1218, 1219-1224. Die Handschrift ist durchwegs schwer zu entziffern; die Vorarbeiten waren ja nur für seinen eigenen Gebrauch bestimmt.

Trotzdem wurden sie reproduziert, weil sie für die Beurteilung des gesamten Werkes P. W. SCHMIDTS von einzigartiger Bedeutung sind; geben sie doch einen unmittelbaren Einblick in die Werkstatt des Hauptes einer großen Schule. Es ist eine ganz konkrete und anschauliche Anleitung zum kulturhistorischen Arbeiten durch den Meister selbst; zugleich aber auch ein Wegweiser für die Analyse seiner eigenen Werke, vorab seines Monumentalwerkes „Ursprung der Gottesidee“. Zwar waren wir bei der kritischen Untersuchung der SCHMIDTSchen Arbeit immer schon in der selten günstigen Lage, ein Handbuch der theoretischen Methode zu haben, das er selbst geschrieben hat. Mit der vorliegenden Veröffentlichung aber liegt auch ein ausführliches Beispiel seines eigenen konkreten Arbeitens vor. Der Weg, wie er zu seinen Ergebnissen kam, braucht also nicht mehr aus dem fertigen Werk selbst hypothetisch rekonstruiert zu werden, sondern echtste Dokumente zeigen, wenigstens für einen Fall, unmittelbar zwei und drei Stadien dieses Weges im durchsichtigen, scharf gezeichneten Querschnitt. In der gesamten neueren ethnologischen und religionsgeschichtlichen Literatur dürfte dieser Fall einzig dastehen. Die Folgerungen daraus für die Beurteilung von SCHMIDTS Lebenswerk können wir hoffentlich in absehbarer Zeit vorlegen.

B. Beschreibung des Manuskriptes von P. W. Schmidt

Im Folgenden soll, ohne auf die methodologische Bedeutung einzugehen, eine kurze Beschreibung des Manuskriptes geboten werden, nach der vom Gegenstand her gegebenen Gliederung.

I. Erste Ablesung des Manuskriptes Garvan (pp. 1033-1074)

Die Ablesung fängt mitten im Manuskript GARVAN an, mit dem Kapitel über Krankheiten und Medizinen (p. 538); damit beginnt ja der von Prof. J. COOPER (Washington) hergestellte Film, den P. W. SCHMIDT bei seiner Arbeit benutzte⁵⁷; von hier gehen die Notizen dann bis zum Schluß des GARVAN-Ms (p. 1031) und erst dann zurück zum Anfang des Ms (p. 13) und weiter bis p. 537. Im Anfang sind die Notizen reichlich. Den Abschnitt, in dem GARVAN die geistigen Interessen und die Intelligenz der Negrito schildert (pp. 549-559), hat W. SCHMIDT fast wörtlich kopiert; es sind das Ausführungen, wie sie sich auch im Kapitel „Some good points of Pygmy personality“ (pp. 27-52) und in den Aufsätzen aus dem Philippine Magazine finden (pp. 53-71). Es folgen Kapitel, von denen nur ausführliche Stoffgliederungen festgehalten worden sind. Sorgfältig kopiert werden die anthropologischen Maße, die statistischen Angaben über Name, Wohnort, Familien- oder Kopfhöhe, Kinderzahl (pp. 1048-1051). Große Beachtung (pp. 1053-1057) schenkt P. W. SCHMIDT den GARVANSchen Exzerpten aus den „unpublished papers

⁵⁷ Vergleiche oben pp. 899 f., 908.

of the Philippine archives“ (pp. 884-987), die er, ähnlich wie J. M. COOPER in seinen beiden Arbeiten 1940, 1941 (cf. oben Anmerkung 4 gegen Ende), als gesonderte Quelle neben GARVAN behandelt (siehe das Verzeichnis der Abkürzungen p. 1033 und die wiederholte Bemerkung „GARVANS eigenes Ms“ pp. 1060-1071). Bei den Kapiteln über das Familienleben und die Religion werden die persönlichen Bemerkungen SCHMIDTS reicher. Hier finden sich auch Hinweise auf VANOVERBERGHS Berichte über die Negrito auf Luzon, die im *Anthropos* 1925, 1929, 1930, 1937, 1938 und in der Festschrift P. W. Schmidt (1928) erschienen. Hinter vielen Stichworten verbergen sich schon die Themen, die ihn später ausführlich beschäftigen.

II. Geographische Aufteilung der Daten des Ms Garvan (pp. 1075-1154)

Im zweiten Arbeitsgang werden folgende geographische Einheiten berücksichtigt: Apayaw (pp. 1077-1080), Cagayan (pp. 1081 f.), Tarlac (pp. 1083), Ilocos (pp. 1084), Pampanga (pp. 1085-1088), Zambales (pp. 1089-1099), Bataan (pp. 1100-1109), Bulukan (pp. 1110-1112), Rizal (p. 1113 f.), Tayabas (pp. 1115-1121), Camarines (pp. 1122-1133), Laguna (p. 1134 f.), Mindanao (pp. 1136-1150), Palawan (pp. 1151-1154).

Unter den einzelnen Abschnitten finden sich einfache Hinweise auf Seiten des GARVAN-Ms, kurze Stichwörter, ausführlichere deutsche Inhaltsangaben, wörtliche Abschriften des englischen Textes in der Länge von einer halben Zeile bis einer halben Seite und mehr. Sorgfältig wird, soweit das GARVAN-Ms das gestattet, die genauere Ortsbestimmung innerhalb der Provinz oder Insel angegeben. Was wichtiger scheint, ist im Text unterstrichen oder am Rand markiert.

Die Notizen konzentrieren sich auf die sozial-ethischen und die religiösen Materialien GARVANS. Doch werden auch Waffen, Hausbau und andere Elemente der mehr materiellen Seite des Lebens beachtet.

Bei diesem zweiten Arbeitsgang benutzte W. SCHMIDT die Notizen der „Ersten Ablesung“, soweit sie schon in den Überschriften der Abschnitte eines Kapitels eine Reihe geographischer Bestimmungen enthielten. Das war aber nur der Anlaß, um das ganze Manuskript noch einmal durchzuarbeiten. So sind die wörtlichen und inhaltlichen Wiedergaben des GARVAN-Textes weit umfangreicher als im ersten Arbeitsgang, trotz der beschränkteren Themenzahl. Nicht wenig Mühe und Geduld wurde für diesen zweiten Arbeitsgang aufgewandt. GARVAN hatte ja sein Ms nach großen Themen geschrieben, die jedesmal die gesamten Philippinen behandeln. SCHMIDT ging nun daran, dieses Material völlig neu, nämlich geographisch, zu ordnen und umzuschreiben. Einer solchen Sorgfalt bei dem vorbereitenden Schritt einer wissenschaftlichen Arbeit wird man hohe Achtung zollen müssen. Dabei muß man noch bedenken, daß der mehr als Achtzigjährige das erstemal mit der Filmkopie eines Manuskriptes und mit dem Lesegerät arbeitete.

Diese exakte Übersicht über die geographische Verteilung bringt die verstreuten Einzelheiten aus dem Kulturbild einer einzelnen Negrito-Gruppe wieder zusammen und zeigt, durch den Vergleich der Kulturbilder aller Negrito-Gruppen, die charakteristische Eigenart der einzelnen Gruppe und

ihre Verschiedenheit gegenüber den andern. Zugleich ermöglicht sie, festzustellen, welche Kulturkomplexe sich überall, und welche sich nur bei einzelnen Gruppen finden, womit die Möglichkeit des Kulturvergleichs und der Analyse gegeben ist. Diesen weiteren Schritt zeigt der dritte Arbeitsgang P.W. SCHMIDTS.

III. Sachliche Aufteilung der Daten des Ms Garvan (pp.1155-1230)

Während Teil I und II fortlaufend untereinander geschriebene Notizen sind, besteht der III. Teil zumeist aus Tabellen. Sie behandeln sachliche Themen, die sich beziehen auf Religion (pp. 1156-1178), soziale und sittliche Verhältnisse (pp. 1179-1200), Bestattungsformen (pp. 1201-1210), Varia (pp. 1212-1218), Waffen und Wohnung (pp. 1219-1224).

Unter „Religion“ z. B. werden an Einzelthemen behandelt : Das Höchste Wesen (Name, Wohnort, Eigenschaften und Funktionen), das Blutopfer (eigentliches Blutopfer, Indizien dafür), Primitiaalopfer und Gebet zum Höchsten Wesen (Primitiaalopfer, Gebet beim Primitiaalopfer, Gebet allein), Feierliche Zeremonien (Name, Feierlichkeit, Sprache).

Auf der linken Seite einer jeden Tabelle ist die erste Kolonne für die geographische Einteilung reserviert, die drei große Einheiten berücksichtigt : Luzon, Mindanao, Palawan ; das sind die Inseln, auf denen GARVAN geforscht hat. Unter „Luzon“ werden die zwölf Provinzen detailliert aufgeführt, die oben unter II. genannt worden sind. Die Einzelheiten zu den sachlich geordneten Themen werden dann in Spalten rechts davon aufgeführt, aber immer geographisch spezifiziert, stichwortartig, mit dem Hinweis auf die Kapitel und Seiten in GARVANS Ms, oder auch einzelne wörtliche Zitate.

Am Ende des Abschnittes über „Religion“ wird auf zwei Seiten, wieder in Tabellenform, eine Schluß-Synthese gegeben, diesmal mit dem sachlichen Stichwort links und den geographischen Angaben rechts.

Diese Schluß-Synthese ist für den Abschnitt „Soziale und sittliche Verhältnisse“ fast so umfangreich (1191-1199) wie die vorbereitenden Tabellen des sachlichen Themas. Bei dieser Ausführlichkeit kann sich auch der mit dem Stoff nicht vertraute Leser ein Bild davon machen, wie ungefähr die Ergebnisse des endgültigen Textes ausgefallen wären.

Wichtig sind die beiden Seiten pp. 1212 und 1213 „Allgemeine und besondere Kultur : Luzon, Mindanao, Palawan“. Dort werden an Elementen, die den Negrito aller drei Inseln gemeinsam sind, aufgezählt : Für „Religion“ : „1. Alle Höchstes Wesen. 2. Fast alle Himmels-gott. 3. Alle haben feierliche Zeremonien. 4. Gebet. 5. Seelen im Himmel.“ Für soziale und sittliche Verhältnisse wird angegeben : „1. Vorehelicher Verkehr unbekannt oder selten, Todesstrafe, vorzüglich Mann. 2. Strikte Monogamie (fast alle). 3. Ehebruch mit Todesstrafe (fast alle).“ In einer weiteren Rubrik wird genannt : „1. Einhüllung der Leiche in Blätter oder Rinde. 2. Bodenbelag des Grabes. 3. Glaube an Fortleben der Seele. 4. Pfeil und Bogen (Harpune), die Indonesier kennen Pfeil und Bogen nicht. 5. Windschirm.“ Es folgen dann noch Zusammenstellungen von Elementen, die sich finden : auf Luzon allein, Mindanao allein, (Mittel-)Süd-Luzon und Mindanao, Mittel-Luzon und Mindanao, Nord-Luzon allein, Mittel- und Süd-Luzon, Mittel-Luzon allein, Süd-Luzon allein.

Zwischen den tabellarischen Übersichten in diesem III. Teil der SCHMIDT-schen Vorarbeiten liegen aber auch schon zusammenhängende Texte von ein bis drei Seiten, in denen W. SCHMIDT die Ergebnisse seiner tabellarischen Vergleiche festgehalten hat ; das ist besonders der Fall unter „Religion“ und hier wieder unter „Feierliche Zeremonien“. Dabei findet sich auch eine Feststellung, die W. SCHMIDT in der Unterhaltung mehrfach seine eigentliche „Entdeckung“ nannte : daß nämlich im äußersten Norden und im äußersten Süden der Philippinen sich die gleiche große feierliche Zeremonie finde ; im ganzen Raum dazwischen sei (das war anfangs seine Formel) überhaupt keine feierliche Zeremonie ; einige Tage später korrigierte er das : im Raum dazwischen hätten die feierlichen Zeremonien davon verschiedene Formen. Aus dem Vorkommen der identischen Form in den beiden am weitesten voneinander entfernten Gegenden schloß er : also gehören sie zum ältesten religiösen Besitz der philippinischen Negrito, den sie schon ihr eigen nannten, als sie in diesen Teil der Welt einwanderten. Von diesen mündlichen Ausführungen findet sich in den Notizen nur die Gleichheit der Zeremonien erwähnt, nicht aber der Schluß auf das Alter ⁵⁸.

C. Schluß

Das GARVANSche Material wurde zum erstenmal kulturhistorisch verarbeitet von J. M. COOPER in seinem Aufsatz „Andamanese-Semang-Eta Cultural Relations“ (Primitive Man 13. 1940. pp. 29-47), und kurz darauf noch einmal in einem weiteren Rahmen : Temporal Sequence and the Marginal Cultures. (Washington, D. C. 1941, 69 pp.) COOPER hat das philippinische Kulturgut mit dem der übrigen südostasiatischen Kleinwüchsigen verglichen.

W. SCHMIDT hat sich engere Grenzen gesteckt : er beschäftigt sich nur mit den Negrito der Philippinen. Auch da verzichtet er auf Vollständigkeit des in der übrigen Literatur enthaltenen Materials ; er beschränkt sich auf GARVANS Manuskript (nur bei den feierlichen religiösen Zeremonien zieht er auch VANOVERBERGHS Berichte hinzu). Bei einem Vergleich aber zwischen COOPERS und SCHMIDTS Arbeit steht man ganz unter dem Eindruck, daß die Handhabung des so einfachen Grundsatzes von der Wichtigkeit der geographischen Verteilung der Kulturelemente und -komplexe den SCHMIDT-schen Gedankengängen eine Klarheit und Überlegenheit gibt, denen COOPER wenig entgegenzuhalten hat. Das einfache Werkzeug in der Hand des Meisters, gewissenhaft und konsequent gebraucht, mit einer Treue und Geduld, die man nur bewundern kann, schafft, trotz vielem Addieren, Messen und Vergleichen, trotz Übersichten und Tabellen, nicht ein Produkt, das an Handwerker oder Schulmeister erinnert, sondern schafft das beseelte und lebendige Werk eines Menschen, der von seinem inneren Leben her zur Wissenschaft kam, der bei all seinem Studium immer ganzer Mensch blieb und sein Wissen

⁵⁸ Im Jahrgang Anthropos 51. 1956 wird ein Aufsatz von R. RAHMANN erscheinen der auf Grund der SCHMIDT-schen Skizze diesen Beweis ausführlicher vorlegt, unter, dem Titel „The Solemn Religious Ceremonies of the Negrito of the Philippines“.

und seine Wissenschaft immer wieder in den Dienst des Lebens stellen wollte. Dieser Geist des ganzen Menschen, erst voll greifbar im abgeschlossenen Werk, ist spürbar auch in diesen Vorarbeiten, wenngleich sie ihre Vollendung leider nicht mehr gefunden haben.

Postscriptum: Die Veröffentlichung von Feldforschungs-Materialien

Obwohl J. M. GARVAN der Literatur über die Pygmäen bis in die Zeit der Pharaonen nachgegangen ist, erwähnt er niemals P. W. SCHMIDT, und doch ist dessen Name, angefangen mit dem Pygmäenbuch (1910), unauflöslich mit der modernen Pygmäenforschung verbunden, die es dahin gebracht hat, daß die Kleinwüchsigen vielleicht die am besten erforschte Rassengruppe der ganzen Welt sind. — Andererseits hat W. SCHMIDT trotz seiner guten Verbindungen nach USA, nach Berkeley wie nach Washington, und obwohl er von Plänen und Versuchen zur Erforschung der Kleinwüchsigen meist früh und gut unterrichtet war, nichts von GARVANS Arbeiten auf den Philippinen und von dessen großem Ms erfahren, bis J. M. COOPERS Artikel (1940) erschien. W. SCHMIDT schrieb „Ursprung der Gottesidee“ Band III (1931), V (1934), VI (1935) und „Das Eigentum in den Urkulturen“ (1937), in denen ausdrücklich auf die philippinischen Negrito Bezug genommen wird; und während all der Jahre lag das Ms GARVANS, für ihn unbekannt, in USA⁵⁹.

M. VANOVERBERGH, der seine Forschungsarbeit unter den Negrito auf Luzon erst begann, als GARVAN 1924 die Philippinen verlassen mußte, hat (briefliche Mitteilung vom 20. 4. 1950) erst durch J. M. COOPERS Artikel (1940) von GARVAN gehört, der doch auch im nördlichen Luzon, vielleicht teilweise sogar unter denselben Gruppen wie VANOVERBERGH, gearbeitet hat⁶⁰. — Aber auch GARVAN nennt in seinem Ms, auch in der Form, die er erst 1938 aus der Hand gegeben hat, niemals VANOVERBERGHs Namen, der damals schon Materialien im Umfang von mehr als 200 Druckseiten in 4^o veröffentlicht hatte, und zwar in englischer, also für GARVAN lesbarer Sprache und in einer Zeitschrift, die in USA leicht zugänglich ist (cf. oben p. 925).

Auch F. D. HOLLEMAN, der 1930 mit Empfehlung höchster Stellen nach Manila kam und dort monatelang in der BEYER-Collection arbeitete, bringt einige Briefseiten, erste Reiseberichte, von GARVAN (cf. oben p. 906 (b)), deutet aber nicht mit einem Wort an, welche Forschungsarbeit GARVAN geleistet hat und was von ihm noch zu erwarten sei.

WALTER NIPPOLDS „Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Südost-Asiens“ (1936), wertvoll vor allem wegen der reichen und sorgfältigen Quellensammlung, nennt GARVAN nicht ein einziges Mal.

⁵⁹ Das wird auch nicht voll verständlich durch die vielleicht ungeklärte rechtliche Seite der GARVANSchen Materialien (cf. oben Anmerkung 25).

⁶⁰ Daß der sonst vielbelesene Missionar M. VANOVERBERGH dem Philippine Magazine, das zeitweise nicht gerade freundlich zur volksverbundenen Kirche stand, keine besondere Aufmerksamkeit schenkte, ist verständlich; so konnten ihm GARVANS Aufsätze entgehen; cf. oben p. 906 (c).

PAUL SCHEBESTA hat von seinem Besuch in Manila 1938/39 eine gewisse Kenntnis von GARVANS Forschungsarbeit mitgebracht, aber wohl nicht eine exakte Information über das umfangreiche Ms.

OTLEY H. BEYER, vielleicht der beste Kenner GARVANS und seiner Arbeit, schweigt zwar in seiner Einleitung zu den „Negrito-Aeta Papers“ (BEYER-HOLLEMAN Series on Philippine Customary Law. Vol. IX. pp. 178-181) von GARVANS großer Arbeit; er mag aber gerade an GARVAN gedacht haben, wenn er dort schreibt, daß großzügigere Pläne zur Erforschung der Negrito-Aeta-Gruppen zurückgestellt werden sollten, bis das schon zusammengetragene Material über diese Völkchen systematisch verarbeitet worden sei. Tatsächlich ist seitdem die Systematik weiter getragen worden, aber ohne (oder doch fast ohne) die BEYERSchen Materialien und völlig ohne GARVANS Arbeiten zu berücksichtigen, nämlich durch W. SCHMIDT, W. NIPPOLD und P. SCHEBESTA. Fraglos wären diese synthetischen Arbeiten vollkommener gewesen, wenn sie die ethnographischen Berichte, die in Manila und Berkeley lagen, hätten benutzen können. Aber trotz dieser Schwächen hat die Theorie die Feldforschung angeregt: nämlich M. VANOVERBERGH, P. SCHEBESTA, H. C. CONKLIN, R. B. FOX, R. RAHMANN und M. N. MACEDA (ihre Arbeit unter den Mamanuas und auf Negros), und M. GUSINDE (1955). Stärker nämlich als theoretische und wissenschaftsmethodische Überlegungen allgemeiner Art war eine Tatsache, auf die übrigens auch O. H. BEYER in der oben genannten Einleitung anspielt: es handelt sich bei den Negrito um Volksgruppen, die wegen ihrer Rasseneigenart und ihrer kulturellen (auch sprachlichen) Verhältnisse sowohl typologisch wie auch historisch für nicht wenige Forscher von besonderem Interesse sind und deren rassisches und kulturelles Sondergut zugleich stärker dem Untergang ausgesetzt ist als das vieler anderer Populationen.

Diese unbekümmert und rastlos weiterschreitende Erforschung der philippinischen Negrito hat eine Materialsammlung, die vor nun schon 30 Jahren (1924) abgeschlossen war, weitgehend entwerten müssen. Trotzdem ist aber GARVANS wissenschaftliche Leistung in großen Partien auch heute noch nicht überholt; das geht sicherlich — bei allen, auch grundsätzlichen kritischen Vorbehalten — aus P. W. SCHMIDTS sorgfältiger Stoffsammlung hervor.

Das Schicksal von GARVANS Materialien zeigt aber auch, wie trotz allem internationalen Austausch von Informationen in Zeitschriften, Kongressen und Symposia, auf engstem Gebiet Forscher und Veröffentlichungen, unbeachtet voneinander, ihre eigenen getrennten Wege gehen, obwohl sie einander viel zu sagen hätten, und wie auf diese Weise unsere Erkenntnis, wenn auch nicht völlig gehemmt, so doch bedeutend hintangehalten worden ist. Das führt zu folgendem Gedanken. Wenn schon das Anthropos-Institut mit seinen bescheidenen Mitteln in kurzer Zeit umfangreiches, wertvolles Material im Rahmen der Micro-Bibliotheca Anthropos zugänglich gemacht hat, sollte durch die Mittel einer der großen Foundations dasselbe Verfahren im größten Stil sich ermöglichen lassen. Ziel müßte sein, die Feldforschungsmaterialien jüngeren und jüngsten Datums wenigstens auf Mikrofilm zugänglich zu machen und ihnen zugleich in einem angesehenen internationalem Fachorgan eine entsprechende Publizität zu geben. Zu überlegen wäre, ob nicht bei Gewährung

einer Fellowship für eine kurz- oder langfristige Feldforschungsarbeit von Anfang an die Bedingung gestellt werden sollte, die Feldnotizen (also die am wenigsten bearbeiteten „Materialien“) innert drei bis vier Jahre auf Mikrofilm zu veröffentlichen, wie das in Einzelfällen schon geschehen ist. Was jedem Teilnehmer am Geschichtsseminar im ersten Semester selbstverständlich ist, daß nämlich die Quellen um so wertvoller sind, je weniger sie bearbeitet wurden, das dürfte auch von der immer noch so jungen Ethnologie anerkannt werden. Dieses Quellenmaterial würde es gestatten, den lesbaren und von Theorien und Hypothesen durchsetzten Artikel oder das entsprechende Buch kritisch zu werten: Material und Deutung und Deduktion voneinander zu trennen und den Weg vom Material bis zur Conclusio des Autors zu kontrollieren, d. h. jenen Höchstgrad an Durchsichtigkeit zu erreichen, der von der Wissenschaft immer anzustreben ist. Sollte durch diesen Hinweis eine schnellere und umfassendere Veröffentlichung der vielen ethnographischen Materialien, die in den Schreibtischen ruhen, angeregt werden, dann hätte die Verzögerung (um ein Vierteljahrhundert) der Publikation des GARVAN-Ms doch eine bedeutende positive Wirkung gehabt.

A. Erdlands Grammatik und Wörterbuch der Marshall-Sprache in Mikronesien (2. Auflage)

Von ARNOLD BURGMANN

Für die Sprache der Marshall-Inseln ist AUGUST ERDLANDS „Wörterbuch und Grammatik der Marshall-Sprache“¹ bis heute das maßgebliche Werk geblieben, das in der einschlägigen Literatur am häufigsten herangezogen wird. Es hat den Vorzug, aus großer Vertrautheit mit der Sprache erwachsen zu sein und einen Stoff zu bieten, der von Missionaren in langjähriger Arbeit gesammelt und wiederholt überprüft wurde². Ein vollständiges Vokabular der Sprache bot es freilich schon bei seinem Erscheinen nicht, da, wie A. KRÄMER bemerkt³, die damals bereits vorliegende Literatur unberücksichtigt blieb. Auch die Grammatik ist nur erst ein Ansatz, kaum mehr als eine Skizze nach dem herkömmlichen Schema. Etwas Besseres ist aber bisher nicht an ihre Stelle getreten.

AUGUST ERDLAND hat, wie er ausdrücklich bemerkt⁴, auf Vorarbeiten anderer zurückgreifen können. Er selbst kam im Jahre 1900 in die Südsee. Geboren wurde er am 11. November 1874 zu Oelde in Westfalen, schloß sich den Missionarii Sacratissimi Cordis (M. S. C.) an und erhielt in dieser Gemeinschaft die Ausbildung eines katholischen Missionspriesters. Er wirkte zunächst kurze Zeit auf Neupommern und kam dann auf die Marshall-Inseln, wo man ihm im Jahre 1905 die Leitung der inzwischen selbständig gewordenen Mission an-

¹ P. AUGUST ERDLAND M. S. C., Wörterbuch und Grammatik der Marshall-Sprache nebst ethnographischen Erläuterungen und kurzen Sprachübungen. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen, Bd. IV. Berlin 1906. (Zitiert: Marshall-Sprache.)

² Marshall-Sprache, p. V.

³ A. KRÄMER und H. NEVERMANN, Ralik-Ratak (Marshall-Inseln). Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908-1910, II. Ethnographie: B. Mikronesien, Bd. 11. Hamburg 1938, p. 13. — A. KRÄMER zählt als Autoren, die sprachliches Material aufgenommen haben („allerdings hauptsächlich nur in Wörterverzeichnissen“) auf: CHAMISSE, HALE, DOANE, HERNESHEIM, KUBARÝ, STEINBACH, GRÖSSER, SENFFT, ERDLAND und LANG (ib.). K. LANG gehört mit seinem Aufsatz über „Die englischen Lehnwörter in der Marshall-Sprache (Südsee)“, der in den Folia Ethno-glossica (2. 1926, pp. 1-3) erschien, wohl nicht in diese Reihe. Hingegen hat A. KRÄMER selbst in seinen Arbeiten über die Marshall-Inseln zur Bereicherung des sprachlichen Stoffes beigetragen.

⁴ Marshall-Sprache, p. V.

vertraute. 1911 trat er von seinem Amt zurück und ging nach Nordamerika. Hier war er bis zu seinem Lebensende (12. 3. 1941) in der Seelsorge tätig.

In der wissenschaftlichen Welt machte sich A. ERDLAND bekannt durch seine Arbeit über die Marshall-Sprache (1906). In den nächsten Jahren brachte der *Anthropos* mehrere Aufsätze aus seiner Feder⁵. 1914 erschien in der „Ethnologischen Anthropol-Bibliothek“ (Münster i. W.) als Band II/1 das Buch „Die Marshall-Insulaner. Leben und Sitte, Sinn und Religion eines Südsee-Volkes“. Die Kritik hat diese Arbeiten wohlwollend aufgenommen und vor allem die Zuverlässigkeit und Originalität des dargebotenen Materials hervorgehoben. Weniger sympathisch wirkte allerdings ERDLANDS Art, mit den Autoren umzugehen: teils läßt er sie unberücksichtigt, teils greift er sie zu einseitig an. Von den älteren Autoren hält er nicht viel: „Man muß unwillkürlich lächeln, wenn Aufzeichnungen von CHAMISSO, KUBARY und HERNSHEIM miteinander verglichen werden“ (Vorwort zur Neubearbeitung, p. 14); zeitgenössischen Autoren gegenüber weiß sich der erfahrene Missionar im Vorteil, wie eine Bemerkung zu A. L. KROEBERS phonetischen Untersuchungen zeigt, für die ein gewisser HANS TARAMIJ der Hauptgewährsmann war: „Mit Dr. KROEBERS Ausführungen bin ich vollständig einverstanden, nur ist mir die den anlautenden Vokalen vorhergehende Aspiration auffallend. Diese kommt nur vor, wenn ein Eingeborener die Aussprache forciert oder wenn — wie bei HANS TARAMIJ (richtig TARMIJ: Herr Todverachter) — ein erbter Zungenfehler vorliegt“ (ib., p. 15).

Es spricht für den wissenschaftlichen Ernst A. ERDLANDS, daß er bald nach dem Erscheinen seines Buches über die Marshall-Sprache an eine Neubearbeitung ging. Sie liegt in einem umfangreichen Manuskript vor, das nun als Band 22 der *Micro-Bibliotheca Anthropos* erscheint⁶. Dem Vorwort läßt sich entnehmen, daß die Arbeit bereits 1911 in der vorliegenden Form abgeschlossen war. Sie berücksichtigt nämlich einen Aufsatz von A. L. KROEBER über „Phonetics of the Micronesian Language of the Marshall Islands“⁷, von dessen damals noch nicht veröffentlichtem Manuskript ERDLAND offenbar eine Abschrift zur Hand hatte, die er auszugsweise seiner eigenen Arbeit anfügte.

Bei der Neubearbeitung will A. ERDLAND den Versuch machen, „tiefer in den grammatikalischen Bau der Sprache einzudringen, den Wortschatz in

⁵ Das literarische Werk ERDLANDS ist zusammengestellt in STREIT-DINDINGER, *Bibliotheca Missionum*, Bd. 21: *Missionsliteratur von Australien und Ozeanien 1925-1950*, Freiburg 1955, p. 424 f. Die Monographie über die Marshall-Insulaner ist dort nicht aufgeführt.

⁶ AUGUST ERDLAND, *Grammatik und Wörterbuch der Marshall-Sprache in Mikronesien* (2. Aufl.) (*Micro-Bibliotheca Anthropos*, Vol. 22). 491 pp. Posieux (Freiburg), Schweiz 1955. Preis: sFr. 18.—. Das Manuskript, wie es für die MBA zugerichtet wurde, umfaßt 447 mit der Maschine geschriebene Seiten, denen zur besseren Übersicht einige Zwischentitel eingefügt wurden. Den einleitenden Bemerkungen (pp. 10-15) folgt die Grammatik (pp. 20-85), dann die Wörterverzeichnisse Marschallanisch-Deutsch (pp. 89-311) und Deutsch-Marschallanisch (pp. 314-462), eine Liste mit Verwandtschaftsbezeichnungen (pp. 464-466); angefügt sind „Sprachübungen und Redeweisen“ (pp. 468-486), aus der 1. Auflage unverändert übernommen, und als Anhang die „Phonetische Studie“ von A. L. KROEBER (pp. 488-490).

⁷ *American Anthropologist* 13. 1911. pp. 380-393.

seinem Reichtum zu retten und soweit wie möglich die Ethymologie der Wörter aufzudecken“ (Vorwort, p. 14). Er kommt dabei weitgehend ohne fremde Hilfe aus: „Für die Ethymologie und Grammatik war ich einzig auf mich angewiesen“ (ibid.), nennt jedoch dankbar seine einheimischen Gewährsleute sowie die Professoren K. W. SEIDENADEL und C. E. CONANT von Chicago, die ihm bei „einigen phonetischen Schwierigkeiten“ Hilfe leisteten. Die Literatur über die vergleichende austronesische Sprachforschung ist nur gelegentlich herangezogen; genannt sind: A. THALHEIMER, „Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens“ (Vorwort, p. 14, und auf p. 23 unter später eingefügten „Bemerkungen zur Aussprache“), W. SCHMIDT mit seiner Rezension zu ERDLANDS Buch (Anthropos 2. 1907, p. 164 f.) und L. CODRINGTON, „The Melanesian Languages“, beide auch nur am Rande auf p. 23.

Die Grammatik zeigt die gleiche Kapiteleinteilung wie in der 1. Auflage; hinzugekommen ist ein neues Kapitel über „Wortbildung“. ERDLAND hat darin die zahlreichen Affixe der Marshall-Sprache zusammengestellt. Vielleicht machen sich hier die allzu geringen Literaturkenntnisse am deutlichsten bemerkbar. In mehreren Fällen geht nämlich ERDLAND bei der Annahme von „Affix-Resten“ zweifellos zu weit, so wenn er einem anlautenden *l-* die Bedeutung „Ausdehnung und hohes Maß“ zuschreibt und dazu Wörter wie *lañ* „Himmel“, *lal* „Erde“, *lam* „Bucht“ anführt. Daß sich in anlautendem *k-*, *b-*, *m-* oder *i-* erstarrte Präfixe erhalten haben, liegt nahe, doch dürften die von ERDLAND aufgeführten Beispiele längst nicht alle dahingehören. Neu ist in der Grammatik ferner die weit durchgeführte Unterscheidung der beiden Hauptdialekte, von denen ERDLAND dem östlichen, der Radak-Mundart, die größere Ursprünglichkeit zuschreibt (Vorwort, p. 12). Die einzelnen Kapitel sind zum Teil stark erweitert, z. B. durch die Ausführungen über die Aussprache der einzelnen Laute und durch sehr detaillierte Paradigmen, die die Vokaländerungen bei der Suffigierung des (echt melanesischen) Possessivpronomens aufzeigen. Bei der Behandlung des Zeitwortes unterscheidet ERDLAND sechs Klassen, je nach der Form des suffigierten Pronomens.

Auch die Wörterverzeichnisse haben eine nicht unbedeutende Erweiterung erfahren, und zwar nicht nur hinsichtlich der Anzahl der Vokabeln (schätzungsweise um etwa 20%), sondern auch in der genaueren Angabe der Bedeutung: *küro* „Fischart“ ist z. B. jetzt präzisiert als „Raubfisch, *mycteroperca tigris*“.

An Texten enthält die Neubearbeitung nur die unveränderte Wiedergabe der „Sprachübungen und Redeweisen“ aus der 1. Auflage. Reiches Textmaterial hat ERDLAND jedoch in seiner Monographie über die Marshall-Insulaner zusammengetragen.

ERDLANDS Arbeit über die Marshall-Sprache ist, wie bereits gesagt, noch durch keine bessere Leistung verdrängt worden. Umso mehr verdient seine eigene Bearbeitung der Öffentlichkeit vorgelegt zu werden. Sie bietet neue Anregungen hinsichtlich der Phonetik der Marshall-Sprache, die hin und wieder die Linguisten auf den Plan gerufen hat⁸. Besonders wertvoll er-

⁸ Cf. A. L. KROEBER, *Phonetics of the Micronesian Language of the Marshall Islands*. *American Anthropologist* 13. 1911. pp. 380-393. — D. CARR, *Notes on Marshall-ese Phonemes*. *Language* (Baltimore) 21. 1945. pp. 267-270.

scheint sie für einen Vergleich mit dem vom U. S. Naval Department herausgegebenen Marshallese-English and English-Marshallese Dictionary⁹, das auf neuer Materialgrundlage die Sprache darstellt, mit dem aus den damaligen Verhältnissen verständlichen Ziel, der Verständigung zwischen der einheimischen Bevölkerung und der Militärregierung zu dienen. Darüber hinaus will sie aber auch eine Vorarbeit sein für eine endgültige Darstellung der Marshall-Sprache.

ERDLANDS Arbeit zeigt auch in der neuen Fassung, wie sehr die Linguistik gerade den Missionaren zu Dank verpflichtet ist.

⁹ Marshallese-English and English-Marshallese Dictionary, with Notes on Pronunciation and Grammar. Part. I: Marshallese-English. XXIX + 136 pp. Part II: English-Marshallese. 128 pp. Prepared by District Intelligence Office, 14th Naval District, in cooperation with Commander Marshalls-Gilberts Area, U. S. Pacific Fleet and Pacific Ocean Areas, June 1945 [by SAMUEL H. ELBERT].

Analecta et Additamenta

Gedenkfeier der japanischen Ethnologen und Anthropologen für P. Wilhelm Schmidt, S. V. D. — Nach einem Aufenthalt von fünf Wochen (Juli-August 1955) auf den Philippinen, der nahezu ausschließlich meinem Zusammensein mit einigen Aëta-Gruppen gewidmet worden war, habe ich mich am 21. August von Manila aus im Flugzeug nach Tokyo begeben. Mein Besuch des Japanischen Inselreiches ist von den dort führenden Ethnologen und Anthropologen angeregt worden, sie hatten mich zu Vorträgen an dieser und jener Stelle freundlichst eingeladen. Hierbei war es diesen Fachleuten hauptsächlich darum zu tun, die vom letzten Weltkrieg unterbrochenen wissenschaftlichen und auch persönlichen Beziehungen mit andern Ländern bzw. mit ihren Wissenschaftsvertretern wieder aufzunehmen, zugleich über den gegenwärtigen Stand der Dinge auf dem weiten Felde der Forschungen am Menschen in Europa und den Vereinigten Staaten ausführlich unterrichtet zu werden. Aus meinen Vorträgen mit den sich anschließenden Aussprachen in den Universitäten zu Sapporo auf Hokkaido, zu Nagoya und Kyoto, ferner im religiösen und wissenschaftlichen Zentrum der mächtig sich entfaltenden neuen Glaubensbewegung von Tenrikyo ist gleicherweise für mich selbst eine beträchtliche wissenschaftliche Förderung und allgemeine Erfahrungsbereicherung erwachsen; schließlich außerordentlich anregend für beide Teile ist das in der Todai- (= ehemals Kaiserlichen) Universität zu Tokyo ganzwöchige Seminar für Professoren und Doktoranden abgelaufen. Ist ja in den letzten kurzen Friedensjahren im schwer vom Kriege heimgesuchten Japan der gesamte wissenschaftliche Betrieb wieder zu einer erstaunlichen Höhe gesteigert worden. Zu einer für mich sehr angenehmen Überraschung ist bei den erwähnten Veranstaltungen nicht minder als bei andern Gelegenheiten die frische, ehrfurchtsvolle Erinnerung an die Persönlichkeit P. WILHELM SCHMIDTS und an sein gewaltiges wissenschaftliches Werk, wie solche in den ethnologischen und anthropologischen Kreisen Japans weiterlebt, spontan und gar oft zutage getreten.

Auf Einladung des Very Rev. Fr. ALOIS PACHE, S. V. D., Präsident der Nanzan (= Katholische Universität) in Nagoya, haben sich für dieses Jahr 1955 die Japanischen Gesellschaften für Ethnologie und Anthropologie zu einer gemeinschaftlichen Tagung dort zusammengefunden. Bei rechtzeitiger Planung hatte diese Veranstaltung es in ihr Programm aufgenommen, dem Andenken an P. W. SCHMIDT eine besondere Würdigung zuteil werden zu lassen. Der Tagungsort war insofern glücklich gewählt worden, als Nagoya geographisch günstig erreichbar liegt; und die Nanzan, trotz ihres erst sechsjährigen Bestehens, über ausreichende und bequeme Räumlichkeiten sowie über moderne Einrichtungen mancherlei Art verfügt, welche den Anforderungen eines wissenschaftlichen Kongresses bestens entsprechen. Es sind zweihundertvierzig Fachleute, davon nur acht Nicht-Japaner, in der genannten Katholischen Universität für drei volle Tage (15., 16., 17. Oktober) zusammengetreten, wobei achtundachzig Vorträge vorwiegend aus dem Bereich des japanischen Folklore geboten, zwei Symposia abgehalten und zwei Filmvorführungen aus dem Leben der Ainu gegeben wurden: im ganzen hat sich ein ungewöhnlich reichhaltiges Programm abgewickelt. Zum ungestörten, harmonievollen Verlauf dieser Tagung haben die organisatorischen Vorbereitungen entscheidend bei-

getragen, welche von den Professoren der Anthropologischen Abteilung in der Nanzan, Dr. LÄMMERHIRT, S. V. D., Dr. NUMAZAWA, S. V. D. und Dr. med. NAKAYAMA, getroffen worden waren.

Während des ganzen dritten Tages dieser würdigen Veranstaltung wurde den Teilnehmern Gelegenheit geboten, sich in das Lebenswerk des am 10. Februar 1954 zu Freiburg i. d. Schweiz verstorbenen P. W. SCHMIDT zu vertiefen. In einer erleuchteten Nische auf dem ersten Halbstock im geräumigen Stiegenhaus, gegenüber dem breiten Eingang zum großen Vortragssaal, waren in geschmackvoller Anordnung die mehr oder weniger umfangreichen Monographien und die zahlreichen kleineren Abhandlungen aus der Feder dieses schöpferischen Gelehrten und unermüdlichen Forschers ausgebreitet worden; sie gruppieren sich um die in elf stattlichen Bänden zusammengefaßte Lebensarbeit, das Werk, das ihm das liebste war: „Der Ursprung der Gottesidee“. Über dieser breiten und tiefen Auslage von Büchern und Schriften schwebte, in einem Rahmen aus frischen, dunkelroten Rosen, eine vorzüglich gelungene Photographie P. W. SCHMIDTS aus seinem vorletzten Lebensjahr; es war, als wäre er selbst ein tätiger Teilnehmer am Kongreß — dermaßen lebendig und greifbar wirklich hat dieses Bild jeden Beschauer angesprochen! An jenem 17. Oktober 1955 erklangen im geräumigen Stiegenhause der Nanzan zahllose Äußerungen ehrfurchtsvoller Bewunderung über die ungewöhnlich hervorragende Persönlichkeit P. W. SCHMIDTS und Worte ehrlichen Dankes für sein vielseitiges, richtunggebendes Schaffen im Bereich der Wissenschaften vom Menschen.

Nachdem mit der Darbietung eines Filmstreifens aus der Welt der Ainu das eigentliche Arbeitsprogramm des Kongresses kurz vor 17 Uhr beendet war, wurde den zahlreichen Anwesenden, zur seelischen Vorbereitung auf den bevorstehenden religiösen Akt, die noch freie halbe Stunde für eine innerliche Sammlung empfohlen. Vom Ehrenpräsidenten des Kongresses, dem hochverdienten Prof. Dr. HASEBE, nicht minder als vom erfolgreichen Schüler und treuen Verehrer P. W. SCHMIDTS, dem Professor für Ethnologie an der Keiōgijuku-Universität zu Tokyo, Dr. MASAO OKA, war in geschmackvoller Weise alles in die Wege geleitet worden, daß mit einem Requiem nach katholischem Ritus für den katholischen Priestergelehrten P. W. SCHMIDT die diesjährige Tagung der Japanischen Ethnologen und Anthropologen abgeschlossen werde. Letztere, obwohl nahezu ausnahmslos Nicht-Katholiken, haben beifälligst diesen pietätvollen Plan begrüßt und sich auch vollzählig an der heiligen Messe für den teuren Verstorbenen beteiligt. Sie zelebrieren zu dürfen ist mir zugedacht worden; war doch damit beabsichtigt, auch jene zu ehren, die vom frühen Anfang der wissenschaftlichen Tätigkeit P. W. SCHMIDTS an als seine Schüler und Gehilfen mit ihm zusammengearbeitet haben und nun sein Werk weiterführen. Der ältesten Gruppe seiner Anhänger darf ich füglich mich selbst beizählen; waren doch an jenem 17. Oktober 1955 in der Nanzan auf nahezu den Monat genau fünfzig Jahre verstrichen, seitdem ich, zu Beginn meiner philosophischen Studien zu St. Gabriel in Mödling bei Wien, im September 1905, erstmalig mit P. W. SCHMIDT persönlich in Berührung gelangt bin, der damals in der Vollkraft seiner Mannesjahre stand und im Begriffe war, mit der von ihm geplanten Internationalen Zeitschrift „Anthropos“ vor die Öffentlichkeit zu treten. Die Bühne in der geräumigen Aula der Nanzan war für den Gottesdienst würdig zu einem Altar hergerichtet worden, und der Sängerkhor trug während der religiösen Feier vierstimmige Kompositionen vor. Danach betrat Prof. Dr. OKA die Rednerbühne und erzählte von seinen Erlebnissen und Erfahrungen mit dem von ihm hochgeschätzten Lehrer und Vorbild, mit welchem er viele Jahre lang durch regen Gedankenaustausch verbunden geblieben war. Er schilderte in gemütvoller Weise seinen ersten Besuch in St. Gabriel, im Oktober 1929 — bei welchem Anlaß auch ich ihm zum ersten Male die Hand reichen durfte —, seine Schulung durch P. W. SCHMIDT an der Wiener Universität und das mehrmalige spätere Zusammenreffen mit seinem Lehrer bis kurz vor dessen Tod, nämlich ein letztes Mal am 23. September 1952, in der St. Anna-Klinik in Fribourg (Schweiz). Die ungekünstelte Offenheit, mit welcher Prof. OKA seine große Anhänglichkeit an den verdienstreichen Gelehrten im Priesterkleide und seine ehrliche Dankesgesinnung ihm gegenüber vor seinen vollzählig versammelten Fachkollegen an den Tag legte, wird auch in letzteren die gleichen Gefühle

neu geweckt und bestärkt haben. Die summarische Würdigung des umfangreichen Lebenswerkes seines Lehrers ließ Prof. OKA in der Überzeugung ausklingen, daß die Ausgestaltung der Völkerkunde zu einem kulturgeschichtlichen Wissenszweig als eine unvergängliche Leistung P. W. SCHMIDTS in aller Zukunft bestehen bleiben wird.

Der Kongreß der vereinten Japanischen Gesellschaften für Ethnologie und Anthropologie in der Nanzan zu Nagoya Mitte Oktober 1955 ist in einer harmonischen Atmosphäre verlaufen und hat die Teilnehmer innerlich bereichert. Die Erinnerung an P. W. SCHMIDT und an seinen Besuch im Japanischen Inselreich vor zwanzig Jahren hat sich bis heute dermaßen lebendig in jenen wissenschaftlichen Kreisen erhalten, daß es manchem für einen Augenblick schwer fiel, solch weit zurückliegendes Datum wahr zu haben. Noch lange werden die Japanischen Fachkollegen den Begründer des Anthropos-Werkes in treuem Gedenken behalten.

MARTIN GUSINDE.

W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte. — Im Verzeichnis der Schriften von P. W. SCHMIDT¹ wird unter Nr. 647 ein nachgelassenes Manuskript aufgeführt unter dem Titel: „Vorarbeiten für eine Neuauflage des ‚Handbuchs der vergleichenden Religionsgeschichte‘“. Das soll hier kurz angezeigt werden².

Die erste Auflage des „Handbuches“ erschien 1930 unter dem Titel „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte zum Gebrauch für Vorlesungen an Universitäten, Seminarien usw. und zum Selbststudium. Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen“ (Nr. 415). Wie kaum ein anderes von allen Werken P. W. SCHMIDTS dürfte es weltweite Verbreitung gefunden haben. An Übersetzungen erschienen: 1931 eine französische (Nr. 433), die bis jetzt sieben Auflagen erlebte; im selben Jahr auch eine englische (Nr. 434) mit einigen Anmerkungen des Übersetzers; 1932 eine spanische (Nr. 450), von der 1941 eine zweite Auflage erschien (Nr. 541); 1934 eine italienische (Nr. 474), von der 1949 schon eine vierte Auflage herauskam (Nr. 588); schließlich 1948 eine chinesische (Nr. 579).

Der starken Verbreitung in den romanischen Ländern entsprach nicht ein gleicher Absatz der Originalausgabe im deutschen Sprachraum. Das ist schon deswegen verständlich, weil das Hauptwerk, der „Ursprung der Gottesidee“ (von dem das „Handbuch“ nur ein Nebenprodukt ist, wenngleich ein durchaus originelles) das Bedürfnis des in Frage kommenden Leserkreises größtenteils befriedigen konnte. Trotzdem ging P. W. SCHMIDT in den letzten Monaten des Jahres 1953 an die Vorbereitung eines Manuskriptes für eine eventuelle Neuauflage der deutschen Originalausgabe. Dafür benutzte er ein Exemplar der ersten Auflage, das zum Zweck von Ergänzungen und Korrekturen mit freien Papierbogen durchschossen war. Ergänzungen und Korrekturen finden sich sowohl auf der gedruckten Textseite (zwischen den Zeilen, auf dem Rand an der Seite und unten) als auch auf der gegenüberstehenden freien Seite. Das Manuskriptexemplar hat also die doppelte Seitenzahl eines Exemplars der ersten Auflage. In der hier folgenden Beschreibung bedeutet die Seitenzahl, z. B. 172, die entsprechende gedruckte Seite der ersten Auflage, die Seite 172a die gegenüberstehende, eingefügte Seite.

Von den 280 Textseiten der ersten Auflage sind 120 ohne jede Korrektur, auf weiteren 60 sind nur geringfügige Korrekturen von Druckfehlern und formelle Ergänzungen. Auf den übrigen 100 Seiten sind Streichungen, kleinere sachliche Änderungen

¹ FRITZ BORNEMANN, Verzeichnis der Schriften von P. W. SCHMIDT S. V. D. (1868-1954). *Anthropos* 49. 1954. pp. 385-432. Die in Klammer gesetzten Zahlen (Nr. ...) in den folgenden Ausführungen verweisen auf die verschiedenen Titel dieses Verzeichnisses.

² Das Manuskript-Exemplar (über 600 Seiten) wurde auf perforiertem 35 mm Film photokopiert. Sobald es sicher ist, daß eine Buchveröffentlichung dieser „Vorarbeiten“ nicht in Frage kommt, können Interessenten bei der Schriftleitung des *Anthropos* diesen Filmstreifen (Preis: 10.— sFr.) erhalten.

und größere, auch seitenlange Einfügungen. Die meisten Veränderungen finden sich im vierten und fünften Teil (pp. 159-280), also in der zweiten Hälfte des Buches.

Die Streichungen im Text der ersten Auflage sind am auffallendsten im Abschnitt über A. LANG (pp. 165-177); von den gut 10 Seiten sind fast 5 gestrichen. Größere Kürzungen (bis zu einer Seite) finden sich in den Ausführungen über K. Th. PREUSS (p. 192 f.), P. RADIN (p. 196 f.), R. LOWIE (p. 198 f.), R. PETTAZONI (pp. 203-206), G. FOUCART (p. 208 f.), über historische Richtungen in der Ethnologie (pp. 216 f., 235, 237); die Streichungen in den beiden letzten Kapiteln des Buches werden unten ausführlicher erwähnt.

An kleineren Änderungen seien genannt z. B. statt ‚Kulturkreis‘ jetzt ‚Kultur‘ (pp. 62-65, 82); statt ‚Primärkultur‘ jetzt ‚Primär- oder Produktionskultur‘ (p. 63), statt ‚Viehzüchternomaden‘ jetzt ‚Herdentierzüchter‘ (pp. 161, 232, 234, 257); bei ‚Pygmäen und pygmoide Urkulturen‘ wird hinzugefügt: ‚und andere Stämme der Urkultur‘ (p. 69), statt ‚Ackerbau‘ jetzt ‚Pflanzenzucht‘ (pp. 233, 247, 251). Hingewiesen sei auch auf Änderungen wie z. B., daß der Schamanismus zu den nordasiatischen Völkern aus dem Mutterrechtsgebiet (nicht wie früher Tibets, sondern) Südostasiens kam (p. 67), oder daß die Kopffjagd nicht mehr dem ‚späteren exogamfreien Mutterrecht‘ zugeschrieben wird, sondern einfach dem ‚Mutterrecht‘ (pp. 65, 82, 137), und statt ‚später‘ jetzt ‚früher‘ datiert wird als Schädelkult und Maskenwesen (p. 82).

An größeren sachlichen Einfügungen seien genannt: Vermutungen darüber, warum J. H. KINGS Werk auch weiterhin unbeachtet geblieben ist (p. 117); die Retraktionen LÉVY-BRUHLs und PODACHS Kommentar dazu; u. a. stimmt W. SCHMIDT dem Wunsche PODACHS zu, daß Gelehrte „über das Wie und Warum ihrer Irrwege uns in ähnlicher Weise belehren möchten“ (pp. 129, 129a); Ablehnung des Terminus ‚Magie‘ für die „Lebenskraft“ der Bambuti, wie ihn P. SCHEBESTA im II. Band seines Werkes über die Bambuti-Pygmaen gebraucht (pp. 150, 150a); Geschichtliches zur Erforschung der afrikanischen Pygmäen (pp. 184a, 185a); Übersichten über seine eigenen Forschungen, besonders über die Bände des „Ursprungs der Gottesidee“ (p. VIIa im „Vorwort zur 2. Auflage“, dann pp. 164, 185, 204a, 210a, 242); zustimmende Äußerungen zur Feststellung eines höchsten Wesens durch W. SCHMIDT von K. MEULI und E. O. JAMES (pp. 202a, 203a); die Forschungen in Amerika u. a. von M. GUSINDE (p. 209a); die Aufnahme der kulturhistorischen Arbeiten in Nord- und Südamerika (pp. 218a, 219a), insbesondere über die Stellungnahme R. LOWIES (pp. 221a, 221).

Wichtiger als solche Einzelheiten sind die Eintragungen (pp. 223-231) zu der Darstellung der GRÄBNERSchen Methode; hier notiert W. SCHMIDT, was er in seinem „Handbuch der Methode“ (Nr. 510) an Neuem gebracht hat, sodaß wir hier eine Art von Autoren-Besprechung seines eigenen „Handbuchs der Methode“ haben, eine Besprechung, die bei einer sachlichen Würdigung der SCHMIDTschen Darstellung der kulturhistorischen Methode nicht außerachtgelassen werden darf.

Ähnlich beachtenswert sind die Veränderungen im Abschnitt „Benennung und Gruppierung der bis jetzt aufgestellten Kulturkreise“ (pp. 231-234). W. SCHMIDT schreibt u. a. (p. 231a): „Gerade dieser, Jahre hindurch währende Wechsel der Benennung der Kulturkreise, der auch der fortschreitenden Erkenntnis der Kulturkreise selber entsprach, beweist, daß hier nicht aprioristische Gebilde aufgestellt worden waren, sondern daß aus konkreten methodischen Forschungen hervorgegangene Gruppierungen beständig in Arbeit stehen und fortwährenden Verbesserungen unterliegen.“ In der ersten Auflage hatte W. SCHMIDT darauf aufmerksam gemacht, daß er die Benennung der Kulturkreise, die von F. GRÄBNER, B. ANKERMANN und W. FOY geschaffen worden war, vereinheitlicht habe, indem er überall von der sozialen Struktur und zwar besonders von der in den einzelnen Kulturkreisen geltenden Form der Exogamie ausgegangen sei. Diese einheitliche Terminologie wird nun in dem vorliegenden Manuskript stark vereinfacht und verändert, und zwar nicht zuletzt gerade in der genannten Beziehung zur sozialen Struktur. Sehr übersichtlich zeigt das die Korrektur an dem Kulturkreisschema auf p. 234, die hier als Facsimile wiedergegeben wird; sie zeigt zugleich

Australien und Teilen von Afrika, Mittel und Südamerika; das abgelöste Mutterrecht findet sich in Teilen von Hinterindien und Südchina“ (pp. 232, 232a, 233a, 233).

Zum Abschnitt über „Das ethnologisch höchste Alter der Urvölker“ (pp. 244-247) sei auf die frühere mündliche Erklärung W. SCHMIDTs hingewiesen, daß diese Beweise (aus der geographischen Lagerung, aus der Sammelwirtschaft, aus der allgemeinen Primitivität) nur die besondere Möglichkeit aufzeigen, daß sich bei diesen Völkern ältestes Kulturgut finden lasse, nicht aber das höchste Alter der Kultur; der Nachweis für das tatsächliche höchste Alter kann nur durch Einzeluntersuchungen geschehen, wie sie z. B. in den einzelnen Bänden des „Ursprungs der Gottesidee“ vorgelegt worden sind (cf. die mündliche Mitteilung W. SCHMIDTs in: FRITZ BORNEMANN, Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie. Wien-Mödling 1938. p. 90. Ebendort [pp. 62-101] auch die Untersuchung über die Tragkraft der ganzen Beweisgruppe für die Urkultur und Urreligion bei W. SCHMIDT).

Fast unverändert geblieben sind die ausführlichen Schilderungen (pp. 256-273) des Höchsten Wesens (Wohnung, Gestalt, Name, Eigenschaften, Verhältnis zur Sittlichkeit) und seines Kultes in der Urkultur; eingeschoben ist nur eine Bemerkung über den Regenbogen als Kleid des Höchsten Wesens bei den Yuki (p. 258) und über das Blutopfer auf den Philippinen und in Französisch-Kongo (pp. 272, 272a). In den sonst unveränderten Text sind aber zu den Überschriften und Zwischenüberschriften Hinweise auf die entsprechenden Abschnitte im VI. Band des „Ursprungs der Gottesidee“ hinzugefügt worden. Daraus geht unmittelbar hervor, daß P. W. SCHMIDT auch nach Erscheinen des VI. Bandes des „Ursprungs“ (1935) keine Veranlassung sah, die Schilderung des urkulturellen Gottesbildes, die er schon 1930 gegeben hatte, auf Grund seiner späteren, verwickelten Untersuchungen in den Bänden III bis VI, die alle der Rekonstruktion des anfänglichen Gottesbildes der Menschheit dienen, zu korrigieren oder zu ergänzen. Auch von hier aus ergibt sich also die Notwendigkeit, über die Chronologie der Veröffentlichungen hinaus, wie sie im „Verzeichnis der Schriften“ geboten wurde, eine Chronologie der Abfassung der Manuskripte anzustreben (cf. auch meinen Hinweis darauf im Vorwort zum XII. Band des „Ursprungs der Gottesidee“ [Münster 1955], p. V. Note 3).

In dem wichtigen Abschnitt „Ursprung der Idee des Höchsten Wesens der Urkultur“ (pp. 274-277) sind die Ausführungen unter b) verändert und ein Abschnitt c) „Das eigene Zeugnis der ältesten Religionen über ihre Herkunft“ eingefügt worden. Begonnen worden ist noch ein Unterabschnitt d) „Das Zeugnis über die Herkunft der ältesten Religion aus ihrem Inhalt“, der aber mit einem unvollendeten Satz abschließt. Der Gesamttext über den „Ursprung der Idee des Höchsten Wesens“ zeigt, daß W. SCHMIDT hier die deutsche Ausgabe nach dem Muster der 2. Auflage der italienischen und der spanischen Übersetzung ergänzen wollte, nämlich durch ein Summarium des IX. Kapitels des VI. Bandes des „Ursprungs der Gottesidee“ (pp. 468-508). Die geplanten Zusätze werden deutlich durch die 2. Auflage der spanischen Ausgabe (Nr. 541): C) El origen de la idea del Ser Supremo en la cultura primitiva (pp. 279-282) mit den Unterabschnitten a) Testimonios internos y externos sobre el origen de la religión más antigua; b) Dios como origen de la religión más antigua; c) El alto puesto del progenitor en la más antigua religión³. Einige grundsätzliche und geschichtliche Bemerkungen gerade zu

³ Ähnlich hat W. SCHMIDT die zweite italienische Ausgabe bearbeitet (Nr. 520); in der leichter zugängigen 4. Auflage (Nr. 588) findet sich der Text auf pp. 222-224. Ein deutsches Summarium ähnlicher Art findet sich in den „Vorlesungen in Uppsala“, die veröffentlicht wurden in: W. SCHMIDT, Aufsätze und Vorträge (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 17). Posieux/Freiburg 1954. Das uns interessierende Kapitel findet sich dort pp. 330-349. Ähnliche Ausführungen stehen auch in: W. SCHMIDT, Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion (Micro-Bibliotheca Anthropos, Vol. 18). Posieux/Freiburg 1954 und zwar pp. 242-262. — Sehr ausführlich sind diese Gedanken des IX. Kapitels des VI. Bandes des „Ursprungs der Gottesidee“ wiedergegeben in: W. SCHMIDT, Primitive Revelation (Nr. 530). Das Buch ist zwar im wesentlichen eine Übersetzung von SCHMIDTs „Uroffenbarung“ (Nr. 170). Der Übersetzer hat den Text aber zugleich bearbeitet und hat außerdem Texte aus späteren Veröffentlichungen

diesem Kapitel siehe in meiner Einführung zu „P. W. SCHMIDTS Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion“, *Anthropos* 49. 1954; besonders pp. 672-682. — Ausdrücklich hingewiesen sei auf die Korrektur einer Stelle (p. 276), die W. SCHMIDT selbst wiederholt genannt hat ⁴ und die auch von andern nach seinem Tod mehrfach zitiert worden ist. Es geht um die Frage des letzten Ursprungs der Idee des Hochgottes der Urkultur. In der ersten Auflage hatte W. SCHMIDT geschrieben: „Sagen wir es sofort heraus, daß wir diese Frage noch nicht zu beantworten imstande sind“. Jetzt korrigiert er dahin (und zwar um seine Auffassung für den Stand von 1930 zu verdeutlichen): „Sagen wir es sofort heraus, daß wir diese Frage noch erst in begrenztem Umfang und in begrenzter Sicherheit zu beantworten imstande sind.“ Die Streichung der Ausführungen auf p. 277 nötigten ihn zu einer verkürzten Wiedergabe wesentlicher Gedanken; die Form aber, die W. SCHMIDT für diese Wiedergabe wählte, bleibt bemerkenswert.

Den Schluß des Buches bildet in der ersten Auflage das XVII. Kapitel, das zwei Abschnitte umfaßt: den eben behandelten über den „Ursprung der Idee des Höchsten Wesens in der Urkultur“ und einen zweiten über „Das Schicksal der Hochgottreligion in den späteren Kulturkreisen“ (pp. 277-280). Dieser Abschnitt über das weitere Schicksal der Hochgott-Idee ist in dem vorliegenden Manuskript ganz gestrichen. Dafür schrieb W. SCHMIDT ein zusätzliches „XVIII. Kapitel: Das Höchste Wesen im Kulturkreis der patriarchalen Herdentierzüchter“. Dieses Kapitel findet sich schon 1949 in der 4. Auflage der italienischen Ausgabe des „Handbuches der Religionsgeschichte“ (Nr. 588) pp. 225-245. Darauf folgt in dieser italienischen Ausgabe dann ein „Capitolo XIX: La religione del Gran Dio nei cicli culturali più recenti“ (pp. 246-248), mit Abschnitten über das Höchste Wesen in der mutterrechtlichen Kultur, in der totemistischen, in den sekundären und tertiären Kulturen, und über das Schicksal der Religionen in den historischen Zeiten. Das sind die Ausführungen, die sich in der ersten deutschen Auflage auf pp. 277-280 finden, unter Auslassung der im neuen 18. Kapitel schon behandelten Religion der Hirtenvölker. So dürfen wir annehmen, daß P. W. SCHMIDT auch für die zweite deutsche Auflage ein solches 19. Kapitel zusammengestellt haben würde. Dazu aber ist er nicht mehr gekommen, wie ja auch der neugeschriebene Text über den „Ursprung der Idee des Höchsten Wesens“ unvollendet geblieben ist. Der deutsche Text des 18. Kapitels aber wurde nach dem Tod des Verfassers mit Zustimmung des Verlegers des „Ursprungs der Gottesidee“, der zugleich Verleger des „Handbuchs“ ist, zur Abrundung als Schlußstück in den 12. Band des „Ursprungs“ aufgenommen ⁵.

Das Manuskript „Vorarbeiten für eine Neuauflage des ‚Handbuchs der vergleichenden Religionsgeschichte‘“, das P. W. SCHMIDT wenige Wochen vor seinem Tod als vorläufige Unterlage für die Verhandlungen über eine Neuauflage seinem Verleger sandte, ist also unvollendet geblieben. Im wesentlichen ist es identisch mit der ersten Auflage. Die beiden größeren Einschiebungen, über den Ursprung der Idee des Höchsten Wesens und über das Höchste Wesen im Kulturkreis der patriarchalen Herdentierzüchter, wurden schon früher veröffentlicht. Die übrigen Änderungen sind, soweit sie Neues bieten, nicht von besonderer inhaltlicher Bedeutung. Von Interesse hingegen sind sie, wie die obigen Darlegungen andeuten, für die Darstellung der wissenschaftlichen Entwicklung P. W. SCHMIDTS noch in seinen letzten Jahren.

FRITZ BORNEMANN.

SCHMIDTS eingefügt, vor allem aus dem VI. Band des „Ursprungs“. Das IX. Kapitel wurde wiedergegeben in: „Primitive Revelation“ pp. 167-209.

⁴ Siehe z. B. UdG VI p. 471 und p. IX.

⁵ W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee. Bd. XII (3. Abt.: Die Religionen der Hirtenvölker VI): Endsynthese der Religionen der asiatischen und afrikanischen Hirtenvölker. Herausgegeben von FRITZ BORNEMANN. XL + 960 pp. in 8°. Münster i. W. 1955. pp. VIII, 840 f., 873-899.

Semaine internationale d'études sur la formation religieuse et humaine en Afrique Noire. — « Notre devoir de catéchiste nous demande d'étudier avec sympathie les traits de la mentalité de l'Africain, tant ceux qui s'expliquent par son passé que ceux qui résultent d'une évolution récente... Sous ce rapport, on souhaite que spécialistes et missionnaires concourent à la rédaction de monographies concernant les pierres d'attente et les obstacles que le missionnaire rencontre en Afrique. » This is the text of one of the 51 conclusions arrived at during the important Study Week held at Leopoldville, August 22-27, 1955. It was organized by the Directors of the « Centre documentaire catéchétique de Mayidi » and the « Centre international de la formation religieuse de Bruxelles »: Father DENIS S. J., who is at the same time editor of the « Revue du Clergé indigène », and Father DELCUVE S. J., editor of « Lumen vitae ».

Missionaries active in the field, African clerical and lay leaders, as well as experts in education and scientific research were represented among the 26 speakers. It was especially this happy combination of practical experience and theory that guaranteed a fruitful result. The majority of the more than 500 participants were missionaries — bishops, priests, brothers, sisters, lay helpers — representing the 56 vicariates and prefectures of the Belgian Congo and many neighbouring territories, even from as far away as Tamale and Johannesburg.

It was a heavily loaded programme, dealing with the fundamental principles and methods of religious education on the one hand, and its adaptation to the African mentality and to different milieus and age groups on the other. The approach to the various topics was a positive one. There was an awareness of the values contained in the traditional African cultures, as well as of the great and rapid changes still taking place, especially in the industrial areas of the Belgian Congo, which are creating new problems and require new methods of wise and patient adaptation.

The reports — not all of equal scientific value — by Father VAN BULCK S. J., P. BETHÉDER of the White Fathers, and Sister MARIE-ANDRÉ du Sacré-Cœur, dealing with native African mentality, with their religious and magical beliefs and practices, and with an intelligent adaptation to their social structure, showed the difficulty of attempting to cover such a vast area — geographically as well as thematically — in three lectures, without missing important details and local variations. It was interesting, though not surprising, to note how in the discussion of the values embodied in the social structure of the various patrilineal and matrilineal African societies with regard to the Christian idea of marriage and family life, a rather negative solution was proposed by the Africans. This was certainly a most practical topic, and one which should stimulate missionaries and social anthropologists to work hand in hand in developing the many details and practical implications. It is hoped that the next Study Week — planned for 1957, probably at Nairobi, on the topic: Religious Formation in the Family — will bring forth new and carefully studied observations on this important question. — The reports and communications of the Study Week will be published in due time.

HUGO HUBER, Accra.

Ethnologie und Geschichte. (Bemerkungen zu dem unter gleichem Titel erschienenen Artikel von W. E. MÜHLMANN¹.) — Weil in diesem Artikel die historisch arbeitenden Völkerkundler und unter ihnen im besonderen die Vertreter der „Wiener Schule“ mehrfach apostrophiert werden, erscheint eine Stellungnahme dazu am Platze. Mit Rücksicht darauf, daß im gleichen Heft (pp. 135-143) von mir ein Artikel über den historischen Grundcharakter der Völkerkunde erschienen ist, kann meine Replik zu MÜHLMANN'S Ausführungen kürzer ausfallen; denn nicht wenig von dem, was ich zu MÜHLMANN zu bemerken habe, ist bereits in meinem erwähnten Artikel enthalten, und so sei es gestattet, Interessenten darauf zu verweisen.

MÜHLMANN hat seinem Artikel folgende Gliederung zuteil werden lassen: I. Was sind „Naturvölker“? II. Die Naturvölker und die Universalgeschichte. III. Historische und ethnologische Begriffsbildung. IV. Haben die Naturvölker „Geschichte“? V. Das Scheinproblem „Parallelismus oder Diffusion“. Meine Stellungnahme folgt im allgemeinen dieser Reihenfolge, aber ohne sich sklavisch daran zu halten.

1. An genannter Stelle habe ich zunächst dargelegt, und, wie ich glaube, entsprechend begründet, daß Ethnologie und Prähistorie nur den wirklichen und vollen Menschen kennen, der bzw. dessen Kultur infolgedessen zum Objekt der Geschichte gehört². Die wesentlichen Unterschiede, die MÜHLMANN zwischen Ethnologie und Geschichte erblickt oder konstruiert, können wir Historiker-Ethnologen als solche nicht anerkennen, für uns sind sie eben nicht wesentlicher, sondern nur gradueller Natur. Wie diese grundsätzliche Einstellung bei MÜHLMANN sich im einzelnen auswirkt, wird in den weiteren Ausführungen zu zeigen sein.

2. Wie allgemein, so erblickt natürlich auch MÜHLMANN in den sogenannten Naturvölkern das Hauptobjekt der Ethnologie. In dieser Hinsicht ist ja auch kaum eine wesentliche Differenz der Auffassung möglich. Übereinstimmung herrscht ferner noch insoweit, als die ethnologischen Erscheinungen verschiedenen Betrachtungsweisen zugänglich sind (KOPPERS, a. a. O., p. 143). Aber abweichend von MÜHLMANN vertreten die Ethnologen-Historiker den historischen Grundcharakter der Völkerkunde. Angesichts des für gewöhnlich gegebenen Mangels der schriftlichen Quellen steht deshalb die Beziehungsforschung im bekannten Sinne im Vordergrund des Arbeitens. Soweit dann nur irgendwie diese Kulturbeziehungen in Bereiche der Nachbarwissenschaften (Prähistorie oder Historie im engeren Sinne) hineinführen, erweitern sie auch die legitimen Interessen und Aufgaben des Ethnologen, also auch über die Bereiche der Naturvölker als solche hinaus.

3. Die unter zivilisatorischem Aspekt (p. 165) erkannte Differenz der Naturvölker von den Kulturvölkern wertet MÜHLMANN selbst, wie es scheint, nicht allzu hoch. Auf jeden Fall kann auch hier nur von graduellen, keineswegs aber von wesentlichen Unterschieden die Rede sein.

4. Anders und von entscheidender Bedeutung aber wird die Sache, wo MÜHLMANN die Naturvölker unter psychologischem Aspekt behandelt. „Naturvölker sind Menschengruppen, bei denen das „primitive Denken“ eine besondere Rolle spielt“ (p. 165). Nachdem LÉVY-BRUHL seine bekannte Lehre von dem prä- oder alogischen Stadium bei den sogenannten Primitiven selber revoziert hat, ist es auch in Kreisen der Nachbarwissenschaften mehrfach üblich geworden, sich ebenfalls davon zu distanzieren. Das tut formaler auch MÜHLMANN. Man glaubt es ihm aber nur halb, wenn man sieht, wie er sich — fast im gleichen Atemzug — so ernsthaft bemüht, doch „das Primitive“ als eine psychische Tiefenschicht zu retten. Wie wichtig und entscheidend ihm diese Aufteilung in „Unterschicht“ und „Oberschicht“ ist, und die dann natürlich auch zeitlich verstanden werden will, hat in besonders klarer Weise schon sein 1953 erschienener Vortrag „Das Problem des Urmonotheismus“ gezeigt, womit bereits PAUL SCHEBESTA³ sich ein-

¹ Studium Generale 1954, pp. 165-177.

² Sehr gut wird das nun auch von H. MUCKERMANN in seinem Buche „Vom Sein und Sollen des Menschen“, Berlin-Wilmersdorf 1954, im Einzelnen dargelegt und begründet.

³ Das Problem des Urmonotheismus. Kritik einer Kritik. Anthropos 49, 1954, pp. 689-697.

gehender beschäftigt hat. Die Distanzierung vom alten LÉVY-BRUHLismus müßte klarer und eindeutiger durchgeführt werden, falls sie überzeugend wirken sollte.

5. Wenn MÜHLMANN, Natur- und Kulturvölker unter soziologischem Aspekt betrachtend, ersteren die Bezeichnung „Volk“ vorenthalten und eher nur die neutrale Bezeichnung „Bevölkerung“ zuerkennen möchte, wird der Ethnologe dem zuzustimmen berechnigte Bedenken haben, im übrigen aber über diesen Punkt hinwegzusehen bereit sein, weil hier auf keinen Fall Unterschiede irgendwie wesentlicher Natur in Frage stehen. Dasselbe gilt in Bezug auf das, was MÜHLMANN, gleich darauf folgend, zum anthropogeographischen Aspekt (p. 166) zu sagen hat.

6. Dem, was MÜHLMANN zum historischen Aspekt (p. 166) der Naturvölkerwelt vorzutragen hat, können zum Teil auch die Historiker-Ethnologen zustimmen. Dies um so mehr, als verschiedene dieser Erkenntnisse und Forderungen nicht zuletzt ihren einschlägigen Bemühungen und Arbeiten zu danken sind. MÜHLMANN weist mit Recht darauf hin, daß dem Wachstumsprozeß der Hochkulturen ein Schwundprozeß der naturvölkischen Kulturen entspricht, und, daß dem so gewesen sein muß, seitdem es „zivilisatorische Niveauunterschiede“ gegeben hat. Wenn MÜHLMANN im Sinne seiner Aufstellung Beispiele vorführt, in denen hochkulturelle Gebilde (Indien, China u. a.) die assimilierende Rolle spielen, so geht das in Ordnung, aber die „zivilisatorischen Niveauunterschiede“ reichen in der Menschheitsgeschichte, wie dies nicht nur die Ethnologie, sondern auch die Prähistorie zeigt, viel weiter zurück. Von den heute erkennbaren ältesten Hochkulturen stoßen wir, die einschlägigen Dinge im großen betrachtet, rückwärts schreitend, auf die bekannten Komplexe: Megalithikum, Neolithikum, Mesolithikum, Jungpaläolithikum, Altpaläolithikum. Daß z. B. das Neolithikum mit seiner Begründung von Ackerbau und Viehzucht überaus bedeutsame und wirksame Niveauunterschiede schuf, braucht hier nur kurz erwähnt zu werden.

7. MÜHLMANN bemerkt auch richtig, daß angesichts höherer und komplexer Bildungen, wie eine solche z. B. im Hinduismus gegeben ist, die Untersuchung beider Komponenten, also auch die der vorderindischen Stämme, ein notwendiges Forschungs-postulat darstellt (p. 167). Daß diese Forderung speziell von Historiker-Ethnologen schon seit langem erhoben, und dementsprechend vielfach auch schon gehandelt wurde, hätte hier von MÜHLMANN ergänzend hinzugefügt werden können. Wenn ich hier persönlich werden darf, sei erwähnt, daß ich, um dem, was MÜHLMANN fordert, genügen zu können, schon vor gut 40 Jahren nicht nur Ethnologie, sondern auch Indologie (Sanskrit usw.) studierte. Das ist in diesem, wie in anderen ähnlich liegenden Fällen natürlich auch von anderen Forschern so gehalten worden.

8. Angesichts obiger, im großen und ganzen zutreffenden Einschätzung der Naturvölker versteht man nicht, daß MÜHLMANN an späterer Stelle mit auffallender Bestimmtheit erklärt, daß die Naturvölker „unsere Zeitgenossen sind, und daß daher die bei ihnen gegenwärtig aufdeckbaren Phänomene historisch gleichzeitig sind mit dem, was wir bei uns vorfinden“ (p. 170). „Eine Mythe, bei einem bestimmten Bantustamm etwa im Jahre 1950 aufgenommen, ist ein Gegenwartsphänomen; wie alt sie bei dem betreffenden Stamm ist, können wir nur entscheiden, wenn wir positive Berichte darüber haben, etwa durch eine portugiesische Quelle aus dem 17. Jhdt. Das sind aber einzelne Glücksfälle. Haben wir solche positive Angaben nicht, so kann natürlich die Mythe trotzdem älter, sogar sehr alt sein, nur können wir das nicht beweisen. Historie aber hat es nicht mit Möglichkeiten zu tun, sondern mit Positivitäten (p. 171).“ Hierzu ist ein Vierfaches zu bemerken:

a) Daß in der Kultur der Naturvölker Altes, ja auch sehr Altes steckt, läßt auch MÜHLMANN gelten, ja er unterstreicht das mit Emphase (cf. Punkt 6).

b) Daß im gegebenen Falle neben dem Neuen (Hinduismus) auch das jedenfalls loco Ältere (vorderindische Stämme) studiert und überprüft werden muß, ebenfalls.

c) Wenn so in der Kultur der Naturvölker Älteres steckt und in konkreten Einzelfällen (Hinduismus!) von diesem offenbar historischen Gesichtspunkt aus geforscht werden kann und soll, sieht man nicht ein, warum dieser Forschungsweg nicht auch in anderen Fällen mit Erfolg betreten werden könnte und sollte.

d) Die **Beziehungsforschung**, die in all diesen Fällen Ausgangspunkt und Grundlage der Arbeit bildet, hat unterdessen, zumal im Verein mit der Prähistorie, bereits so viele Erfolge aufzuweisen, daß es „Eulen nach Athen tragen“ hieße, dieses noch näher beweisen zu wollen. Beispielshalber sei hier nur auf das hingewiesen, was ich in meinem Artikel „50 Jahre Australienforschung. Zur Völkerkunde und Religionsgeschichte“ unter dieser Rücksicht vorlegen konnte ⁴. Daß MÜHLMANN alles Hierhergehörige so schief und unzulänglich sieht, bzw. übersieht, rührt nicht zuletzt daher, daß ihm — der eben doch mehr Soziologe als Ethnologe ist — vor allem auch die Bedeutung der Prähistorie für unsere Wissenschaft offenbar noch nicht, jedenfalls noch nicht in wünschenswerter Weise, aufgegangen ist.

8. Bei Erörterung der Frage „Die Naturvölker und die Universalgeschichte“ meint MÜHLMANN: „Für den Entwurf einer Weltgeschichte ist die Interpendenz der Erscheinungen und Wirkungen heute das Entscheidende, und es ist bei allen lokalen Geschehnissen zu fragen, ob und inwieweit sie durch das „Ganze“ mit determiniert sind (p. 167).“ Dementsprechend sagt MÜHLMANN folgerichtig weiter: „Weltgeschichte wird“. Man möchte dem zunächst nur hinzufügen: „Gott bewahre uns vor der Verwirklichung dieses Weltgeschichtsideals!“ MÜHLMANN selbst weiß natürlich darum, daß diese Auffassung nicht derjenigen der alten Meister der Geschichtsforschung entspricht. Für diese stand im Vordergrund des Interesses das Moment der Kontinuität, wobei vor allem der Blick auf die vorausgehenden, Wirkungen verursachenden, Faktoren gerichtet war, während die Auffassung von der Einheit des Menschengeschlechtes und seiner Geschichte den tieferen Hintergrund bildete ⁵. MÜHLMANN sieht die Welt- oder Universalgeschichte von ihrem (heutigen oder zukünftigen) Endstadium aus, jene sahen sie vom Anfange her, oder sie versuchten doch, diesem Ziel mehr oder weniger näher zu kommen, was de facto aber erst heute mit Hilfe der Ethnologie und Prähistorie, selbstverständlich auch noch nicht vollkommen möglich ist. Das Ideal einer Universalgeschichte wird vor allem auf Grund des Fehlens der Ereignisgeschichte für die langen schriftlosen Zeiten der Menschheit sich nie voll verwirklichen lassen; wir können uns einer solchen nur mehr und mehr nähern ⁶. Die Einheit des Menschengeschlechtes und damit seiner Geschichte kann natürlich nicht aprioristische Voraussetzung sein. Wurde diese Konzeption früher mehr auf psychologischem Wege gewonnen, so tragen heute zur Verstärkung und Bestätigung dieser Auffassung nicht wenig die neueren Ergebnisse der ethnologischen und prähistorischen Forschungen bei. Diese ganze Angelegenheit hatte ich vorsichtig genug formuliert, so daß ihre Bemängelung durch MÜHLMANN (p. 168) nicht recht verständlich ist. Beiläufig sei hier darauf hingewiesen, daß der Nachweis des einheitlichen Ursprungs der Hochkultur, wie er von HEINE-GELDERN neuestens überzeugend geführt werden konnte (cf. Anm. 12), natürlich auch für die Annahme der Einheit der menschlichen Kultur überhaupt stark ins Gewicht fällt.

9. Wenn MÜHLMANN weiter meint: „Die Versuche zur Begründung einer völkerkundlich-prähistorischen Universalgeschichte leiden an dem Fehler, ein Unendlichgroßes zu direkt auf ein Unendlichkleines zu beziehen (p. 168)“, ist dazu ein Doppeltes zu bemerken. Erstens, daß an eine ausschließlich völkerkundlich-prähistorische Universalgeschichte natürlich niemand dachte und denkt, wohl aber, daß Völkerkunde und Prähistorie, zumal beide in ihrer Zusammenarbeit, die Universalgeschichte um ein Bedeutsames erweitern. Und zweitens, daß in dem „Unendlichkleinen“ schließlich etwas „Unendlichgroßes“ (die Früh- und Anfangsformen der menschlichen Kultur) beschlossen liegt, um dessen Klarstellung sich die Mühe lohnt, lassen wir Ethnologen-Historiker uns nicht nehmen, trotz MÜHLMANN. Er könnte doch soviel Historiker sein um zu wissen, daß es eines solchen Hauptanliegen immer gewesen ist, die geschichtlichen Erscheinungen und Erscheinungskomplexe, soweit möglich, aus ihren Anfängen und Ausgangsstadien heraus zu erkennen.

⁴ Saeculum 1955. (Im Erscheinen begriffen).

⁵ Hierzu bietet brauchbare und wertvolle Gedanken JULIUS KAERST in: Universalgeschichte, Stuttgart 1930.

⁶ Cf. W. KOPPERS, Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 9. 1952. pp. 11-65. Siehe besonders pp. 38 ff.

10. Die obigen Ausführungen haben schon an mehreren Stellen genügend klar hervortreten lassen, daß MÜHLMANN sich von evolutionistischen Gedankengängen nach wie vor stark beherrscht zeigt. Dazu gehört weiter noch, daß er unterscheiden will zwischen einem evolutionären und einem historischen Zeitbegriff (p. 170). Damit stellt er sich de facto in eine Reihe mit GORDON CHILDE und LESLIE WHITE, die bekanntlich, soweit ihre theoretischen Grundeinstellungen in Betracht kommen, als den Sowjet-Ethnologen heute am nächsten stehende Wissenschaftler des Westens bezeichnet werden ⁷.

11. Aus MÜHLMANN'S Einstellung erklärt sich schließlich auch das Bemühen, einen wesentlichen Unterschied zwischen historischer und ethnologischer Begriffsbildung (p. 169) zu konstruieren, einen Unterschied, den wir Ethnologen-Historiker natürlich ablehnen. Auch in diesem Falle offenbart MÜHLMANN'S Anschauung und Aufstellung nichts mehr und nichts weniger als einen Rückfall in die alte evolutionistische Lehre von dem wesentlichen Unterschied zwischen schriftlosen Primitiven und hochkulturellen Völkern mit Schrift (und schriftlichen Quellen). Die von ROTHACKER geprägte Formulierung „Eine Wissenschaft mit der Endung ‚logie‘ kann niemals Historie sein“ (p. 169), entscheidet hier nichts. Entscheidend ist in diesem wie in anderen ähnlich liegenden Fällen das, was die maßgebenden Vertreter der betreffenden Wissenschaften unter ihren Disziplinen verstehen.

12. Wenn MÜHLMANN betont, daß das Typisieren (p. 167 f.) für den Ethnologen charakteristisch sei und daß das im Gegensatz zu dem stehe, was Aufgabe des Historikers sei, so übersieht er auch in diesem Falle, daß die Notwendigkeit des „Typisierens“ in nichts anderem als im Mangel der schriftlichen Quellen begründet liegt, also auch hiermit kein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied zwischen Ethnologie und Schriftgeschichte statuiert werden kann. Die Individuen, die z. B. Ackerbau und Viehzucht erfanden, werden wir als solche nie erfassen können; aber ihre Leistungen bleiben, trotzdem schriftliche Quellen darüber nicht existieren, von epochaler Bedeutung und Auswirkung. Idealer wäre es natürlich, wir besäßen diesbezügliche schriftliche Zeugnisse. Aber wenn sie fehlen, müssen wir uns mit der komplexhaften Erfassung der in Betracht kommenden kulturgeschichtlichen Leistungen und ihrer Kausalfaktoren begnügen ⁸. Auf jeden Fall gewinnen wir so, wenn auch keine vollkommene, so doch eine richtigere und der vollen Wahrheit näher kommende Erkenntnis, als wenn irgendwie herumspsychologisiert oder mit dem „primitiven Denken“ und dergleichen operiert wird.

13. Aus all dem folgt weiter, daß MÜHLMANN einem Fehltritt unterliegt, wenn er meint, daß man bei den Naturvölkern nicht von Geschichte, sondern nur von Indizien für Geschichte reden dürfe. Wenn er hier statt von „Indizien für Geschichte“ von „Indizien für Ereignisgeschichte“ geschrieben hätte, könnte man weitgehend zustimmen (p. 173). Aber das wissen wir schon lange, lernen also hier von MÜHLMANN wirklich nichts Neues.

14. Der Mangel des Verständnisses für Wesen und Aufgabe der historisch-ethnologischen Forschung erreicht aber bei MÜHLMANN in dem abschließenden Kapitel: „Das Scheinproblem Parallelismus oder Diffusion“ (pp. 173 ff.) seinen Gipfelpunkt. „Der Streit zwischen Parallelisten und Diffusionisten durchzieht die ganze Geschichte der Ethnologie in den letzten 70 Jahren. Erklären sich übereinstimmende oder ähnliche Kulturerscheinungen an verschiedenen Punkten der Erde durch „selbständige Entstehung“ (parallelistisch) oder durch „historische Übertragung“ (bzw. Entlehnung, diffusionistisch)? Der Historiker wird diese Fragestellung belächeln: entweder beweisen ihm seine Quellen eine Diffusion, oder sie tun es nicht. Im zweiten Fall legt er die Frage als unbeantwortet ad acta. Es ist für ihn eben ein historisches, kein theoretisches Problem. Die ganze Fragestellung „Parallelismus oder Diffusion?“ kann eben nur da auftauchen, wo wir keine historischen Quellen zur Hand haben. Sie ist ein typisches Sackgassenproblem der Ethnologie“ (p. 173).

Wenn dieses Problem, wie MÜHLMANN richtig bemerkt, die ganze Geschichte der

⁷ Näheres darüber bei KOPPERS, Diffusion: Transmission and Acceptance. Yearbook of Anthropology, New York 1955. pp. 169-181. Siehe p. 178.

⁸ Cf. W. KOPPERS (Anm. 6). p. 37 f.

Ethnologie der letzten 70 Jahre durchzieht, staunt man um so mehr über die Behandlung, die er in diesem „Sackgassenproblem“ zuteil werden läßt. Hält er sich wirklich für den einzigen Sehenden in einer Welt von Blinden? Erfreulicherweise hat die historisch-ethnologische Forschung im Verlaufe der verflossenen Jahrzehnte doch schon manche jener „Sackgassenprobleme“ klären und lösen können, soweit es eben auf Grund des im allgemeinen nichtschriftlichen Quellenmaterials möglich ist. An dem Beispiel „50 Jahre Australienforschung. Zur Völkerkunde und Religionsgeschichte“⁹ konnte das des Näheren gezeigt werden. Der Historiker, der, wie MÜHLMANN meint, jene Fragestellung belächeln würde, würde wohl in Gefahr schweben, selbst belächelt zu werden. Daß die gegebene Fragestellung nur auftauchen konnte, wo die schriftlichen Quellen fehlen, und daß dieser Umstand die historische Forschung erschwert, aber keineswegs unmöglich macht, hat man doch schon lange gewußt und dementsprechend gehandelt. Aber ebenso bekannt ist, daß zu den Forschern, welche die Bedeutung des Diffusionsproblems gerne übersehen oder doch zu gering einschätzen, gerade auch manche Soziologen gehören¹⁰. Daß MÜHLMANN auch zu diesen Soziologen gehört und speziell im vorliegenden Falle zu einseitig durch seine soziologisch-philosophische (wissenschaftstheoretische) Brille blickt, dürfte im wesentlichen richtig geurteilt sein.

15. Ein Hauptanliegen MÜHLMANNs bildet das Strukturproblem. Die diffusionistischen Richtungen „versäumen es, die Einheiten, die sie „historisch“ zueinander in Beziehung bringen möchten, strukturell aufzuklären. Die eigentliche und primäre geisteswissenschaftliche Aufgabe ist ihnen noch nicht aufgegangen“ (p. 174). Wir Kulturhistoriker danken für diese freundliche Belehrung, obwohl sie uns eigentlich nichts Neues sagt. Wir lesen weiter und sehen dann, daß MÜHLMANN viel bedeutsamer als den Nachweis der historischen Übertragung die „Energetik des Übertragungsprozesses“ betrachtet. Diese Formulierung und Forderung deckt sich im wesentlichen mit jener von HERSKOVITS, zu der ich bei anderer Gelegenheit Stellung genommen habe¹¹. Den Kulturhistoriker interessiert wahrhaftig auch die Antwort auf das Warum und das Wie, wo aber zunächst nicht mehr als das Was (das Tatsächliche der Zusammenhänge) geklärt werden kann, enthält er sich der „Strukturanalysen“, wie auch anderer geistiger Operationen, die bei MÜHLMANN so im Vordergrund des Interesses stehen. Dagegen ist an und für sich nichts zu sagen, solange dabei nicht historische Tatsächlichkeiten vergewaltigt oder zweifelhaft schon als sicher angenommen bzw. konstruiert werden.

16. Hierher gehört z. B. auch, wenn MÜHLMANN glattweg erklärt, „daß die Hochkulturen auf amerikanischem und auf ostasiatischem Boden völlig individuelle und stark voneinander verschiedene Strukturganzheiten sind. Für diese zentrale kultur-theoretische und -soziologische Frage ist der etwaige Nachweis kultureller Einzelentlehnungen nebensächlich, selbst dann, wenn er positiv geführt werden kann oder könnte“ (p. 175). Hier kann man nur fragen: „Woher weiß MÜHLMANN so apriori und bestimmt, daß jene Hochkulturen derartige individuelle, voneinander unabhängige Bildungen sind?“ Daß ihm hier die kultur-theoretische und -soziologische Frage als die zentrale erscheint, zeigt in neuer Weise, daß ihm die historische in ihrer grundlegenden und entscheidenden Bedeutung noch immer nicht genügend klar geworden ist. Und warum wieder die Inkonsequenz? Soll in bezug auf die amerikanischen Hochkulturen von vorneherein etwas anderes gelten als für den Hinduismus, wo er ganz richtig die Berücksichtigung beider Komponenten fordert?¹²

⁹ Siehe Anm. 4.

¹⁰ Darauf wird auch von MARGARET T. HODGEN in ihrem lehrreichen Buche *Change and History*, New York 1952, eigens hingewiesen.

¹¹ W. KOPPERS, Anm. 7. p. 176 f.

¹² Zum heutigen Stand der Frage nach den altneuweltlichen Kulturbeziehungen sind vor allem die bekannten Arbeiten von HEINE-GELDERN zu vergleichen. Darunter besonders: Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik. *Paideuma* 5. 1954. pp. 247-423. Ferner neuestens vom gleichen Autor: Herkunft und Ausbreitung der Hochkulturen. Vortrag, gehalten in der Feierlichen Sitzung der österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien am 18. Mai 1955. Erscheint im Almanach (1955). Soeben bereits als Sonderdruck erschienen bei RUDOLF M. ROHRER, Wien.

17. In ähnlicher Weise ist beanstandbar MÜHLMANN'S Beurteilung der bekannten westöstlichen Übereinstimmungen, wie sie einerseits zwischen tibetischem Lamaismus und römischem Katholizismus und anderseits zwischen den indischen Gadenreligionen und dem Christentum zutage treten (p. 174 f.). In beiden Fällen liegt die Sache so, daß der konkret-historische Nachweis für eine reale Beziehung jedenfalls bis heute nicht erbracht erscheint. Daraus folgt aber keineswegs schon der Schluß auf selbständige Entstehung, sondern die, *rebus sic stantibus*, mögliche wissenschaftliche Stellungnahme kann nur ein *non liquet*, ein Offenlassen dieser Frage, sein.

18. In der umfassenden Kritik, die seinerzeit W. SCHMIDT an MÜHLMANN vorgenommen hat¹³, versäumte dieser es nicht, neben den zahlreichen Fehlern und Unrichtigkeiten, doch auch auf einzelne zutreffende Auffassungen und Bemerkungen hinzuweisen. Dasselbe trifft bis zu einem gewissen Grade in bezug auf die hier behandelten Ausführungen zu: alles in Allem aber befriedigt diese Studie weniger als verschiedene der früheren Arbeiten von MÜHLMANN. Hat man das nun als eine historische oder evolutionäre Erscheinung zu deuten? MÜHLMANN empfiehlt uns Kulturhistorikern, mit der wissenschaftlich-philosophischen Entwicklung der Gegenwart lebhafteren Kontakt aufzunehmen. Die Unklarheit über das Verhältnis von Ethnologie und Geschichte lasse sich nur so überwinden (p. 176). Die Furcht erscheint berechtigt, daß das eher eine Förderung der Unklarheit als der Klarheit bedeuten könnte. Man fragt nämlich: lebhafter Kontakt mit welcher Philosophie? Es liegt doch nahe, hier an die MÜHLMANN persönlich eigene philosophische Einstellung zu denken, die er genügend deutlich als einen neuen Monismus bezeichnet hat¹⁴. Die weitere Frage ist, ob auf dem Boden einer derartigen Philosophie schließlich andere als evolutionistische Grundanschauungen möglich sind. Dieselbe Frage erhebt sich angesichts der früher öfters von MÜHLMANN geäußerten Ansicht, daß die Ethnologie auf dem Schnittpunkt von Biologie und Geschichte liege, also doppelten, naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Charakters sei. Doch das alles kann und soll nicht die Sorge der Ethnologen-Historiker sein. Diese ziehen es vor, sich an die bekannten großen Historiker und an die von ihnen gepflegten Auffassungen und bewährten Traditionen zu halten, in Erkenntnis und Würdigung auch der sattsam bekannten Tatsache, daß die Historie nun einmal zu den bestausgebildeten Wissenschaften der Neuzeit gehört. Daß die Ethnologen-Historiker besondere Schwierigkeiten zu überwinden haben, ist uns nicht unbekannt. Es brauchte aber auch nicht mehr unbekannt zu sein, daß speziell die Vertreter der „Wiener Schule“, an der MÜHLMANN mit besonderer Vorliebe herumzunörgeln sucht, immer wieder sich allen Ernstes und nicht ohne Erfolg, um die Verbesserung und Weiterentwicklung der von GRAEBNER und SCHMIDT grundgelegten historisch-ethnologischen Methode bemühen¹⁵.

WILHELM KOPPERS.

Dorf aus dem frühen Neolithikum in Japan. — Die Presse (Asahi Zeitung, 13. Aug. 1955) berichtete von Ausgrabungsarbeiten in Minamibori in der Nähe von Yokohama, deren Ergebnisse gestatten, sich ein Bild zu machen von einer planmäßig angelegten Dorfsiedlung mit Grubenwohnungen aus der Zeit vor 5000 Jahren. Die zutage gekommene Keramik gehört zwei Typen der frühen Jōmon-Kultur (Schnurkeramik) an, nämlich dem primitiven Moroiso-Typ A (ohne Fasernbeimischung) und dem Kurohama-Typ (Fasernbeimischung, flacher Gefäßboden). Die ersten Typ zeigen vierundzwanzig Wohnplätze, den zweiten dreizehn. Die dem Bericht beigegebene schematische Zeichnung von der Fundverteilung läßt erkennen, daß die Wohnplätze mit Keramik von einem Typ von solchen mit dem anderen Typ getrennt liegen: sie liegen

¹³ W. SCHMIDT, *Anthropos*, 35-36, 1940-1941, 898-965.

¹⁴ W. E. MÜHLMANN, *Geschichte der Anthropologie*, Bonn 1948, p. 246.

¹⁵ Cf. jetzt J. HAEKEL, Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie („Wiener Schule“ und „Kulturkreislehre“). In: *Die Wiener Schule der Völkerkunde*, Verlag F. BERGER, Horn-Wien 1955.

zum Teil zwar nahe beieinander, sind aber nicht vermengt. Es sind Untersuchungen abzuwarten, die uns dann sagen, ob die vielen Wohnhütten gleichzeitig benutzt gewesen sein können oder nicht.

Die Siedlung liegt einigermaßen hufeisenförmig angeordnet auf einer kleinen abgeflachten Anhöhe und zwar gegen deren Ost- und Südrand zu. Muschelablagerungen fanden sich nur an der Südwest-Seite. Die Abfälle wurden also von allen Einwohnern an einer dafür bestimmten Stelle weggeworfen, was auf ein organisiertes Dorfleben schließen läßt. Man fand auch einen Platz, der gemeinsam benutzt gewesen zu sein scheint. An einer Stelle etwas abseits von der Mehrzahl der Wohngruben lagen viele zertretene Scherben herum, einen Anblick bietend als wie wenn Zwieback zertreten worden wäre. Auf diesem Gebiete fand sich auch Ohrenschmuck und ein zirka zwei Meter im Durchmesser großer Feuerplatz, sowie Poliersteine und steinerne Pfeilspitzen. Vielleicht war es ein Arbeitsplatz, jedenfalls muß die Stelle von vielen Menschen häufig benutzt worden sein. Ungefähr in der Mitte der besiedelten Fläche kam ein großer Steinteller zum Vorschein, dessen auffällige Abnutzungsspuren auf sehr langen Gebrauch schließen lassen. Auch hier lagen Ohrenschmuck und Keramikreste.

Etwas Neues ist, daß an einer Stelle eine Grubenwohnung gefunden wurde, die höchstens für zwei Personen Raum gewährt. Auf der Südwest-Seite des Dorfes scheinen Wohnhütten Feuer zum Opfer gefallen zu sein. Hier liegen Brandreste von Bauholz und von Schilf, das wohl zur Dachbedeckung diente. Auf Grund von Radiokarbon-Untersuchungen gibt man der Wohngrubensiedlung ein Alter von zirka 5000 Jahren. Eine organisierte Dorfform aus so früher Zeit erregte bei den Fachleuten Aufsehen. Wir dürfen mit Spannung den Ergebnissen einer eingehenden Bearbeitung der Fundstelle entgegensehen.

M. EDER, Tôkyô.

Bedeutsame neue Altertumsfunde aus Nord-Kanada. — Kanadischen Altertumskundlern gelang die Entdeckung eines sehr bedeutsamen neuen Fundplatzes im arktischen Raum. Er liegt am Firth River im Yukon-Gebiet nur 20 Meilen vom Strand des Arktischen Ozeans entfernt. Im Sommer 1955 begannen dort Ausgrabungen unter der Leitung des bekannten Altertumskundlers am Kanadischen Nationalmuseum, Dr. RICHARD S. MACNEISH. Der Fundplatz ist ein kleiner, felsiger Hügel (die höchste Erhebung in einem Umkreis von mehreren Meilen) — ein äußerst günstiger Beobachtungsplatz für Jäger. Nach den bisherigen Feststellungen handelt es sich um die vorläufig reichste und zeitlich mit den ältesten bislang bekannten Altertumsfunden aus dem Norden der Neuen Welt hervortretende Fundstätte der arktischen Lande. Es wurden bereits über 8000 Stein- und Knochenwerkzeuge geborgen, doch ist das nur ein Bruchteil der zu erwartenden Stücke. Sehr beachtenswert sind auch die in einigen der verschiedenen alten Fundschichten vorhandenen Tongefäßscherben. Zum Teil weisen sie auf eine alte Irdenware aus den Staaten Manitoba (Südost-Gebiet von Manitoba), Ontario und Quebec hin. Für andere gibt es bisher nur Vergleichsfunde aus Ostsibirien. MACNEISH schätzt das Alter der zuletzt genannten Gruppe unter den Gefäßscherben vom Firth River-Fundplatz mit deutlichen Kulturbeziehungen zu Ostsibirien auf 3000-5000 Jahre. Von den Formenkreisen der Altsachen des neuen Fundplatzes sind vier bislang für Nordkanada vollkommen neuartig. Von diesen stammen zwei — durch eine Erdschicht von mehreren Zoll Mächtigkeit von einander getrennt — aus dem ständig gefrorenen Teil des arktischen Bodens. Sie vertreten mit ihren besonders roh gearbeiteten Steingeräten die beiden ältesten bisher aus dem nördlichen Nordamerika bekannten Formenkreise von Altertümern. Durch später mögliche Prüfung der Radioaktivität von mit diesen Altsachen auftretenden Carbon-Resten darf eine nähere Zeitbestimmung dieser so frühen arktischen Formenkreise von Altertümern erhofft werden. Die weiteren Ausgrabungen am Fundplatz werden sich über mehrere Sommer erstrecken.

Berichtet unter Benützung einer Mitteilung im "Canadian Weekly Bulletin" vom 26.10.1955.

BOLKO FRHR. V. RICHTHOFEN.

Zur Geschichte der Ethnomedizin. — Jedes Volk versucht, den Krankheiten durch verschiedene Mittel und Praktiken beizukommen, doch fand bisher in der Ethnologie die Heilkunde der Primitiven nur geringe Beachtung. Dies mag umso verwunderlicher erscheinen, als die ersten Vertreter der Völkerkunde vielfach Ärzte waren, wie, um nur einige Namen zu nennen, A. BASTIAN, P. EHRENREICH, F. v. LUSCHAN, D. LIVINGSTONE, W. MATTHEWS, K. v. D. STEINEN, J. CREVAUX.

Die Feldforscher haben dem Heilwesen der Naturvölker nicht immer die entsprechende Aufmerksamkeit zugewendet, das Quellenmaterial ist ungleichwertig und weit verstreut, manches muß als unwiederbringlich verloren angesehen werden. Medizinische Tatsachen, in den Forschungsberichten oft nur am Rande vermerkt, haben mangels entsprechender ärztlicher Vorbildung vieler Ethnologen nicht die notwendige wissenschaftliche Auswertung erfahren.

Die Ethnomedizin hat sich vornehmlich mit der rationalen Heilkunde der Primitiven, sowie mit deren physiologischen und medizinischen Kenntnissen und den damit verbundenen Maßnahmen in verschiedenen Lebensabschnitten (Schwangerschaft, Geburt, Pubertät usw.) zu befassen. Ein besonderes Teilgebiet ist die Heilmittelkunde (Heilpflanzen etc.) der Naturvölker.

Da bei den Primitiven diese rationalen Erfahrungen, Erkenntnisse und die aus ihnen abgeleiteten Praktiken oft mit Magie in ihren verschiedenen Spielarten eng verquickt erscheint, besonders in Bezug auf die Tätigkeit des Medizinmannes, ist auch zu untersuchen, inwieweit in vielen der bisher als „Zauberhandlungen“ bezeichneten Methoden rationale Einsichten enthalten sind.

Die Ethnomedizin, wie die Medizin überhaupt, greift auch weitgehend in die Biologie, Soziologie, Psychologie und sogar in die Religion ein. Bezüglich der Zauberhandlungen der Medizinmänner und anderer Personen besteht die Frage, in welchem Umfang hier faktisch gegebene Fähigkeiten der menschlichen Seele vorliegen, mit denen sich vor allem die Individual- und Tiefenpsychologie befaßt. Hier eröffnet sich ein ganz neues Forschungsfeld, das auch die Psychotherapie der Primitiven umschließt.

Eine genaue Analyse der primitiven Heilkunde und deren historisch vergleichende Betrachtung kann schließlich auch für die Geschichte der Medizin und selbst für die moderne Medizin in ihren verschiedenen Zweigen wertvolle Beiträge liefern.

Die Tatsache, daß die Medizin das am wenigsten gewürdigte Gebiet in der Ethnologie geblieben ist, hat historische Hintergründe, denn auch die Medizin unterliegt, wie alle Wissenschaften, dem Zeitgeist und den herrschenden Philosophien.

Die erste Periode der Ethnographie beginnt, wenn wir von antiken Schriftstellern absehen, mit den zahlreichen Nachrichten über die „Wilden“, welche die Seefahrer, Weltreisende, Pflanze und Missionäre im 16. und 17. Jahrhundert brachten. Für diese ist es bemerkenswert, daß gerade medizinische Tatsachen mit Vorliebe geschildert werden, wohl um die Lust am Kuriosen und Absonderlichen zu befriedigen. Der Naturmensch galt damals allgemein als roher, vernunftloser „Heide und Menschenfresser“, den man sich zum Teil ohne Sprache dachte, als dem Tier nahestehender Barbar, und wir hören von allernormale Abnormitäten wie Kopfflosen, Einäugigen, Amazonen, Zwergen und ähnlichen^{1, 2}. So finden wir manche „Weltbeschreibung von allerley Wunderbarem“ und die Schilderung mancher „verführischer und teuflischer Ceremonien“. Bei W. SCHNEIDER³ heißt es wörtlich: „Reiben, Stoßen, Treten, Kneten des Kranken behufs Austreibung seines Teufels ... sind die gelindesten Kuren.“ Durch all dies sollte die Überlegenheit gegenüber dem Naturmenschen betont werden. Es darf darauf hingewiesen werden, daß auch die europäische Medizin des Mittelalters sich im Wesentlichen auf Teufelaustreibungen, auf Mittel der „Dreckapotheke“ und den „Stein der Weisen“ beschränkte. Mit ROUSSEAU und dessen Ruf „Zurück zur Natur“ kam die Reaktion. Die Stellung des Naturmenschen

¹ H. PLISCHKE, Von den Barbaren zu den Primitiven. Leipzig 1926.

² K. THIES, Entwicklung der Beurteilung und Betrachtung der Naturvölker. Leipzig 1899.

³ Die Naturvölker, Mißverständnisse, Mißdeutungen, Mißhandlungen. Paderborn 1885. p. 236.

galt nun vielen als beneidenswert, und man versuchte, ihn höher einzuschätzen. Die Vorliebe für absonderliche Sitten und Zaubereien aber blieb.

Der zweite Abschnitt der Betrachtung der Medizin der Primitiven setzt mit der Aufklärung im 18. Jahrhundert ein. Es ist die Zeit der Naturreligion, des Experimentes und der Erfahrung, die Zeit der beginnenden planmäßigen Forschungsreisen. LINNÉ ordnet den Menschen in das Naturreich ein, er bleibt noch für lange Zeit der „Wilde“⁴. Aber auch andere Stimmen wurden damals schon laut. J. F. LAFITAU⁵, der den Naturmenschen schon damals in vieler Beziehung richtig sieht, berichtet auch über dessen Kenntnisse in Botanik und Medizin. MAXIMILIAN PRINZ ZU WIED⁶ schreibt: „Der Mensch, der über allen tierischen Instinkt erhaben ist, zeigt in den brasilianischen Urwäldern sowie in allen Teilen unserer Erde, seines rohen und nackten Zustandes ungeachtet, die Herrschaft seiner Vernunft.“

Im 19. Jahrhundert, der Zeit der aufstrebenden Naturwissenschaften, wurden die damaligen, vielfach noch mangelhaften Kenntnisse von den Primitiven dazu benutzt, für die aus dem Geiste der materialistischen Weltanschauung geborenen, an CH. DARWINS Lehren⁷ anknüpfenden Theorien von der geradlinigen naturgesetzmäßigen Entwicklung der Kultur (Evolutionismus) völlig subjektiv und sachlich ungerechtfertigt Belegmaterial zu liefern. Man knüpfte den Naturmenschen direkt an das Tierreich an und stellte demgemäß das, was als roh und abstoßend galt, an den Anfang der menschlichen Kultur-entwicklung. G. KLEMM und TH. WAITZ⁸ hatten hierzu Vorarbeit geleistet, ihnen folgten in langer Reihe E. B. TYLOR⁹, L. H. MORGAN¹⁰, J. LUBBOCK¹¹, CH. LETOURNEAU¹², PITT RIVERS¹³, um nur einige der Evolutionisten zu nennen. Für sie galt der Primitive als psychisch uniform, mit kollektivem Denken, wenn sie ihm nicht überhaupt, wie später LÉVY-BRUHL¹⁴, das logische Denken absprachen.

Die überragende Bedeutung, die der Magie für die Religionsentwicklung eingeräumt wurde, wie von J. G. FRAZER¹⁵, R. R. MARETT¹⁶, E. DURKHEIM¹⁷, H. HUBERT und M. MAUSS¹⁸, sowie von K. TH. PREUSS¹⁹ und R. VIERKANDT²⁰, wirkt in gewisser Hinsicht noch bis heute weiter, wenn man bedenkt, daß den sogenannten magischen Krankheitsursachen und Behandlungsmethoden noch immer breiter Raum geschenkt wird, während die Berücksichtigung natürlicher Krankheitsursachen und rationaler Heilversuche vielfach in den Hintergrund tritt. Man hat bei manchen Feldforschern geradezu den Eindruck, daß Animismus und Zauberei in die Primitiven hineingefragt wurden. Dazu kommt noch, daß der Eingeborene (man vergleiche unsere bäuerliche Bevölkerung) mitunter viel bereitwilliger über gewisse Riten, Mythen und Zaubersprachen gesprochen haben mag als über Vorgänge des täglichen Lebens, wie etwa natürliche Vaterschaft, Geburt und ähnliches, die ihm vielfach selbstverständlich erschienen.

Mit dem Aufschwung der medizinischen Wissenschaft schwand mehr und mehr

⁴ S. MEINERS, Historischer Vergleich der Sitten und Verfassungen. Hannover 1793.

⁵ Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps. Paris 1724. IV. pp. 81-92.

⁶ Beiträge zur Naturgeschichte von Brasilien. Weimar 1825.

⁷ Die Entstehung der Arten. London 1859.

⁸ Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit. Leipzig 1843. Anthropologie der Naturvölker. Leipzig 1858.

⁹ Primitive Culture. London 1871.

¹⁰ Ancient Society. New York 1877.

¹¹ The Origin of Civilisation. London 1911.

¹² L'évolution de la morale. Paris 1887.

¹³ The Evolution of Culture. Oxford 1916.

¹⁴ La mentalité primitive. Paris 1922.

¹⁵ The Golden Bough London. 1890-1900.

¹⁶ Praeanimistic Religion. London 1899.

¹⁷ Elementary Forms of the Religious Life. New York 1922.

¹⁸ Théorie Générale de la Magie. L'Année Sociologique VII/1. Paris 1904.

Esquisse d'une théorie générale de la magie. Paris 1904.

¹⁹ Ursprung der Religion und Kunst. Globus 86. 1904. p. 321.

²⁰ Die Anfänge der Religion und Zauberei. Globus 92, 1907. p. 23.

das Interesse an den Heilversuchen der Primitiven. Durch die Zellulärpathologie und die Bakteriologie, sowie die stets zunehmende chirurgische Technik wurde auch alles Wissen von früher als nicht wissenschaftlich über Bord geworfen. Materialismus, Positivismus und Determinismus beherrschten die Medizin, und man vergaß, daß nur ein verschwindender Teil aller physiologischen und pathologischen Vorgänge analysiert und in Zahlen ausgedrückt werden kann.

Die Ansicht vieler Ethnologen war und ist es noch, alle medizinischen Maßnahmen der Naturvölker seien ursprünglich magisch-religiös, selbst wenn es sich dabei um wirk-same Mittel handelt, denn die als rational erscheinenden Heilmittel bekommen ihre Wirkkraft nur vermöge ihrer magischen Bestimmungen²¹. Aber schon bei R. COD-RINGTON²² heißt es: "They make up their minds as the sickness comes whether it is natural or not." Bei R. THURNWALD²³ finden wir den Hinweis, daß auf niedriger Stufe wenig Zauberei geübt wird. Jedenfalls geht hier klar hervor, daß die Grundkategorien des Denkens als universell anzusehen sind und der Primitive genau so wie wir nach Ursache und Wirkung fragt.

Ein anderes Extrem der Betrachtungsweise ethnomedizinischer Tatsachen stellen die Ansichten der Medizinalhistoriker dar. Sämtliche Werke der Medizingeschichte beginnen mit den Hochkulturen und widmen den Naturvölkern und den Anfängen der primitiven Medizin nur ganz kurz ihr Augenmerk. Wir finden übereinstimmend die Ansicht, daß die ersten Anfänge der Medizin sich aus Instinkthandlungen der Tiere über „unsere tierischen Vorfahren“ als eine Art „Vormedizin“ roh empirisch entwickelt hätten, so bei N. NEUBURGER²⁴, R. HOFSCHLAEGER²⁵, J. L. PAGEL, TH. PUSCHMANN²⁶, E. T. WITHINGTON²⁷ und H. E. SIGERIST²⁸, sogar bis in die neueste Zeit bei F. LEJEUNE²⁹ und G. BUSCHAN³⁰. Es bedeutet aber auf der anderen Seite immerhin einen Fortschritt, wenn man hier die Medizin als eine der ältesten geistigen Betätigungsformen, die Empirie als ihre Grundlage hinstellt, wobei erst alles das, was die temporäre Erfahrung übersteigt, als außernatürlich angesehen wird; ebenso, wenn man betont, daß symbolische Handlungen erst sekundär einer magischen Umdeutung unterliegen, oder Krankheits-geister ursprünglich als durchaus reelle, Krankheit hervorrufende, Fremdkörper zu gelten hätten. J. B. CLELAND³¹ schreibt noch heute (from the point of view of a pathologist and naturalist): "Perhaps I am going too far when I say that there are no known examples of the practice of the healing art in animals other than man." Die Medizingeschichte stellt also, allerdings von einem Tier-Heilinstinkt ausgehend, die Erfahrung vor die Magie und faßt die niedrigste Stufe heilkundlicher Bestrebungen unter dem Begriff der „rohen Empirie“ zusammen.

Was die Frage der Ätiologie betrifft, so wird auch hier der Magie große Bedeutung eingeräumt. So heißt es bei D. MCKENZIE³²: "In the beginning medicine and mysticism are one and indivisible." Und W. H. R. RIVERS³³ schreibt: "The great majority of the measures by which existing savage peoples attempt to cope with disease fall into one or other of the two categories of religion and magic." F. E. CLEMENTS³⁴ versucht erst-

²¹ LÉVY-BRUHL, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1910. p. 313.

²² The Melanesians. Oxford 1891. p. 68.

²³ Zauberei, in: Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. 14. p. 484.

²⁴ Geschichte der Medizin I. Stuttgart 1906.

²⁵ Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwicklung. Arch. Gesch. Med. (Leipzig) 3. 1909. 2.

²⁶ Einführung in die Geschichte der Medizin. Berlin 1915.

²⁷ Med. Hist. from the earliest Times. London 1894.

²⁸ Man and Medicine. New York 1932.

²⁹ Leitfaden zur Geschichte der Medizin. Leipzig 1942.

³⁰ Über Medizin, Zauberei und Heilkunst im Leben der Völker. Berlin 1942.

³¹ Primitive Medicine. Mankind (Sydney) 4. 1953. 10. p. 395.

³² Infancy of Medicine. London 1927.

³³ Medicine, Magic and Religion. New York 1924.

³⁴ Primitive Concepts of Disease. Univ. of California Publications in Amer. Arch. and Ethnol. (Berkeley) 32. 1932. 2.

mals eine umfassende Einteilung der Krankheitsursachen vom Standpunkt der Primitiven. Der Fremdkörperzauber stelle die älteste Auffassung dar, ziemlich allgemein hätten Bild-, Kontakt- und andere Zauberarten als Ursachen zu gelten, während Krankheit auf Besessenheit durch Geister und Seelenverlust zurückzuführen jüngere Vorstellungen seien. Relativ spät würde Krankheit mit Tabufehlern in Verbindung gebracht. Natürliche Krankheitsursachen werden hingegen kaum erwähnt. RIVERS vermerkt als ätiologische Momente in erster Linie Zauber durch Menschen, durch Geister oder sonstige außernatürliche Kräfte und erst zuletzt natürliche Ursachen. E. A. UNDERWOOD³⁵ läßt schon mehr natürliche Gründe gelten, und reserviert die Magie für "more stubborn diseases".

O. HOWORKA³⁶, sonst evolutionistisch eingestellt, spricht wiederholt von der Überschätzung des Zaubers. Sehr klar nimmt M. BARTELS³⁷ zu dem Problem Stellung: „Bei den Naturvölkern ist fast noch mehr als in der wissenschaftlichen Medizin die Frage nach der Ätiologie der Krankheit von hervorragender Bedeutung.“ An anderer Stelle meint er³⁸: „Man ist schnell mit der Antwort bei der Hand, Krankheit ist der Einfluß böser Geister ... Aber ist es denn in unserer Volksmedizin anders? Wer aus unserem Landvolk würde wohl imstande sein, erschöpfend und klar auseinanderzusetzen, was er sich unter den Krankheiten vorstellt und wie er glaubt, daß sie zustande kommen?“

Auch die Beurteilung des Medizinmannes fällt vielfach in den oben erwähnten Rahmen. Er ist meist nichts anderes als der Zauberer schlechthin, wird als Betrüger und Scharlatan hingestellt oder gilt, wie beispielsweise bei M. MAUSS³⁹, W. BOGORAS⁴⁰, W. RADLOFF⁴¹, I. MADDOX⁴², A. OHLMARKS⁴³ als Psychopath, Epileptiker oder Irrer, besonders was den Schamanen betrifft. Zahlreich sind hingegen auch die Zeugnisse dafür, daß der Medizinmann an seine Praktiken glaubt (HRDLICKA, EVANS-PRITCHARD, BOAS, RIVERS, LOWIE, MARTIUS, HOWITT, um nur einige zu nennen). Zugegeben, die Symbolik des Medizinmannes widerspricht ihrem Wortsinne nach oft der natürlichen Vernunft, aber man darf hier nicht imaginativ mit imaginär, ideal mit unreal verwechseln. Wir wissen heute, daß der Medizinmann und der Schamane kraft ihrer Autorität und gestützt auf die Stammes tradition in ausgedehntem Maße Psychotherapie betreiben und daß hauptsächlich darin ihr Erfolg begründet ist. Von den verschiedenen Untersuchungen hierüber seien erwähnt, den Medizinmann betreffend, z. B. R. RADIN⁴⁴, A. I. HALLOWELL⁴⁵, W. MORGAN⁴⁶, M. E. OPLER⁴⁷, den Schamanismus betreffend M. ELIADE⁴⁸, G. NIORADZE⁴⁹, S. M. SHIROKOGOROW⁵⁰ und U. GREILING⁵¹.

³⁵ The Medicine of the Aboriginal Peoples in the British Commonwealth. Oxford 1952.

³⁶ Leitmotive und Elementarmethoden der allgem. Heilkunde. Mittl. Anthr. Ges. (Wien) 45. 1915. p. 125.

³⁷ Das medizin. Können d. Naturvölker. NEUBURGER-PAGEL, Handb. Gesch. Med. I. Jena 1902.

³⁸ Die Medizin der Naturvölker. Leipzig 1893.

³⁹ a. a. O. p. 30.

⁴⁰ The Chukchee. Memoirs of the Amer. Mus. of Nat. Hist. (Leiden) 11. 1909.

⁴¹ Das Schamanentum und seine Kultur. Leipzig 1885.

⁴² The Medicine Man. New York 1923.

⁴³ Studien zum Problem des Schamanismus. Lund 1939.

⁴⁴ Primitive Man as a Philosopher. New York 1927.

⁴⁵ Psychic Stresses and Culture Patterns (Ojibwa). Amer. Journal of Psychiatry 92. 1936. p. 1291.

⁴⁶ Navaho Treatment of Sickness: Diagnosticians. Amer. Anthropol. 33. 1931. p. 390.

⁴⁷ Some Points of Comparison and Contrast between the Treatment of Functional Disorders by Apache Shamans and Modern Psychiatry Practice. Amer. Journal of Psychiatry 92. 1936. p. 1371.

⁴⁸ Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris 1951.

⁴⁹ Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925.

⁵⁰ Versuche einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen. Baessler-Archiv 18. 1935.

⁵¹ Die sozialpsychologische Funktion des Schamanen. Festschr. zum 80. Geburtstag R. THURNWALD, Berlin 1950.

Neben spärlichen älteren Berichten findet sich in Abhandlungen und Monographien besonders der letzten dreißig Jahre reicheres Tatsachenmaterial über die Medizin der Primitiven und über das Medizinmannwesen. Im Folgenden soll nur eine kleine Übersicht über die wichtigsten Arbeiten auf diesem Gebiet gegeben werden. Die Medizin der Hochkulturvölker bleibt dabei unberücksichtigt, da sie ja in den Werken der Medizingeschichte eine ausführliche Würdigung gefunden hat. Ein Großteil jener Arbeiten stammt von Feldforschern, die keine medizinischen Kenntnisse besitzen. Ärzte unter den Feldforschern wären besonders prädestiniert, sich gerade der Rationalmedizin der Naturvölker zuzuwenden, daß das aber meist nicht geschehen ist, sondern auch von ihnen hauptsächlich magische Praktiken aufgezeichnet wurden, beruht wohl auf der Mißachtung der Heilpraktiken der Primitiven im europäischen medizinischen Denken.

Das Medizinmannwesen und die Heilpraktiken der Eingeborenen Amerikas wurden in allgemeinen Übersichten von R. B. DIXON⁵², W. T. CORBETT⁵³, E. STONE⁵⁴, M. GUSINDE⁵⁵ und R. PARDAL⁵⁶, sowie im Handbook of South American Indians von MÉTRAUX und ACKERKNECHT⁵⁷ behandelt. Von regional begrenzten Untersuchungen sind z. B. zu nennen F. G. SPECK⁵⁸, A. HRDLICKA⁵⁹, W. J. HOFFMANN⁶⁰, J. R. SWANTON⁶¹, G. B. GRINNELL⁶², J. TANTAQUIDGEON⁶³, K. SAPPER⁶⁴, A. GERSTE⁶⁵, A. G. MORICE⁶⁶, M. GUSINDE⁶⁷. Auch Monographien über die Dakota und Crow (R. H. LOWIE), Chipewewa (F. DENSMORE), Eskimo (K. BIRKET-SMITH), Zuni (M. C. STEVENSON), Chinook (F. BOAS), Apachen (J. G. BOURKE), Jibaros (A. MÉTRAUX), Jagua (P. FEJOS), Catawba (F. G. SPECK), Yuki (G. M. FOSTER) und Feuerländer (M. GUSINDE) bringen wertvolle medizinische Angaben, zum Teil auch über natürliche Heilmethoden.

Von asiatischen Völkern existieren einige Darstellungen über Heilkunde wie von KLEIWEIG DE ZWAAN⁶⁸, W. WECK⁶⁹, J. WINKLER^{69a}, R. B. FOX^{69b} und E. QUISUMBING^{69c}. Zahlreich sind Abhandlungen über den Schamanismus, so von den Tungusen (S. M. SHIROKOGOROW), Koryaken und Jukaghiren (W. JOCHELSON), Tschuktschen (W. BOGORAS), Jakuten (PRIKLONSKIJ), Burjäten (G. SANZJEW) u. a. m. In den Monographien über die Ainu (J. BATCHELOR), Kubu (H. O. FORBES), Toda (W. H. R. RIVERS), Wedda (B. SELIGMAN), Bhil (W. KOPPERS), Chenchu (FÜRER-HAIMENDORFF) finden sich u. a. entsprechende medizinische Daten.

Von afrikanischen Völkern gibt es einige aufschlußreiche Darstellungen von

⁵² Some Aspects of the American Shaman. *Journal Amer. Folklore* 21. 1908.

⁵³ The Medicine man of the American Indian. Springfield 1936.

⁵⁴ Medicine among the American Indians. New York 1932.

⁵⁵ Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern. *Mittlg. Anthr. Ges. Wien* 62. 1932. p. 286.

⁵⁶ Medicina Aborigen Americana. *Human. Bibl. Americ. Mod. Sec. C. 3* Buenos Aires 1937.

⁵⁷ Handbook V. *Bull. Bur. of Amer. Ethnol.* (Washington) 143. 1949.

⁵⁸ Penobscot Shamanism. *Amer. Anthr. Memoir* 6. 1919. Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Norman 1935.

⁵⁹ Physiological and Medical Observations among the Indians of SW United States. *BAE Bulletin*. Washington 1908.

⁶⁰ The Midéwiwin or Grand Medicine Society of the Ojibwa. *RBE W.* 7. 1891. p. 143.

⁶¹ Religious Beliefs and Medical Practices of the Creek. *BAE Bulletin*. 1928. p. 42.

⁶² Some Cheyenne Plant Medicines. *Amer. Anthr.* 7. 1905.

⁶³ A study of Delaware Indian Medicine Practice and Folk-Beliefs. Harrisburg 1942.

⁶⁴ Das Heilwesen bei den Indianern Guatemalas. *Mittlg. Deutsch. Amerikanistenkongreß*. Würzburg 1925.

⁶⁵ Notes sur la médecine et la botanique des anciens Mexicains. Paris 1910.

⁶⁶ Dené Surgery. *Trans. Canadian Inst. Toronto* 7. 1901. p. 15.

⁶⁷ Plantas medicinales que los indios Araucanos recomiendan. *Anthropos* 31. 1936. p. 555.

⁶⁸ Die Heilkunde der Niasser. Den Haag 1913.

⁶⁹ Heilkunde und Volkstum auf Bali. Stuttgart 1937.

^{69a} Die Toba Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Stuttgart 1925.

^{69b} The Pinatubo Negritos. *Philippine Journal of Science* 81. 1952. 3-4. pp. 173-414.

^{69c} Medicinal Plants of the Philippines. *Technical Bulletin (Manila)* 16. 1951.

E. E. EVANS-PRITCHARD ⁷⁰, V. LEBZELTER ⁷¹, G. W. HARLEY ⁷² und M. FIELD ⁷³, daneben medizinische Angaben u. a. in den Monographien über die Tembu (B. J. LAUBSCHER), Akamba (G. LINDBLOM), Masai (M. MERKER), Thonga (H. A. JUNOD), und Tanala (R. LINTON).

Für Australien sind zu nennen z. B. A. W. HOWITT ⁷⁴, W. E. ROTH ⁷⁵, und W. L. WARNER ⁷⁶. Für die Südsee neben dem älteren Buch von J. MARINER ⁷⁷ Spezialuntersuchungen von E. E. COLLOCOTT ⁷⁸, E. F. FORTUNE ⁷⁹, A. M. HOCART ⁸⁰, C. G. SELIGMAN ⁸¹, D. M. SPENCER ⁸² und C. H. WEDGEWOOD ⁸³. Medizinische Notizen finden sich u. a. in Monographien über die Melanesier (R. H. CODRINGTON), über die Kiwai (G. LANDTMAN), Maori (E. BEST) und über Samoa (G. TURNER).

Der Schreiber dieser Zeilen hat schließlich selbst einige Beiträge zur Ethnomedizin der Primitiven liefern können (Australier, Pygmäen und Buschmänner, Negrito ⁸⁴).

Neben Versuchen, einzelne Disziplinen der Medizin zu behandeln, wie z. B. von A. FREYTAG ⁸⁵, D. ARNOLD ⁸⁶ und G. BÜGGE ⁸⁷, besitzen wir relativ wenig allgemein gehaltene, die Ethnomedizin betreffende Schriften. Hingewiesen sei auf die Arbeit von E. LOEB ⁸⁸ über die Typologie des Medizinmannwesens sowie auf St. CHAUVET ⁸⁹, J. KOTY ⁹⁰ und H. E. SIGERIST ⁹¹. Heilpflanzenverzeichnisse finden sich z. T. in ethnologischen Arbeiten ^{91a}.

Der bedeutendste amerikanische Vertreter der Ethnomedizin der letzten Zeit ist wohl E. H. ACKERKNECHT ⁹², der in verschiedenen Arbeiten wichtige Probleme aufgeworfen hat. Aber auch für ihn ist die Medizin der Naturvölker primär magisch-religiös, es gebe nur wenige rationale Praktiken, und die erscheinen oft in magischem Gewand. Das Handeln der Naturvölker in medizinischen Belangen geschieht nach ihm unbewußt, ohne Experiment oder Erfahrung, selbst der offizielle Wert bestimmter Pflanzen sei nur zufällig erkannt worden ⁹³. "Causality in our sense does not exist." An anderer Stelle ⁹⁴ heißt es ausdrücklich: "The first elaborate thought seems to have evolved as magic." So gelten Emetica, Purgativa, Bäder und Massage ebenfalls als magisch. Oder: "In any case the first human thought we know is magical." ⁹⁵ Wenn es aber weiter

⁷⁰ The Zande Corporation of Witchdoctors. JRAI 1932.

⁷¹ Zur Heilkunde der Bergdama. ZfE 1928. p. 297.

⁷² Native African Medicine (Mano, Liberia). Cambridge 1941.

⁷³ Religion and Medicine among the Ga People. New York 1937.

⁷⁴ On Australian Medicine Man. JRAI 16. 1897.

⁷⁵ North Queensl. Ethnogr. Bull. (Brisbane) 5. 1903.

⁷⁶ A black Civilisation. New York 1937.

⁷⁷ Account of the Natives of the Tonga Islands. London 1917.

⁷⁸ Sickness Ghosts and Medicine in Tonga. Journal of Polyn. Society 32. 1923. p. 136.

⁷⁹ Sorcerers of Dobu. London 1932.

⁸⁰ Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons. JRAI 1925. p. 252.

⁸¹ C. G. SELIGMAN Medicine Surgery and Midwifery of the Sinaugolo. JRAI 32.

1902. p. 297.

⁸² Disease, Religion and Society in the Fiji Islands. New York 1941.

⁸³ Sickness and its Treatment in Manam Islands, N. G. Oceania 5. 1934/35. p. 280.

⁸⁴ E. DROBEC, Heilkunde bei den Eingeborenen Australiens. Wiener Beitr. Kulturgesch. u. Ling. 9. 1952. p. 281. Die Krankenbehandlung bei den Pygmäen und Buschmännern. ZfE 1953. p. 124. Zur Medizin der Negrito. Tribus 4: 1954 [im Druck].

⁸⁵ Chirurgie bei den Primitiven. Therap. Berichte 15. 1938. p. 277.

⁸⁶ Frauenheilkunde bei den primitiven Völkern. Stettin 1927.

⁸⁷ Die rationell empirischen Elemente der Geburtshilfe bei den Naturvölkern.

Freiburg 1928.

⁸⁸ Shaman and Seer. Amer. Anthropol. 31. 1929. p. 61.

⁸⁹ La médecine chez les peuples primitifs. Paris 1936.

⁹⁰ Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern. Stuttgart 1934.

⁹¹ Man and Medicine. New York 1932; Prim. and arch. Medicine I. NY. 1952.

^{91a} Cf. z. B. Symposium on Medicinal Plants, Vol. IV A. National Research Council of the Philippines. Quezon City 1954.

⁹² Problems of Primitive Medicine. Bull. Hist. Med. 11. 1942. p. 503.

⁹³ Natural Diseases and Rational Treatment in Primitive Medicine. Bull. Hist. Med. 19. 1946. pp. 473-77.

⁹⁴ Natural ... p. 498/483.

⁹⁵ Problems ... pp. 512/13; Natural ... p. 482.

heißt: "On the other hand it is not very likely that magical thought could find or invent the effective drugs" und "magic replaced to a certain degree useful instinct actions by unuseful actions of thought", so zeigt sich hierbei offensichtlich ein Widerspruch zu dem Vorhergesagten. Zirkumzision, Abstinenz in der Gravidität, Beseitigung der Exkremente und Quarantäne bezeichnet er als "fallacy of sanitary intention". Diät wird stets durch Tabu erklärt. Schließlich aber räumt er den rationalen Praktiken doch einen gewissen Platz ein und meint, daß beide Behandlungsarten gleichzeitig vorkommen können, ja daß die gleiche Krankheit einmal rational, dann wieder magisch behandelt werden kann, daß sogar „außernatürliche Krankheiten“ rational zu heilen versucht werden. Trotz seiner Überbetonung der Magie hat sich ACKERKNECHT grundsätzlich von den alten Auffassungen losgesagt ⁹⁶: "LÉVY-BRUHL whose fundamental thesis of the praeological thought of primitive man was wrong", "Primitive man undoubtedly can think as we do". Er bestätigt dann auch ⁹⁷: "Primitive Medicine contains a sufficiently large number of objectively effective factors which we employ in a rational way" und "it is amazing what an enormous number of effective drugs is known to the primitives". Er kommt zu dem Schlusse, daß sich anfangs nur wenig Magie, aber auch wenig Rationales findet, später erst nehmen die Zauberspraktiken zu. Exorzismus findet sich eher in höheren Kulturen.

Am Ende unserer geschichtlichen Betrachtung der Ethnomedizin seien noch einige Hinweise auf die gegenwärtige Situation der Medizin im allgemeinen gegeben. Nachdem in der Philosophie der Materialismus und Positivismus vom Existentialismus abgelöst wurde, zu einer Zeit, da die Kunst im Surrealismus neue Wege sucht und auch die Naturwissenschaft, insbesondere die Physik — gleichsam wider Willen — durch Relativitäts- und Quantentheorie in transzendente Bereiche führt, bahnt sich auch in der Medizin eine neue Betrachtungsweise an. Nachdem die *Therapia magna sterilisans* und die Zellulärpathologie nicht alle in sie gesetzten Hoffnungen befriedigen konnte, ist man über eine stärkere Berücksichtigung der Bedeutung des Nervensystems und der vegetativen Zentren dazu zurückgekehrt, der Psyche im Krankheitsgeschehen und in der Therapie eine größere Geltung beizumessen. Die psychosomatische Medizin, die Ganzheitsmedizin, sucht wieder den Anschluß an die individuelle Persönlichkeit und deren Behandlung. Dies nicht ganz zu Unrecht, denn wir vermögen trotz aller chemischer und technischer Fortschritte nur sehr wenige Krankheiten wirklich zu heilen, und es wurde sowohl von Ethnologen als auch von Kolonialärzten wiederholt betont, daß in gegebenen Fällen der eingeborene Medizinmann, dessen Tätigkeit in großem Umfang psychologische Effekte zeitigt, bessere Heilwirkungen zu erzielen vermag als die europäische Medizin.

Daß die Medizin der Primitiven von vielen Ethnologen, darunter auch von Ärzten, vom Standpunkt der Magie beurteilt wurde, hat, wie wir gesehen haben, verschiedene Hintergründe. Apriorismen haben auch hier die objektive Einsicht weitgehend verhindert. In Werken der Medizingeschichte, von ethnologischen Laien geschrieben, werden die Anfänge der Medizin auf Instinkthandlungen, die aus der Tierpsychologie abgeleitet wurden, auf rohe Empirie zurückgeführt.

Heute beginnt man die Medizin der Naturvölker und die sich daraus ergebenden Probleme aus einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen und einer historischen Kulturauffassung heraus zu beurteilen. Kultur gilt mehr als Zivilisation, der *Homo sapiens* mehr als der *Homo faber*. Der Mensch ragt in seiner Geistigkeit weit über die Triebhaftigkeit des Tieres hinaus. Die Kluft zwischen Naturvölkern und uns ist keineswegs so groß, als man einst angenommen hatte. Vieles, was als Zauberei oder Kuriosum angesehen wurde, erweist sich bei eingehenderer vorurteilsloser Forschung als durchaus vernünftige Einrichtung. In diesem Zusammenhange sei ein Satz von W. KOPPERS ⁹⁸ zitiert, der gerade auch für die Ethnomedizin Gültigkeit hat: „Man stellt eine Unmöglichkeit auf und macht sich selber einer vollständigen Irrationalität schuldig, wenn man das Rationale aus Irrationalem herleiten will.“

⁹⁶ Natural ... pp. 490/91.

⁹⁷ Problems ... pp. 511/12.

⁹⁸ Völker u. Kulturen. Regensburg 1924. p. 473.

Dem Geistig-Seelischen kommt, worauf schon hingewiesen wurde, auch in der Medizin hervorragende Bedeutung zu. Wir wissen heute, daß der Mensch mehr ist als ein Zellenstaat, wir wissen, daß Funktionsänderungen im Körper seelisch ausgelöst sein können, wir kennen andererseits die Krankheit als seelisches Erlebnis, wobei Schmerz und Krankheitsfurcht oft größer sein können als die Krankheit selbst. Wir kennen die Überwertigkeit des Krankheitsbewußtseins, den „eingebildeten Kranken“ und die „Flucht in die Krankheit“ aus sozialen und seelischen Konflikten heraus. E. LIECK formuliert es folgendermaßen: „Es gibt keine Betriebsstörung im lebenden Organismus, keine Krankheit, mögen wir sie funktionell oder organisch nennen, die nicht der seelischen Beeinflussung mehr oder weniger zugänglich wäre.“ Wir wissen ebenso, wieviel wirkliche Kenntnis, wenn auch manchmal abergläubisch verschleiert, im Heilglauben der Volksmedizin steckt. Der Unterschied zwischen der primitiven Medizin und unserer ist kein wesentlicher, sondern ein gradueller. Es ist uns bekannt, wie erstaunlich groß die Menge der zielbewußt angewandten, zweckmäßigen Heilmittel der Naturvölker ist und daß wiederholte Erfahrung schließlich zu ihrer Entdeckung geführt hat. Erst in späteren Perioden bekommen viele dieser Praktiken eine magische Bedeutung.

Versagen die empirischen Mittel, so wird die Hilfe des Medizinmannes gesucht. Dieser versucht nun, durch seine Persönlichkeit mittels anschaulicher Psychotherapie dem Kranken zu helfen. M. GUSINDE schreibt ⁹⁹: „Alles und jedes, was die Eigenart des Medizinmannes ausmacht, gehört in das Gebiet des Geistigen. Es zu erklären, ist ein psychologisches Problem im engeren Wortsinne.“ Nach unserer Ansicht wäre es überhaupt angezeigt und käme vielleicht einer Lösung nahe, die einen langen Streit beenden könnte, wenn man in vielen Fällen statt der Begriffe „magisch“ bzw. „zauberisch“ die sinnvolleren Worte „psychisch“ bzw. „psychologisch“ setzte. Etwas von diesem Sinn fühlt auch W. JUNGE ¹⁰⁰, wenn er sagt: „Für die ärztliche Behandlung psychischer Komplexe ist die ‚magische Weltanschauung‘ wirklich eine äußerst bequeme Angelegenheit . . . Es bieten sich hier Möglichkeiten, um die einen jeder europäische Psychiater und Neurologe beneiden würde.“

Unsere heutigen Kenntnisse über die Naturvölker lassen darauf schließen, daß wir von ihnen bezüglich der Heilung von Krankheiten vielleicht noch manches lernen können, sei es durch die Erforschung uns noch unbekannter Medizinaldrogen, sei es durch die Bereicherung der Technik unserer Psychotherapie. Das Wichtigste, was wir aber aus der Medizin der Primitiven lernen können, ist die Tatsache, daß sie keinen wesentlichen Unterschied zwischen körperlicher und seelischer Erkrankung machen und daher auch nicht zwischen physischer und psychischer Behandlung. Sie achten die Persönlichkeit als Leib-Seele-Einheit, während uns durch einseitiges analytisches Denken der Sinn der menschlichen Existenz vielfach verloren gegangen ist. Bei ihnen wirkt der Arzt kraft seiner Persönlichkeit, weil er die Lebensprobleme und Leiden des Stammes kennt.

Es wird unseres Erachtens vor allem die Aufgabe der Ethnomedizin sein, soweit es der Feldforschung noch möglich ist, ansonsten durch intensiveres Quellenstudium, noch mehr Augenmerk auf die rationalen Heilmethoden der Primitiven zu richten und sie mit unserer Medizin zu vergleichen. Es wird aber auch notwendig sein, das Medizinmannwesen und die außernatürlichen Praktiken vom Blickpunkt der Psychotherapie her zu betrachten und verstehen zu lernen.

Dr. med. u. Dr. phil. ERICH DROBEC.

⁹⁹ Der Medizinmann Südamerikas. Ciba Ztschr.

¹⁰⁰ Das Weltbild des Urwaldnegers. Tribus 2./3. Jahrb. Lindenmus. Stuttgart 1952. p. 412.

Veröffentlichung des Nachlasses von P. Wilhelm Schmidt und Würdigung seines Lebenswerkes. — Im Jahre 1956 blickt der *Anthropos*, der von P. WILHELM SCHMIDT im Jahre 1906 gegründet wurde, auf volle fünfzig Jahre seines Bestehens zurück. Es gereicht den Schülern P. W. SCHMIDTS zur besonderen Freude, daß gerade in diesem Jahre die Veröffentlichung des gesamten literarischen Nachlasses des Gründers der Zeitschrift und des *Anthropos*-Instituts abgeschlossen werden kann.

Diese Aufgabe wurde gleich nach dem Tode des Gelehrten von P. F. BORNEMANN, unter Mitarbeit vor allem von P. A. BURGMANN und P. J. HENNINGER, in tatkräftiger und dankenswerter Weise in Angriff genommen und inzwischen fast zum Abschluß geführt. Es erschienen 1955 in Buchform die Monographie „Das Mutterrecht“ (als X. Band der „*Studia Instituti Anthropos*“) und der XII. Band des „*Ursprung der Gottesidee*“¹, herausgegeben von F. BORNEMANN.

In der *Micro-Bibliotheca Anthropos* (MBA) wurden veröffentlicht die „Aufsätze und Vorträge“ von P. W. SCHMIDT (MBA, Vol. 17) sowie das Manuskript „Der Entwicklungsgedanke in der ältesten Religion“ (MBA, Vol. 18), mit je einem Einführungsartikel von F. BORNEMANN (*Anthropos* 49. 1954. pp. 663-668; 669-682). Ferner wurden auf Mikrofilm publiziert die „*Private Notes on the Garvan Manuscript*“ (MBA, Vol. 19); und die Vorarbeiten für eine Neuauflage des „*Handbuchs der vergleichenden Religionsgeschichte*“ (oben, pp. 899-930; 937-941). Im Jahre 1956 werden in der MBA die beiden großen Totemismus-Manuskripte P. SCHMIDTS (MBA, Vol. 15 und 16) und seine Vorarbeiten für eine Neuauflage von „*Völker und Kulturen*“² (MBA, Vol. 23) den Fachkreisen zugänglich gemacht werden; zu allen drei Bänden werden Einführungsartikel von F. BORNEMANN erscheinen. Mit diesen Veröffentlichungen ist dann für eine umfassende und eingehende Würdigung des Werkes P. W. SCHMIDTS die unentbehrliche Grundlage geschaffen³. Einen wesentlichen Teil dieser Grundlage bildet vor allem auch das von F. BORNEMANN sorgfältig zusammengestellte und schon wenige Monate nach P. W. SCHMIDTS Tode (*Anthropos* 49. 1954. pp. 385-432) veröffentlichte Verzeichnis seiner Schriften. Ein Gedenkblatt, dessen Text die wissenschaftliche Leistung W. SCHMIDTS in klassischer Form umreißt, wurde dem gerade erscheinenden Heft des *Anthropos* eingefügt; auf der zweiten Umschlagseite des gleichen Heftes (*Anthropos* 49. 1954, Fasc. 1-2) wurde ein Nachruf angekündigt. Die ins einzelne gehende Würdigung des wissenschaftlichen Werkes von W. SCHMIDT begann schon im folgenden Heft (*Anthropos* 49. 1954. pp. 627-658) mit dem Beitrag von A. BURGMANN „P. W. Schmidt als Linguist“. Hierher gehört auch PAUL SCHEBESTA „Das Problem des Urmonotheismus. Kritik einer Kritik“ (*Anthropos* 49. 1954. pp. 689-697).

Der Jahrgang 1956 (Bd. 51) des *Anthropos* wird als Erinnerung an das fünfzigjährige Bestehen der Zeitschrift erscheinen. In diesem Band werden weitere Aufsätze und kleinere Beiträge, so von W. KOPPERS, P. SCHEBESTA, F. BORNEMANN und J. HENNINGER, dem Leben und Lebenswerk P. W. SCHMIDTS gewidmet sein. Über eine Ehrung, die dem Gründer des *Anthropos*-Unternehmens im September 1955 in Japan erwiesen wurde, konnte M. GUSINDE noch in diesem Heft berichten (siehe oben, pp. 935-937).

RUDOLF RAHMANN.

¹ Der verewigte Verfasser gab selber noch das „*Gut zum Druck*“ für den XI. Band des „*Ursprung der Gottesidee*“ bis p. 672 und fertigte die Register dafür an. Die technischen Arbeiten für den Abschluß des Bandes, der etwa ein halbes Jahr nach dem Tode P. W. SCHMIDTS erschien, wurden vom *Anthropos*-Institut in Froideville besorgt (cf. *Ursprung der Gottesidee*, Band XI, p. ix). Ebenso konnte der Autor noch selbst einen großen Teil der Korrektur des Werkes „*Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt*“ lesen. Es wurde von P. W. KOPPERS herausgegeben und erschien Anfang 1955 als X. Band der „*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*“.

² W. SCHMIDT und W. KOPPERS, *Völker und Kulturen*. Regensburg 1924.

³ Die Geschichte des GARVAN-Manuskriptes liefert einen beredten Beweis für den Wert und die Notwendigkeit einer rechtzeitigen, wenigstens behelfsmäßigen, Veröffentlichung von Materialien, deren Publikation in der herkömmlichen Weise aus dem einen oder anderen Grunde erschwert oder unmöglich ist. Was hier für einen Feldforschungsbericht gesagt wird, gilt noch mehr von synthetischen Arbeiten.

Miscellanea

Generalia

Ptolemäus, Fa Hien — und Indonesien (W. VOLZ). — Durch die folgende Fixierung zweier fester Punkte gewinnt die Ptolemäusschrift an Bedeutung. 1. PTOLEMÄUS erwähnt in ihr einmal den Volksnamen *Indoi* (= Inder) am mittleren Mekong (= Daonai). Das dortige indische Reich wurde (literar-geschichtliche Quellen) im 15. Jahrhundert durch Chinesen abgelöst: das heutige Annam. — 2. Durch Heranziehung eines Reiseberichtes des Chinesen FA HIEN (über Vorderindien nach Ceylon, zurück den Seeweg, 399-414) stellt sich das ptolemäische Jabadiu als die Insel Bangka (Sumatra) heraus. Nach PTOLEMÄUS ist sie zwei Längengrade lang und goldreich, wodurch das goldlose Java ausgeschlossen ist. Bangka ist auch für große Segler leicht erreichbar im Gegensatz zu Palembang. Von da aus gab es nach FA HIEN zwei Schiffsrouten nach China. Bangka bot daher einen wichtigen Hafenplatz. So sind die Reste ethnologisch und anthropologisch so verschiedener Völker Zeugen einer fast Jahrtausende alten Wanderstraße. Viele Probleme werden durch die Fixierung dieser Punkte einer Lösung näher gebracht. (Wissenschaftl. Veröffentl. d. Deutsch. Inst. f. Länderk. [Leipzig] N. F. 12. 1953. pp. 57-71.)

Das Hufeisen in seiner Bedeutung für Kultur und Zivilisation (G. CARNAT). — Die Erfindung des genagelten Hufeisens hat eine ähnliche Bedeutung wie die Erfindung der Eisenbahn. Dem zufällig gefundenen Hufeisen wurden von jeher magische Kräfte zugeschrieben. Mangels sicherer archäologischer und chemisch-metallographischer Beweise ist es noch nicht möglich festzustellen, an welchem Ort oder bei welchem Volk der genagelte Hufbeschlag zuerst in Erscheinung trat. Die Hirtenvölker sind nicht die Erfinder, da es bei ihnen selbst jetzt noch wenig gebräuchlich ist. Die vordringenden Stämme der Völkerwanderung fallen auch fort, weil aus deren Gebiet keine Funde vorliegen. Die Kelten kannten es ebensowenig wie die Gallier und Römer; diese verwendeten nur Hipposandalen. Der genagelte Hufbeschlag ist eine Erfindung des Mittelalters, wahrscheinlich des 9. oder 10. Jahrhunderts. (160 pp. in 8°. 40 Abb. Zürich 1953. ABC-Druckerei u. Verlags AG.)

Archaeology and Agricultural Botany (H. HELBAEK). — Judging from archaeological finds made so far, wheat and barley were the first cereals to be cultivated. The wheat which occurs associated with the artifacts of early peasantry from Mesopotamia and Egypt to Britain and Scandinavia is principally Emmer, *Triticum dicoccum*. However, *Triticum dicoccoides* is now generally acknowledged as the progenitor of Emmer. The distributional area of the wild form of *Triticum dicoccoides* extends from Syria and Palestine to Iraq and Persia, and this is the very area in which the first traces of initial cultivation have been established archaeologically. The original cultivation centre of barley lies in all probability between the Abyssinian mountains and South-eastern Asia. Rye and oats are believed to have originally penetrated into the cultivated fields of wheat and barley as weeds. Because of its better resistance to winter cold and also its more modest demands on the soil, the weed rye attained a better development as compared with the host crop, when wheat cultivation was moved upwards in moun-

tains, farther north, or to light soils. The final development would consist of the selection, by the peasants, of rye ears for seed corn for a separate crop. In a similar way oats were chosen for separate cultivation. Both cereals appear in deposits of the early first millenium B. C., but whereas rye is restricted to Central and Eastern Europe, oats are registered frequently in Danish Bronze Age finds, too. (University of London Institute of Archaeology [London] 1953, 9th Annual Report, pp. 44-59.)

Vom Hopfen (A. STEIGER). — Das Vorkommen gegorener Getreidegetränke ist durch antike Schriftsteller für die Babylonier, Ägypter und zahlreiche alteuropäische Völker bezeugt. Es ist auch anzunehmen, daß man schon früh verschiedene Wildpflanzen verwendete, um dem Malzgetränk einen gewissen bitteren Geschmack und vermehrte Haltbarkeit zu verleihen. Die Verwendung des Hopfens (*Humulus lupulus* L.) beim Bierbrauen ist aber in Westeuropa erst seit dem frühen Mittelalter nachgewiesen. Die alten Griechen scheinen den Hopfen nicht gekannt zu haben. Im größten Teil Europas wächst dieser wild und dürfte als Sammlerpflanze ziemlich alt sein, wenn er auch als Kulturpflanze noch jung ist. Die Benennungen des Hopfens in den europäischen Sprachen zerfallen in zwei Gruppen; neben den Nachkommen des ahd. *hopfo* stehen Formen, die vom alttürkischen *qumlāq* abgeleitet sind; diese sind von Zentralasien aus in die slavischen Sprachen eingedrungen und über das Nordgermanische ins Französische und Spanische gelangt. (Westöstliche Abhandl., Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überr. pp. 87-107. 365 pp. in 8°. Mit 5 Taf. u. 1 Karte. Hrsg. v. FRITZ MEIER. [Wiesbaden] 1954. OTTO HARRASSOWITZ.)

Techniques de l'extase et langages secrets (M. ELIADE). — Les chamans préparent leur extase en imitant les chants des oiseaux et les cris des animaux; d'autre part, ils apprennent durant leur initiation un « langage secret », constitué en partie par des mots incompréhensibles aux profanes, en partie par l'imitation des cris de certains animaux, etc. Or, d'après les mythes, il existait une époque lointaine, paradisiaque, où les hommes vivaient en paix avec les animaux et parlaient leur langue. Dans son extase, le chaman s'efforce de recouvrer cette situation paradisiaque primordiale: il parle le langage des animaux, il les maîtrise, il réussit à monter au Ciel. L'euphorie pré-extatique, lorsque le chaman parle la langue des animaux, a eu une grande influence sur l'élaboration de la poésie lyrique — tout comme les expériences extatiques proprement dites ont beaucoup contribué à la constitution de la poésie épique. La nostalgie du Paradis se retrouve chez les mystiques de toutes les religions et même, bien que défigurée et camouflée, dans la littérature moderne. (Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Estr. dal II Vol. di « Conferenze » [Roma] 1953. pp. 1-23.)

Australopithecus and Telanthropus (R. A. DART). — The more recent discovery of an adult female *Australopithecus prometheus* mandible lends support to the idea that a relatively small jaw and reduced dental length is not incompatible with a specific australopithecine affiliation. Moreover it shows that the *Telanthropus capensis* enigma can easily be solved by regarding those mandibular fragments as parts of female members of the *Paranthropus* type. — The range in variation of form in the mandibles of *Homo sapiens* and their individual parts is comparatively far greater than it is in the known Australopithecinae! Until disparities greater than those exhibited by living races of mankind are displayed by the mandibles of the *Australopithecus* type, it is illogical to deduce from their mandibles the existence of divergent races, irrespective of conjectures about different species, genera or sub-families. The known australopithecine and, if ROBINSON's (1953) contention is confirmed, the known megarthropine remains all probably belong to a single human species. The ranges in variation of four mandibular measurements in living and extinct types of mankind show that there is no more reason for separating the mandibles of all Australopithecinae (including *Paranthropus* and *Telanthropus*) from *Sinanthropus* and *Homo heidelbergensis*, than there is for separating the mandibles of Bushman (or Pygmies) from those of Scotsmen or New Caledonian and Loyalty Islanders. The similarity between the mandibles of extinct and extant human beings and the diversity between the mandibles of extant human beings indicate the impracticability of separating extinct from extant human beings in terms of mandi-

bular structure. The dentitions of the adolescent male and adult female *Australopithecus prometheus* demonstrate that the teeth of *Telanthropus* cannot be utilized any more effectively than the lower jaw for the purpose of demonstrating that *Telanthropus* or *Paranthropus* belongs to any genus other than does *Australopithecus*. (Am. Journal of Physical Anthropology [Philadelphia] 13. 1955. 1. pp. 67-96.)

Taxonomy of the higher Primates (J. KÄLIN). — The diversity of the phylogenetic interpretations represented commonly by "family trees" is conditioned by different circumstances, but firstly it is caused by different evaluations of determined morphologic facts as criteria of evolutionary relations. This situation is the result of the neglect of the principles indispensable to obtaining an optimal degree of relative security in phylogenetic reconstructions. Phylogeny is essentially based upon the interpretation of different and graduated morphologic patterns and their functional correlations. The interpretation concerns the comparison of morphologic types of definite systematical groups. The determining facts for the systematical rank of a group are chiefly: (1) the extent of the greatest morphological differences reached within the group in comparison to its type; (2) the "phyletic valencies" of these differences; (3) the extent and the "phyletic valencies" of the differences between the morphological type of the group and other groups which are not subordinated to it. — Much misunderstanding in connection with phylogenetical researches is also caused by the insufficient distinction made between the concepts of taxonomy, and by the disregard of the international rules of nomenclature. The acceptance of the zoological nomenclature by anthropologists on condition of a revision making it possible to clearly express the differentiations of groups in mankind, is recommended. The grouping of three *Superfamiliae* is proposed:

I. Parapithecoidea

Familia: Parapithecidae

II. Pongoidea

Familia: Hylobatidae

Familia: Dryopithecidae

Familia: Pongidae

III. Hominoidea

Familia: Australopithecidae

——— Familia: Hominidae

Familia: Oreopithecidae

(Zur Systematik und evolutiven Deutung der höheren Primaten. Experientia [Basel] 11. 1955. pp. 1-17.)

Prehominid Dentition and Hominid Evolution (J. T. ROBINSON). — Indications are present in the dentition of prehominids that the dentition as a whole was being reduced. The reduction processes fit in well with what is known of reduction in eu-hominid dentitions, and the latter reduction appears simply to be a continuation of that started in the prehominid group. The forces of mastication influence the architecture of the skull as a whole, but more especially that of the face. The diet of *Paranthropus* appears to have been primarily vegetarian, while that of *Australopithecus* seems to have been omnivorous and to have included a fair proportion of flesh. The resulting differences in strength and nature of the masticatory forces has affected the shape and structure of the face and braincase. There is no evidence that prehominids and eu-hominids could not synchronously occupy the same territory. On the contrary, the situation at Swartkrans (South Africa) and Sangiran (Java) indicates clearly that this did occur. (Evolution [Lancaster, Pa.] 8. 1954. 4. pp. 324-334.)

Europa

Unbekanntes Asien in Alt-Kreta (K. SCHEFOLD). — Seitdem die kretischen Paläste um 1400 v. Chr. durch mykenische Griechen zerstört wurden, war die vorgriechische Kultur dieser Insel verschollen. Erst in den letzten 60 Jahren haben die Ausgrabungen sie neu erschlossen. 1953 wurde durch M. VENTRIS die kretische Silbenschrift entziffert. Aus den jetzt lesbaren Urkunden des Palastes von Knossos geht hervor, daß dort bereits im 15. Jahrhundert v. Chr. Griechen herrschten, die sich aber weitgehend der kretischen Kultur angepaßt hatten. Die altkretische Hochkultur ist nicht von den Hochkulturen Mesopotamiens oder Ägyptens abzuleiten, sondern hat das kulturelle Erbe der Berg-

völker Kleinasien, Nordsyriens und Nordmesopotamiens weiter entwickelt. Von diesen Bergvölkern (dem taurisch-iranischen Kreis MENGHINS) ist andererseits auch die Induskultur abhängig, mit der Kreta in der Religion (Muttergottheit, Stierkult u. a.) und in der Kunst auffallende Übereinstimmungen aufweist. (Die Welt als Geschichte [Stuttgart] 1. 1955. pp. 1-15.)

King Nestor's Four-Handled Cups. Greek Inventories in the Minoan Script (M. VENTRIS). — The decipherment of the Knossos, Pylos and Mycenae tablets, written in Linear B (a script consisting of eighty-eight syllabic signs) has made great progress since 1949. They seem to be written in an archaic Greek dialect, similar to that which the Achaeans took with them to Cyprus when they were expelled from the Peloponnese by the Dorians. But even if the sign-values are right, the theory of spelling shows only the syllabic outline, leaving considerable doubt about the exact phonetic value. In a short but detailed inventory from the Pylos kitchens (a list of Vessels) we have at least one Mycenaean inscription whose meaning is transparent, and which proves that the language really is some kind of Greek. It may also illustrate the passage in the Iliad (11. 632) describing the four-handed cup which Nestor took with him from Pylos to the Trojan war. (Archaeology [Columbia, Missouri] 7. 1954. 1. pp. 15-21.)

Greek Proverbs (R. STRÖMBERG). — The Attic comedy, the tragedians, some epistolographers, and the bucolic poets are the main sources for the old Greek proverbs collected and treated of in this work. There are over 450 of them, besides a number of modern ones. The author points out that a remarkably high percentage of Greek proverbs are set down in verse. Special consideration must be given to rhyme and alliteration — which implies that the meaning of alliterative proverbs must not be overstressed in attempting to determine their origin, since they are sometimes changed in folk usage just for the sake of rhyme and alliteration. Other stylistic devices in Greek proverbs are repetition and contrast, often in combination with parallel structures. Greek proverbs are of great value for the history of civilization by reason of the insight which they give into the culture of those who lived in ancient times. The author adds a list of proverbs (quoted in the text) of other peoples, which are translations from, adaptations of, or parallel equivalents to those of ancient Greece. (145 pp. in 4°. Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Sjätte Följden. Ser. A. Bd. 4. No. 8. Göteborg 1954.)

Altrömischer Maskenbrauch (K. MEULI). — In seinen Georgica (II, 380-396) spricht VERGIL bei der Schilderung des Weinbaues zuerst von den *Dionysia* im alten Attika (aus deren Brauchtum nach ERATOSTHENES sowohl die Tragödie wie auch die Komödie und das Satyrspiel hervorgegangen sind) und anschließend daran von einem entsprechenden altitalischen Fest. Letzteres war aber in Wirklichkeit kein eigentliches *Bacchus*-Fest (höchstens insofern, als dabei reichlich dem Wein zugesprochen wurde); es handelt sich vielmehr um die *Compitalia*, ein Fest zu Ehren der Laren. Für dieses waren charakteristisch das Aufhängen von *oscilla* (auch *maniae* genannt), kleinen runden Bällen aus wollenen Lappen oder Fäden mit (wenigstens angedeuteten) Gesichtern, und das Tragen von Rindenmasken (*larvae*, was mit den Laren zusammenhängt) — Darstellungen von Totengeistern und Seelenwesen. Als dritter Zug kommen dazu „ungehobelte Verse“, d. h. Rügeverse; die Maskierten konnten den Leuten Wahrheiten sagen, die man sonst nicht sagen durfte, und erregten damit gewaltiges Gelächter. (Museum Helveticum [Basel] 12. 1955. pp. 206-235. Peter von der Mühl zum 70. Geburtstag.)

Siedlungsgeschichte Oberschlesiens (W. KUHN). — Spuren erster Siedlung von Menschen unbekannter Rasse stammen aus der Bronzezeit. Später war das Gebiet von Stämmen illyrischer, germanischer und slawischer Herkunft dünn besiedelt. Im 12. Jahrhundert bewohnten es hauptsächlich slawische Stämme. Die Siedlungsform: Magnatentum, Kleinadel und Leibeigenschaft. Im 14. Jahrhundert entstanden die meisten Städte und freien Bauerndörfer durch zugewanderte germanische Siedler. In der Zeit der Gegenreformation wurden die protestantisch gewordenen Deutschen wieder rekatholisiert und polonisiert. Die neuen Siedlungsformen: Gutsherrschaften-, Garten- und Häuslersiedlungen. In der Friderizianischen Zeit kam Kleinindustrie dazu (Eisenhütten, Weberei). Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die Leibeigenschaft aufgehoben, und es begann die

Montanindustrie. Nach dem ersten Weltkrieg erlebte das Industriegebiet die erste Polonisierung und die Abwanderung der meisten Deutschen. Ende des zweiten Weltkrieges setzte eine erneute und vollständige Polonisierung ein, und es wurde eine neue Industrie- und Wirtschaftsform eingeführt. (395 pp. in 8°. Mit 82 Taf. u. 7 Karten. Würzburg 1954. Oberschlesischer Heimatverlag.)

Asia

The Bedouinization of Arabia (W. CASHEL). — In the sixth and at the beginning of the seventh century A. D. there was in northern Arabia a social situation in which the Bedouin form of society (tribal organization without real larger units) and its ideological superstructure prevailed. This was not an old permanent status, but the result of several events which had occurred since 100 A. D., viz. the collapse of the kingdoms in the southern, western and northern borderlands, the prosperity of which was based on international trade and on which a good many nomads had been dependent. The population of the border towns partly emigrated, partly took to nomadic life. This was not too difficult, because the inhabitants of these cities were themselves settled Bedouins, as is shown by their constitutions; the "regression" to Bedouin values was therefore by no means alien to them. (*The American Anthropologist* [Menasha, Wisc.] 56. 1954. N° 2. P. 2. Memoir 76. pp. 36-46.)

Ugarit as Link between Greek and Hebrew Literatures (C. H. GORDON). — There are three, not two, cradles of civilization in the Near East, going back to the third millennium: (1) Mesopotamia, (2) Egypt; and (3) Caphtor. The power vacuum in Canaan was in part filled by fresh waves of Caphtorian invaders such as the Philistines. The Philistines were the chief civilizing factor for the Hebrews during the emergence of the latter from tribalism to nationhood and empire under David. — What the Philistine offshoot of Minoan civilization did to Israel, the Mycenaean offshoot of Minoan civilization did to Greece. — GORDON attempts to show the Caphtorian impact on Palestine by comparing the earliest literatures of the Hebrews and Greeks. The same themes and motives — in Hebrew literature before Solomon's time only — show that the old Hebrew epics were closely related to those of Ugarit and Greece. (*Rivista degli Studi Orientali* [Roma] 29. 1954. pp. 161-169.)

Pre-Buddhist Elements in Sherpa Belief and Ritual (CH. FÜRER-HAIMENDORF). — All Sherpa of Khumbu, Eastern Nepal, worship the mountain god Khumbe-yül-lha, their clan god, and the serpent spirit of the family. The animals dedicated to them (such animals may, e. g., not be killed) and the prayers addressed to them have the purpose of soliciting immediate benefits. But the Sherpa likewise profess the lamaistic form of Buddhism and its ritual is meant to build up a store of religious merit. Lamas assist people in acquiring it, whereas the establishment of direct contact with the mountain and clan gods, etc., is the exclusive task of shamans. A favourite way of gaining merit in the Buddhist sense is the setting up of stone structures which are usually erected in honour of a deceased kinsman. This practice, which has no Buddhist associations elsewhere, seems to be linked with the megalithic ritual found in Assam and other parts of South-East Asia. In Sherpa religion distinct systems of belief and observance co-exist. There are none of the conflicts which, in Tibet, characterized the relations between Buddhism and the old Bön religion. (*Man* [London] 55. 1955. 61-75. pp. 49-52.)

Die Musik der Lolo (K. REINHARD). — Die Lolo in West-Sechuan sind trotz langer Sinisierung selbständiger als andere nicht-chinesische Stämme. Diese Untersuchung stützt sich auf Phonogramme des Ehepaares WEISS und umfaßt Wiegen-, Hirten-, Hochzeits-, Trauer-, Kampf-, aber keine Kultlieder. Ungenau sind die Unterschiede über Dynamik, Stimmklang und Singweise wiedergegeben. An Hand einer Tabelle ist auf die besonderen Merkmale hingewiesen. Musikausübende sind nur die dienenden „Weißknochen“; die adeligen „Schwarzknochen“ sind nur Hörer. Die pentatonischen Skalen weisen in den ostasiatischen Bereich. Unterschiede der Lolo-Musik zur chinesischen zeigen sich besonders in den Triolen und dem Dreiviertel-Takt; ferner

singen die Lolo nicht im Falsett, sondern im Brustton. Es überwiegt die strophisch wiederholte Zeile. — Abschließendes über die durchaus nicht primitive Lolo-Musik kann erst eine Untersuchung über reicheres Material bringen. (Baeßler-Archiv. Beiträge zur Volkskunde. Hrsg. von H. D. DISSELHOFF und K. KRIEGER [Berlin] N. F. Bd. 3. 1955. pp. 195-216.)

Population Statistics of Ming China (O. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL). — This study of exclusively contemporary sources proves that Chinese official statistics have a remarkably high level of accuracy. Errors can always be emended, provided that a sufficiently large number of interrelated statistics are used. The material can be used safely, if we assemble a complex of related figures, in which each series may validate the others, and if the official statistics are interpreted within their fullest administrative context. Though the material does not allow us to dogmatize about total population, the figures do nevertheless provide reliable information about the comparative populousness of different areas and of the same area at different times. (Bulletin of the School of Oriental and African Studies [London] 15. 1953. pp. 228-326.)

On the Blood Groups of the Saru Ainu (HIROSHI KOBAYASHI). — The Japanese Society of Ethnology has published a special issue of its "Journal" in honor of Dr. KYOSUKE KINDAICHI on his seventieth birthday. Dr. KINDAICHI is the outstanding authority on the Ainu language. All 15 articles in this issue deal with the Ainu culture. In regard to the blood groups, the author investigated the A-B-O blood groups and M-N blood types of 337 Saru Ainu in August 1951, and examined the S blood types (secretor and non-secretor) of saliva. The frequency distributions of these blood groups are as follows:

A-B-O blood groups: O = 20.8 ± 2.21 , A = 33.1 ± 2.56 ,

B = 31.1 ± 2.52 , AB = 13.9 ± 1.88 .

M-N blood types: M = 13.9 ± 1.88 , N = 37.4 ± 2.63 , MN = 48.7 ± 2.72 .

S - blood types: S = 71.5 ± 2.46 , S = 28.5 ± 2.46 .

It is characteristic of the Ainu that they have a high frequency of type N. It is an anthropologically interesting fact that the Australian aborigines, Papuans, and Ainu, all of whom are isolated from other races, have been known for their extremely high frequency of type N. (The Japanese Journal of Ethnology [Tokyo] 16. 1952-53. 3-4. pp. 93-96.)

Africa

Zar in Egypt (ABDEL-RASOUL KAWTHAR). — In Egypt, in the Sudan and in Arabia, the word *Zar* is a general term designating possessive spirits as well as the ceremonies performed for them. The possessed person is in most cases a woman, only rarely a man. The most important function in the ceremony is that of the *Kūdiya*, a woman who is the medium between the possessed person and the spirits; besides her, there are (female) assistants and a music band, consisting partly of women, partly of men. The ceremony also includes the slaughtering of an animal (the blood of which is smeared on the aching parts of the patient's body), burning of incense, and a dance of violent and barbarous character. The *Zar* ceremony was derived from Abyssinia and spread by the Abyssinian slave girls. — For a discussion of former literature on the *Zār* ceremony cf. Anthropos 50. 1955. pp. 130-136. (Wiener Völkerkundl. Mitt. [Wien] 3. 1955. 1. pp. 80-90.)

Zum Drogenhandel im islamischen Ägypten (A. DIETRICH). — Die etwa aus dem Jahre 1100 stammende arabische Handschrift nr. 912 der Heidelberger Papyrus-Sammlung enthält eine Anweisung über Kauf und Verkauf von 17 verschiedenen Arzneidrogen in Kairo. Es geht daraus hervor, daß damals in Ägypten bereits ein umfangreiches medizinisches Schrifttum und eine ausgebildete pharmazeutische Terminologie vorlag. An der wissenschaftlichen und praktischen Pharmakologie hatten die Juden (deren Stellung während der Fā imidenzeit überhaupt verhältnismäßig günstig war) einen erheblichen Anteil. Die von M. MEYERHOF 1918 gegebene Darstellung des Drogenbazars

von Kairo im Mittelalter kann auf Grund des vorliegenden Textes um manche Einzelheiten erweitert werden. Aus einer Vergleichung mit der klassischen Arzneimittellehre des DIOSKURIDES (1. Jahrh. n. Chr.) und der einschlägigen arabischen Literatur geht hervor, wie sehr die therapeutische Verwendungsweise der einzelnen Drogen ein Jahrtausend hindurch konstant geblieben ist. (XV + 69 pp. in 4°. Mit 2 Taf. Veröffentl. aus d. Heidelberger Papyrus-Sammlung. N. F. Hrsg. v. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl., Nr. 1. Heidelberg 1954. Karl Winter, Univ.-Verlag.)

Some Negro Currencies in Nigeria (M. D. W. JEFFREYS). — The use of tokens as currency was established in the Fertile Crescent long before the birth of Christ. One of the earliest currencies in use there was the Indian Ocean cowry shell. From the Fertile Crescent this token currency diffused into West Africa. In ancient Egypt ring money soon became currency and likewise diffused into West Africa. Different types of currencies operate in different areas. The interesting point about West African currencies is the evidence that most, if not all of them, originated in the Valley of the Nile and then diffused into Nigeria, long before the arrival of the European. These indigenous Negro currencies point to culture contacts between the Negro and the great civilizations of the Nile and help to illuminate some of the anomalies in the history of the Negro. (SAMAB: South African Museums Association Bulletin [Durban] 5. 1954. 16. pp. 405-416.)

Pygmies and Pygmoids: Twides of Tropical Africa (M. GUSINDE). — The term "Twides", built on the basic word root *twa*, *ɛwa* ... designates those native groups who by their economic life as food-gatherers and their racial properties are strikingly differentiated from the Bantu and Sudan Negroes. The majority of the Western Twide-groups, as pure-blooded as the Eastern ones, have a darker skin and are a little stronger and heavier; therefore they are not pygmies, since the average height of the men exceeds 150 cm. The census reads approximately 32,000 of the Eastern, 10,000 of the Southern, and 126,000 of the Western Twides, giving an impressive total of 168,500 individuals. The complete bibliography, covering the last fifty years only, presents about 400 titles of books and articles. (Anthropological Quarterly [Washington, D. C.] N. S. 3. 1955. 1. pp. 3-61.)

Pygmy Music and Ceremonial (C. M. TURNBULL). — In spite of strong cultural influences from all sides the Bambuti of the Epulu district (Ituri Forest) preserve a way of life that is essentially their own. Also in music the Pygmy remains unaffected not only by the more distant influences, but even by the distinct musical practices of his Bantu masters. There is, contrary to the Bantu tribes, an almost complete lack of instrumental music among the Bambuti. But there are different songs to accompany different forms of hunting; and likewise the gathering of honey and these are again different in style, scale and rhythm. No Bambuti music is associated either with circumcision (although regarded important) and marriage, or with the occasions of birth and death. However, Bambuti girls, after their first period, go through a form of initiation known as *alima*, which is not of Bantu origin, and for this there is special music. In times of crisis they may call a non-Bambuti witch-doctor, but usually they sing the songs of the *lusumba* (the men's secret society) to the Great God of the forest. None of the music of the Bambuti Pygmies can be said to be secular. They find the ceremonial and music of their Bantu masters trivial. (Man [London] 55. 1955. 29-41. pp. 23-24.)

Somato-biologie du Pygmée africain (B. ADÉ). — La majeure partie des particularités staturales, ostéologiques et somatiques du Pygmée africain ne se laissent — en l'état actuel de nos connaissances — guère interpréter autrement que par l'hypothèse d'une dysrégulation endocrine, d'un « climat hormonal » propre au Pygmée. Le problème semble se résoudre en un trouble d'intégration, d'utilisation et de stockage des protides sous la dépendance primaire d'un manque en hormone adénohypophysaire de croissance qu'aggrave secondairement une malnutrition. L'alimentation des Pygmées est certes plus variée que celle des Noirs: ils consomment une infinité de fruits, de tubercules et de plantes de forêt, et échappent ainsi aux avitaminoses; mais leur déficit chronique en protéines semble certain. Or, toutes les races soumises à un régime protéinique déficient sont de petite taille: l'hypoprotéinémie chronique entraîne une diminution de stature. (Bulletin de la Société suisse d'Anthropologie et d'Ethnologie [Zurich] 30. 1953-54. pp. 67-74.)

Les nattes d'alfa du Boutaleb. Etude de sociologie nord-africaine (P. CHALUMEAU). — Uniques en leur genre en Afrique du Nord, d'après la tradition locale, les nattes d'alfa coloré, remarquables du point de vue artistique, dites « du Bou-Taleb » sont le produit d'un artisanat familial anciennement pratiqué dans deux douars limitrophes du Constantinois : les douars Hamma et Boutaleb de la Commune Mixte des Rirha. La population, environ six mille âmes, est d'origine berbère pour la plus grande partie, bien qu'aujourd'hui presque tous les hommes (pas toutes les femmes) soient arabophones. Seules les femmes travaillent aux nattes. Le bénéfice de ces nattes contribue à équilibrer le budget familial d'une population à ressources modestes et à tenir le coefficient d'émigration relativement bas. Pour l'origine de cet artisanat, le facteur ethnique a, sans doute, joué un grand rôle ; dans une tribu arabe du voisinage où il y aurait les mêmes facilités matérielles d'exécution on ne trouve pas cette industrie par laquelle se distingue la population des douars Hamma et Boutaleb. (VIII + 86 pp. in 4°. Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 22. Tunis 1954.)

Über die sogenannte Hottentottenschürze (E. FISCHER). — Sehr variabel in Form und Größe sind die äußeren Genitalien der Affen einschließlich der Anthropoiden. Als abweichende Form beim Menschen wurde durch lange Zeit die beträchtliche Länge der Nymphae der Khoisan-Frauen erörtert. Neueste Forschungen haben endgültig festgestellt, daß jene Bildung beim Buschmann- und Hottentotten-Volke, bekannt als „Hottentotten-tablier“, natürlich und rassebedingt ist ; daß damit die Khoisan sich eindeutig von den benachbarten Negeren unterscheiden. — Die vereinzelte Monorchie bei Buschmännern, welche von einigen früheren Reisenden als ein magischer operativer Eingriff gedeutet worden ist, erklärt M. GUSINDE als eine jenen Wüstenbewohnern wohlbekannte Verspätung des descensus testiculorum. Die beiden hier erörterten Erscheinungen weisen auf Zustände hin, die bei äffischen Primaten die Regel sind. (Zs. f. Morphologie und Anthropologie [Stuttgart] 47. 1955. pp. 58-66.)

The Triple-curved Bow on Rock Paintings in South-West Africa (J. WALTON). — Some more likely associations with the paintings of figures carrying triple-curved bows in Brandberg (South-West Africa) are indicated by recent distributions. In previous papers Abbé HENRI BREUIL regarded the triple-curved bow as being evidence of great antiquity and as proof that the bearers of such bows are foreigners from the Mediterranean. In so doing he completely ignores the wide distribution of the triple-curved bow among present-day African tribes and even among the Bantu. Instead he has relied for comparisons on the early Egyptian examples depicted on a stone vase and on a very fine stone palette discovered by QUIBELL at Hierakonpolis, now preserved in the Louvre and the British Museum respectively. Far from being restricted to the paintings of South-West Africa and early Egypt the triple-curved bow had, and still has, a very wide distribution throughout Africa. Apart from the triple curve however, these bows show wide varieties of constructional detail. In finding analogies for the bows of the South-West African paintings it is therefore essential to consider these details. Many important features, such as the method of securing the bowstring, unfortunately cannot be studied on the paintings. From different sources of evidence it follows that the bow-carrying figures must be associated with the Bantu and are neither „exotic“ nor „foreigners“. Nor can they be linked with the carbon from the middle beds, dating to 1481 B. C. They should be associated rather with the upper layers. A comparative study of triple-curved bows in Africa affords further evidence that the rock-paintings of southern Africa depict Bantu, Bush and Hottentot figures and nothing which demands the introduction of an early foreign race. That the triple-curved bow may have spread throughout Africa from an early common source of origin in the north is possible, but its introduction into southern Africa dates from the arrival of the Bantu. (South West African Rock Paintings and the Triple-curved Bow. The South African Archaeological Bulletin [Cape Town] 9. 1954. 36 pp. 131-134.)

Late Stone Age in Transvaal — South Africa (B. D. MALAN and J. C. VAN NIEKERK).

A survey of published and unpublished information on the distribution of Late Stone Age industries in the Transvaal enables one to compile the following catalogue of sites :

Smithfield A: (1) near Louis Trichardt, (2) rock shelter on the Jukskei river north of Johannesburg. Smithfield B: (1) Jukskei river, Johannesburg, (2) farms Melton, Kearsney Estate and Sweet Holme, Barberton, (3) Groenvlei, Carolina. Smithfield C: (1) Taaibosch Spruit, on O. F. S. bank of Vaal river, (2) Greefswald, La Reve, Machete and Castle Kopjes, Soutpansberg. (3) Holmsleigh, Potgietersrust, (4) Mtamba Ranch and Waterval, Pietersburg, (5) Hartbeestfontein, Britz. — From the scattered and generally poor nature of the finds it is concluded that as far as the Smithfield culture complex is concerned, the Transvaal was a marginal area, remote from the centre of major development in the valleys of the Vaal, the Riet and other rivers in the Orange Free State. It is interesting to note that the rock paintings of the Central and Northern Transvaal appear to be closely related to those of Rhodesia and that the Smithfield complex is absent in Rhodesia. This lends some support to our conclusion that the Smithfield occupation of the Transvaal was slight and sporadic. To conclude that the paintings must be dissociated entirely from the Smithfield incursion is perhaps stretching the evidence too far. (*South African Journal of Science* [Johannesburg] 51. 1955. 8. pp. 231-235.)

Racial properties of the Natives of Ruanda-Urundi (J. HIERNAUX). — From the viewpoint of anthropometry and physiology 113 Twa, 296 Tutsi, 470 Hutu have been studied. The three classes of population show highly significant differences. The hypothesis is expressed of a Tutsi stratum spreading over differentiated Hutu groups, the latter differentiation resulting from fusion with the Hutu of Urundi of an older population, still represented in an isolated region, the Mosso province. The Tutsi are one of the most individualized groups of the Ethiopid race. Three components are included in the living Hutu: one ethiopic and two negroid. One of the latter shows affinities with the Pygmy stock. The Twa appear to belong to the same stock as the Bambuti Pygmies, though strongly influenced by surrounding Bantu Negroes. It is, however, impossible to state whether the Twa ever reached the same degree of differentiation as the Bambuti. The populations studied differ not only by their genetical potentialities, but also by their average state of nutrition. The muscular system of the Tutsi is very poorly developed. Means of physiological characters differ also from one group to another; nutrition seems to play an important part in this development. (*Les caractères physiques des populations du Ruanda et de l'Urundi. Mémoires de l'Inst. Royal des Sciences Nat. de Belgique* [Bruxelles] 2^e Sér. 1954. fasc. 52. — Cf. also *Folia Scientifica Africae Centralis* [Bukavu, Congo Belge] T. 1. 1955. Nr. 2.)

Physical Anthropology and Somatic Origins of the Hottentots (PHILLIP V. TOBIAS). — The Hottentots are not a physically homogeneous group. A variety of racial elements can be recognized among those practising the Hottentot culture; of these it seems that the Kakamas type actually brought the Hottentot culture to Southern Africa from East Africa, North-Eastern Africa or Asia Minor. On their arrival in Southern Africa, these Kakamas people hybridized with the Bush-Boskop already present, as well as with Gerontomorphic and Europoid strains which had reached the sub-continent hybrids earlier. The resulting hybrids, still practising the Hottentot culture, were thus compounded of four or, possibly, five different stocks — Kakamas, Bush, Boskop, Gerontomorph and a less widespread, earlier Europoid strain. The Hottentot culture even diffused beyond the bounds of Kakamas folk, to be adopted by the indigenes without obvious genetic contact between the physical types. There are thus regional differences in the proportions of the components: the Nama are mainly Kakamas and Bush; the Korana and the Gonaqua are mainly Bush, Boskop and Gerontomorph; the Cap Western Hottentots are mainly Bush and Boskop. This physical diversity, attendant upon cultural diffusion with or without genetic diffusion, accounts for the widely differing conceptions of the physical structure of the Hottentot current from time to time. (*African Studies* [Johannesburg] 14. 1955. 1. pp. 1-15.)

America

La disparition des derniers Fuégiens (J. EMPERAIRE et A. LAMING). — Depuis la première prise de contact des Halakwulup avec les Blancs, c'est-à-dire depuis la fin du XVI^e siècle, leur nombre n'a cessé de diminuer, parfois même d'une façon déconcertante. En 1946, on n'en comptait plus que 150, y compris toutes les classes d'âge. Deux ans plus tard, un recensement attestait seulement 105 survivants. En septembre 1953 leur nombre était tombé à 61. — L'accroissement continu des décès s'explique par les accidents (noyades, meurtres), par l'émigration et aussi par les maladies mortelles (affections pulmonaires et vénériennes). — A l'heure actuelle, toute tentative d'enrayer la disparition des derniers Paléoamérindiens serait vouée à l'échec. (Diogène [Paris] 8. 1954. pp. 48-82.)

Social Life of the Owikeno Kwakiutl (R. H. OLSON). — The Owikeno live in the area of Rivers Inlet and Owikeno Lake, Northern British Columbia coast. Only about fifty members of the "tribe" and only vestiges of the old culture (potlatches, dances, etc.) survive. A disastrous fire, in 1935, destroyed not only the old-style houses, but all ceremonial regalia and other treasures and heirlooms. The Owikeno were less maritime in their culture and their outlook on life than many of the Northwest Coast tribes. Goat hunting loomed larger in native life than in any other Northwest Coast people. The Owikeno of today secure their livelihood chiefly in the fishing industry. (Anthropological Records [Berkeley and Los Angeles] 14. 1954. 3. With 4 figs., 1 map. pp. 213-260.)

Kropferkrankungen im alten Peru (J. B. LASTRES). — Gegen die von Dr. ISIDOR GREENWALD vor zwei Jahren aufgestellte These, es seien die Ureinwohner von Peru erst durch die Spanier mit Erkrankungen am Kropf belastet worden, spricht die Tatsache, daß die Bezeichnung *ccoto* oder *kcoto* (MIDDENDORF schreibt *koto*) für Kropf, in der Grundbedeutung von Anschwellen (*montón*), in den Keshua- und Aymará-Sprachen bereits vor dem Einbruch der Spanier in das Inka-Reich 1532 allgemein geläufig war. Alle spanischen Chronisten haben sich dieser Bezeichnung im gleichen Sinne bedient; zuerst Fray DOMINGO DE SANTO TOMÁS um 1540, acht Jahre nachdem Pizarro peruanischen Boden betreten hatte. Beachtenswert ist auch, daß an einigen porträtartigen Töpfereien kropfartige Anschwellungen nachgebildet worden sind. Seit der Conquista haben sich die geographische Verbreitung der Kropf-Erkrankungen und der prozentuale Anteil der davon befallenen Bevölkerung nicht erkennbar geändert. (Contribución al estudio del Bocio en el Antiguo Perú. Revista del Museo Nacional [Lima-Perú] 23. 1954. pp. 13-33.)

Dental Abrasion among South American Aborigines (A. SANTIANA). — Dental abrasion is a characteristic feature constantly found to-day among the living South American Indians (developed with special intensity among Ecuadorian Indians and those living on Tierra del Fuego) as well as in the skulls of pre-Columbian aborigines coming from the same area. The primary reason for dental abrasion is found in the type of food. The type of diet which best favours its development is made of roots and tubercles, raw or roasted corn, and of semi-raw flesh to which frequently sand and other foreign materials are added as well as small pieces of wood. Dental abrasion increases with the advancing of age. Another factor contributing to dental abrasion are the movements of the jaw during the masticatory act, which are obliquely ascending and of deduction at its end in the Indian and vertical in the white people. In whites the dental abrasion of food origin is always light and appears only in old age. (Gaceta Médica [Guayaquil-Ecuador] 9. 1954. 3. pp. 1-28.)

Formen und geographische Verbreitung der Wurfkugel (= Bola, bzw. Boleadora) (A. R. GONZÁLEZ). — Die Bola als Waffe tritt in drei allgemeinen Typen auf: als „Bola perdida“ mit einer einzigen Steinkugel und als Boleadora mit zwei bzw. drei Kugeln. Sie sind jeweils befestigt an einem geflochtenen Lederriemen, der die zwei bzw. drei Steinkugeln miteinander verbunden hält. Die Steinkugeln lassen sich, je nach ihrer Form, in sieben Gruppen ordnen; am häufigsten tritt die mehr oder weniger runde Form mit

glatter Oberfläche auf. Geschichtlichen Quellen zufolge war die Boleadora mit zwei Kugeln eine allgemeine Waffe der Indianerstämme in der Pampa bei Beginn der Conquista; die mit drei Kugeln wurde seit langem im Bereich der Anden gebraucht; die Bola perdida, deren Hauptzweck das Verwunden und Betäuben des Opfers war, fand sich vorwiegend auf beiden Seiten des La Plata-Flusses und bei den Patagoniern. Mit dieser aus schriftlichen Quellen erweisbaren Verbreitung dieser Waffen stimmen im wesentlichen die archäologischen Funde überein. In Nord-Amerika ist die Verwendung der Bola sicher erweisbar bloß im Schweißgebiet und kulturellen Einflußbereich der Eskimos; jedes dieser Stücke besteht jedoch aus einem Bündel von Schnüren, deren jede in einem kleinen, harten Körper (Stein, Knochen etc.) endet. In Europa scheint die Bola im Mousterien erweisbar zu sein; zweifelhaft ist bis jetzt ihre Verwendung in Afrika. (La Boleadora: sus áreas de dispersión y tipos. *Revista del Museo de la Universidad Nacional de Eva Perón* [Eva Perón] 4. 1953. pp. 133-292.)

The Cave Tombs of Tierradentro (H. NACHTIGALL). — The old burial pits of the Tierradentro country in the Colombian Cordilleras are found either at the summit of sharp ridges or on flat hills. The entrances — well-made spiral stairways cut into the rock — lead down to the sepulchral chambers of varying sizes. The characteristic decorations of those interment vaults: a rhomb pattern in black and red on white-washed walls, ceilings and pillars, only occasionally varied by representations of human faces and figures, and the earthen urns similarly decorated, which contained the bones and ashes of the incinerated dead (all of the urns, unfortunately, had been broken by grave-robbers) give evidence of a pre-Hispanic culture which the author suggests placing chronologically somewhere between the 8th and the 14th centuries of our era. (*Ethnos* [Stockholm] 2-3. 1955. pp. 167-176.)

Oceania

New Finds of Fossil Mammals from the Pleistocene Strata of the Philippines (O. H. BEYER). — There has been a slow growth of our knowledge concerning the entry into and presence in the Philippines during Pleistocene times of both early Man and a group of large land mammals that lived contemporaneously with him in the islands. Human fossils of Pleistocene date have not yet been found; but in several places a considerable number of undoubted human Palaeolithic artifacts have been discovered, associated both with the fossil remains of Pleistocene mammals and with the meteoritic objects known as tektites which are believed to have fallen upon the earth during Middle Pleistocene times. The earlier finds were few, and, in point of time, scattered over many years; but in recent years the number of different finds has been so large, and scattered over so wide an area, that the presence of Pleistocene Man and large land migrating mammals in the Philippines has now been demonstrated definitely with the corollary assumption that all or most of them arrived at the islands over land bridges which once connected these islands with the Asiatic mainland. (A mimeographed lecture delivered on May 20th, 1955, to members of the National Research Council and the Philippine Geological Society.)

Hanunó Music from the Philippines (H. C. CONKLIN and JOSÉ MACEDA). — This illustrated booklet provides a brief sketch of the cultural background and musical forms of the Hanunó. It is published with a 12-inch long-playing disk of Hanunó recordings including a variety of vocal and instrumental sounds covering a wide range of daily and ceremonial activities. These forms of sound production are described within the framework of five cultural contexts: courting, merrymaking, relaxing, working, and communicating with the spirits. Notes on the music, including scores, are provided in explaining the sequence and content of each of the 24 selections. (*Ethnic Folkways Library Album P 466*, Folkways [New York] 1955.)

An Ethnoecological Approach to Shifting Agriculture (H. C. CONKLIN). — Shifting cultivation [as practiced among the Hanunó of the Philippines] is analysed in an attempt to show the complexities of, significant variables in, and common mistaken

generalizations about this agricultural technique. Under certain conditions of rainfall, climate, and population density, it is demonstrated that shifting cultivation can be practiced in a given area of field rotation for a very long period of time. This depends to a large degree on the agricultural skills and native ecological knowledge of the shifting cultivators, and is illustrated by the productive upland farming carried on by the Hanunóo. The convenient English dialect term 'swidden', recently revived by K. G. Izikowitz in his book "Lamet, Hill Peasants of French Indochina" (Etnologiska Studier 17, Göteborg 1951) is used throughout in referring to the impermanent agricultural plots produced in shifting cultivation by cutting back and burning off vegetative cover. (Transactions of the New York Academy of Sciences [New York] Ser. II. 1954. 17. 2. pp. 133-142.)

The Relation of Tektites to Archaeology (O. H. BEYER). — Tektites, called "glass meteorites" by G. v. KOENIGSWALD, and "Moldavites" by German specialists, are small curiously-shaped bodies of black, brown, or green natural glass, found in Quarternary and Tertiary geologic strata; they possess a chemical composition and strange surface-markings that differ in various particulars from ordinary rocks. The greatest archaeological interest in Tektites, as a class, came through the findings in Central Java where natural Tektites were found in the deposits containing Pithecanthropus fossils; and through the findings in the Philippines where they were discovered in the deposits containing early human artifacts and mammalian fossil remains of mid-Pleistocene date. Tektites are of archaeological importance in three ways: as chronological factors, by their known geological location and limited natural distribution; as raw material for Stone Age artifacts; by the respect paid to the whole Tektites by certain of the later prehistoric and early historic peoples, which led to their being worn as amulets or charms and often buried with the dead in ancient graves. (Proceed. of the Fourth Far-Eastern Prehistory Congress. Special Reprint, with revision in 1954. [Quezon City] 1955.)

Archaeological Fishbones Collected by E. W. Gifford in Fiji (H. W. FOWLER). — A total material of 2886.5 grams of ancient fishbones was gained from two sites of the island of Viti Levu, Fiji, which were said by natives to have been inhabited continuously, right down to their abandonment in modern times. Though not all bones were identifiable, those which would be identified produced a new and interesting piece of evidence on the fish varieties in Fiji. Species existed in the past which so far have not been reported from there. The list of all the specimens identified with their illustrations will help the field archaeologist in his work of preliminary identification of ancient fishbones which be excavates. (Bernice P. Bishop Museum Bulletin [Honolulu] 214. 1955. 13 figs. 50 pp.)

Ulithian Personality as Seen through Ethnological Materials and Thematic Test Analysis (W. A. LESSA and M. SPIEGELMAN). — The comparison of facts obtained on the basis of thematic test material of a non-Western culture analysed from an objective, quantitative point of view on the one hand with data won by direct ethnographic field work on the other hand, gives a favourable result: both methods arrive at the same conclusion on the whole picture of the culture and the personality structure of the people of Ulithi, an atoll in the western Caroline Islands. To what extent this psychological approach is worth including in practical large scale research work cannot be stated until several such studies are available. (University of California Publications in Culture and Society [Berkeley and Los Angeles] 2. 1954. 5. With 14 figs. pp. 243-301)

Bibliographia

Schebesta Paul. *Die Negrito Asiens.* Bd. II/1. (Studia Instituti Anthropos, 12.) XVI + 340 pp. in 4°. Mit 42 Taf. u. 27 Skizzen. Wien-Mödling 1954. St. Gabriel-Verlag. Preis : sFr. 40.—, ö. S. 230.—, DM 40.—, \$ 9.—.

This monograph represents the first half of the second volume of SCHEBESTA's comprehensive work on the Negritos of Asia. It deals with the economy and sociology of the Andamanese, the Semang, and the Aeta of the Philippines. The second part of Vol. II will treat of their spiritual culture.

Of the three Negrito populations whose social and economic life is described and analyzed in this work, the Andamanese are treated only cursorily, the Aeta with as much detail as the limited results of field work done among them allow, and the Semang very thoroughly. Also in this (half) volume the explorer has considered it his first aim to publish his own field work (II, IX, 4 ; cf. I, IX, 27). But there are additional reasons for the difference in treatment. The characteristics of Andamanese sociology have been exhaustively presented by E. H. MAN, M. V. PORTMAN, and A. RADCLIFFE-BROWN, so that SCHEBESTA, apart from a brief sketch of it, prefers to confine himself to frequent comparisons of the social conditions of the Andamanese with those of the Semang and Aeta. On the other hand, a thorough presentation of the sociology of the Semang has thus far been lacking. In his two-volume work on the Semang, I. H. N. EVANS (*Negritos of Malaya*, Cambridge 1937) devotes only fifteen pages to this subject explicitly. The inadequate treatment accorded it hitherto combined with SCHEBESTA's unique competence form two valid reasons for the detailed study. There is, however, NIPPOLD's inclusive review of the sociology of the Asian Negritos, but the larger part of that scholar's work is devoted to Negrito economy on the basis of the sources available to him twenty years ago (*Rassen- und Kulturgeschichte der Negrito-Völker Asiens*, Leipzig 1936).

For the Aeta, SCHEBESTA's main sources were, besides his own field material, the publications of W. A. REED and M. VANOVERBERGH (cf. supra : RAHMANN-MACEDA, *Notes on the Negritos of Northern Negros*, Bibliography, p. 834 f.) Another very important source, viz., the GARVAN Manuscript (cf. supra : F. BORNEMANN, *J. GARVANS Materialien über die Negrito der Philippinen* und P. W. SCHMIDTS *Notizen dazu*, pp. 899-930), though frequently quoted, was too late at the explorer's disposal. It is not difficult to see that the GARVAN material has not really been worked into the present volume. As Father SCHEBESTA possesses such a vast field and literary knowledge, many ethnologists would certainly be grateful to him, if he would give them, as soon as possible, his views on the data collected by GARVAN.

It was one of SCHEBESTA's special aims to undertake, practically for the first time, an extensive comparison of the social (and spiritual) culture of the different Semang and Aeta groups. (A limited comparison had been made earlier by COOPER, see *Bibliogr. supra*, p. 834.) Regarding the Aeta, SCHEBESTA himself is aware that, because of the limitation of his own field work and of the sources available, the picture drawn is not as homogeneous and well defined as in the case of the Semang. He deals with the economy first because he considers it, especially among the Primitives, as the backbone of culture.

The description of the economic and social elements is, in some things, very

detailed (e. g. the blowgun and its accessories, the Semang child, and the whole of chapt. VI, on the protection of life and the improvement of living conditions; the section on the enjoyment of life is very attractively written). SCHEBESTA's comparisons and conclusions considerably deepen our insight into the nature of Negrito culture. It cannot be expected that all of his findings and statements are final, but they at least pave the way for further inquiry, and for a still more exhaustive treatment of the culture of the Asian Negritos.

A few points of special interest may be mentioned here. The typical Negrito settlement is circular in form; i. e., the huts (originally, wind-screens) are put up around a central space. The differences in the vegetable and animal diet of the several groups are largely due to varying climatic conditions. However, in spite of the best natural environment, the nutrition of the Semang is the most wretchedly deficient (their condition might even be termed disastrous), because they have given up bow and arrow and taken over the Senoi blowgun; consequently they are no longer able to hunt big animals, such as the elephant, buffalo, and wild pig. The resulting gap in their economy has not yet been filled by a corresponding transition to shifting cultivation (as practiced by the Senoi). The Aeta are much better off because they still use bow and arrow (fishing seems, however, to be more important than hunting) and have more and more gone over to shifting cultivation and thereby adopted a half-sedentary mode of life.

SCHEBESTA comes to the conclusion that the appropriating economy (Wildbeutertum) of the three Negrito populations has its own stamp. Thereby he wishes to stress a certain specialization which is due to the natural conditions of those regions. The most conspicuous element in this specialization is the use of bamboo (for hut-building, sleeping-platforms, combs, musical instruments, etc.); bamboo is not put to these particular uses by the African Bambuti. The variations found among the three groups and within the individual groups are conditioned by the respective human environments, in the past as well as in the present. Even the Andamanese cannot be excepted from this latter influence, although it may not be possible to prove that they ever had (direct) contact with other peoples, and although they do not have even the rudiments of shifting cultivation. On the other hand, the economy of the Andamanese is the most highly developed among the three groups without, however, having entirely lost the character of "Wildbeutertum". SCHEBESTA supposes that occasional contacts with other civilizations were sufficient to bring in such foreign elements as pottery and the outrigger boat.

But in spite of all divergences the three groups of the "Wildbeuterkultur" have preserved the fundamental traits of this culture. To these belong: gathering of vegetable food with knapsacks or primitively woven baskets, hunting with bow and arrow — abandoned, however, by the Semang —, trapping (to a moderate extent), primitive fishing (spearing of fish), gathering of wild honey, preservation of fire; cooking, roasting, and steaming at and in the open fire, in bamboo tubes and with hot stones; extracting of poison from various tubers; knowledge and use of medicinal herbs; ornamental dress (the function of dress seems to require further study) and the use of (other) ornaments made from vegetables; windscreens, domestic utensils of bamboo; bamboo tubes for the beating of the rhythm during dances and recitations songs. In all three groups the typical nomadism within a limited area still prevails, although it has suffered restrictions among the Aeta and Andamanese as well as among some Semang groups.

According to SCHEBESTA, the same fundamental social conditions prevail among the three groups, in spite of the special developments that have taken place among them. The most outstanding feature in the social structure of all these Negritos is the individual family. However, it is nowhere autonomous; it always forms with other families a "Großfamilie" which is consanguineous in the male line and comprises three or more generations. Under the authority of an elder, who is but a *primus inter pares*, such a group lives a nomadic life in the inherited territory. Hunting is a collective affair. All members of a group enjoy the usufruct of vegetables and game in their own territory. Each individual has the personal ownership of all goods which he manufactures and of

those which he takes possession of according to the prevailing custom. Private property of trees, etc., can be acquired only in the group territory.

Under certain conditions the large family exercises a kind of governmental control. But totemistic clan groups as well as tribal organizations are lacking. The notion of social classes is alien to this civilization; only old age enjoys certain privileges. The day's work is divided according to sex and age. Slavery is unknown. Negrito marriage was originally monogamous and even now polygamy is the exception. It is a gift and, according to SCHEBESTA, also a service marriage. The reviewer is, however, of the opinion that, as far as the Aeta are concerned, the custom according to which the bridegroom serves his future parents-in-law for some time has been borrowed, at least in its present form, from the Malay Filipinos. Marriage was formerly (on the whole) patrilocal. The wedding ceremonies are extraordinarily primitive. (Perhaps it would be more correct to say that they have a non-religious character.) The custom of naming newborn children after flowers, trees, and localities is universal. SCHEBESTA attributes the comparatively high morality of the Negritos to their social order in which all feel secure. Their altruism does not, according to SCHEBESTA, reach beyond the members of the group and of related groups. GARVAN, however, holds a different opinion in this respect (cf. *supra*, *Pygmy Personality*, p. 776 f.).

By providing and analyzing such a wealth of economic and social material SCHEBESTA has given us an up-to-date, vivid, and attractive picture of the Negrito culture of Southeast Asia. His study leaves no doubt that the economic and social contours of each of the three groups are fundamentally the same. But the explorer does not (yet) speak of genetic relations (which he takes for granted as far as the racial side is concerned; cf. I, 478 f. See also the review of Vol. I by EUGEN FISCHER in *Anthropos* 48, 1953, p. 305). This reserve is to be appreciated, although the cultural correspondances among the Semang, Andamanese, and Aeta, listed by COOPER (see the Bibliography, *supra*, p. 834), are striking indeed. In some areas very thorough field work has been done, in particular by SCHEBESTA himself. But on the whole the source material is still far from being comprehensive and it is, furthermore, unequal from the viewpoint of reliability and chronology. As concerns the last point, the time factor, reports written, e. g., fifty years ago cannot be handled in exactly the same way as more recent ones. In some regions the changes are now at least very rapid.

For a further elucidation of the culture of the three Negrito groups and for a possible historical reconstruction two approaches are indispensable; first, there is need of truly comprehensive ethnographic studies of as many Negrito groups as possible, and second, a large number of regional studies must be made of various individual elements in the different cultural spheres. The ethnobotanical approach of Fox is a splendid example of the latter (see the Bibliogr., *supra*, p. 834). Such studies will have to embrace both the Negritos and, for the sake of comparison and abstraction, the more civilized neighbors with whom they live in symbiosis. The more thorough and numerous these are, the greater the eventual probability with which the original ethnic association of various elements (e. g. the use of traps, the institution of service marriage) will be ascertained. The way will be long and laborious, but it seems to hold out a noble promise to those who are willing to go its whole length.

Father SCHEBESTA has, for decades, gone this laborious way both literally and figuratively. He has already reaped a rich and well-deserved harvest. We are now looking forward eagerly to his volume on the Religion of the Negritos of Asia.

RUDOLF RAHMANN.

Haensell F. *Probleme der Vor-Völkerforschung*. Grundzüge einer ethnologischen Urgeschichte (Sammlung: Die Universität, Bd. 55). 304 pp. in 8°. Frankfurt/Main-Wien 1955. HUMBOLDT-Verlag. Preis: S. 85.—.

Was den Außenstehenden an der Ethnologie am meisten befremdet, das Fehlen einer Übereinstimmung im Grundsätzlichsten zwischen den verschiedenen Schulen und

die geringe Bereitschaft aller Richtungen, ihre eigenen Voraussetzungen entsprechend scharf unter die Lupe zu nehmen, wird in Einleitung und Schluß dieses Buches drastisch gerügt. Tatsächlich fehlt es auch dort, wo sonst für Theorie volles Verständnis besteht, in der kulturhistorischen Richtung, bisher noch immer am Ausbau einer ethnologischen Prinzipienlehre, die noch tiefer ins Fundamentale hinabzuschürfen hätte, als dies im Rahmen einer Methodenlehre, die hier eifrig gepflegt wird, möglich ist. Erst in einer solchen Prinzipienlehre käme u. a. beispielsweise der Begriff « Volk » zur Erörterung, der trotz der inneren Nähe der Ethnologie zur allgemeinen Kulturgeschichte doch unabdingbar zu ihrer Grundbestimmung gehört und von ihr unter einem anderen Aspekt zu betrachten ist als von der Volkskunde. Über das Wesen des Volklichen und über die Entwicklung dieser soziologischen Kategorie hat man sich jedenfalls gerade in der Völkerkunde noch recht wenig Gedanken gemacht.

Das von H. unter der Marke einer „ethnologischen Urgeschichte“ programmatisch Vorgelegte bezieht sich engstens eben auf dieses Kernproblem. Im Anschluß an den seinerzeitigen Dorpater Geographen R. MUCKE führt er das Volkliche, wie es wohl alle tun, zunächst auf das Stammliche zurück, leitet dann aber dieses nicht, in der Weise der Kulturhistoriker aus dem Familialen ab, sondern glaubt, beweisen zu können, und zwar auf exaktem Wege, daß es aus der familialen Verbindung von Horden entspringt, in denen es zwar wohl schon Ehe, aber noch nicht Familie gebe. Diese von MUCKE in dem ganz und gar veralteten Buch „Horde und Familie in ihrer urgeschichtlichen Entwicklung“ (Stuttgart 1895) ausführlicher erörterte, aber keineswegs überzeugend begründete These ist der erste Pfeiler der ganzen Theorie, um deren tiefere Prämissen sich der Autor selber freilich keinerlei Sorgen macht. Die Behauptung, daß jene noch afamilialen Urhorden als die eigentlichen ethnischen Urelemente von Anfang an in der paarigen Gegenständigkeit — von mehr zur Seßhaftigkeit neigenden Bewohnern der Niederungen und von mehr schweifenden Höhen-(oder auch Wald- und Wüsten)leuten — den ethnischen Prozeß ins Rollen bringen, bildet den zweiten Pfeiler.

Die in biologischer Hinsicht gut studierten Verhältnisse bei den Pygmäen sind nach P. SCHEBESTA in beiden Punkten jedenfalls anders beschaffen. Dort bestehen die Horden selbst schon aus Familien, wenn auch nicht mit einer herrschaftlichen Struktur, so doch mit einer respektvollen Beziehung der Kinder zu den Eltern; diese Horden sind ferner untereinander keineswegs „heterogen“ im Sinne von MUCKE und H., sondern soziologisch, wirtschaftlich und kulturell gleichartig und aus dem familialen Kommerzium zwischen ihnen entsteht, trotz dieser Gleichartigkeit, ein zwar noch nicht sehr fester, aber doch schon ganz deutlicher Stammeszusammenhang. Nun wird gewiß heute niemand mehr die Pygmäen an den Beginn der Menschheitsentwicklung stellen. Aber gerade unter den originären Wildbeutern wird man, wenigstens in der Regel, auch sonst dieselben Verhältnisse finden, und wo man auf dieser Stufe Überlieferungen über eine Paarigkeit von Urgruppen oder eine Doppelheit von Vorfahren begegnet, da hat ihre „Heterogenität“ am wenigsten mit landschaftlichen Besonderheiten zu tun.

Wir rechnen durchaus damit, daß H. in diesem Buche noch nicht das gesamte Material ins Treffen führt, auf das er sich in dem von ihm angekündigten weiteren Werk über die ethnischen Urelemente vielleicht beziehen wird. Aber dieses Material muß sorgfältig auf die verschiedenen Formen, die das Motiv in den einzelnen Kulturstufen aufweist, geprüft werden. Schon jetzt kann mit Sicherheit gesagt werden, daß bei weitem der größte Teil der wirklichen oder mythischen Dualsysteme bei Primitiven, die beispielsweise A. E. JENSEN in seinem Werk „Mythos und Kult bei Naturvölkern“ anführt, überhaupt nichts mit landschaftlichen Besonderheiten jener Art zu tun hat, nicht einmal dann, wenn sich beispielsweise Leute auf der Sonnen- und auf der Schattenseite gegenüberstehen. Andererseits sprechen nicht einmal alle von H. schon jetzt angeführten Beispiele für seinen Typ. Die meisten betreffen überhaupt bereits Stämme und nicht Urhorden und seine Erklärung, man könne durch ein entsprechendes Verfahren den historischen Kern aus der mythischen Umkleidung bei solcher Überlieferung über paarige Urstämme oder Urväter herauslösen, unterliegt vielen methodischen Zweifeln und ist zum mindesten in dieser Allgemeinheit nicht gerechtfertigt. K. OTFRIED MÜLLERS Vertrauen

darauf, daß im Mythos die Geschichte der Stämme verborgen liege, in Ehren ; über die Methode, mittels welcher diese Geschichte daraus abgelesen werden kann, ist bisher so gut wie gar nichts sicher ausgemacht.

Keinesfalls beweisend im Sinne H.s ist schließlich das von ihm angeführte Argument gegen die von der Linguistik herrührende Überzeugung von der Rückführbarkeit einer jeden der großen Sprachgruppen auf ein einziges Stammvolk, z. B. der Indogermanen auf ein in sich einheitliches Urindogermanentum. Selbst im Falle nämlich, daß die Mundarten sich wirklich, wie H. geltend macht, gegen die Anfänge zu häufen, statt sich zu vermindern, besagt das nichts für seine Lehre. Denn dann haben wir es eben mit vielen nebeneinander liegenden ethnischen Elementen zu tun, aus denen sich auf noch gänzlich ungeklärte Weise der neue Sprachtyp erhoben hat ; wo bleibt da aber die Duplizität der Elemente, auf die es bei der Theorie HAENSELLS doch in erster Linie ankommt ? Die Ethnologie versuchte bisher allerdings, gerade im Anschluß an die Stammvorstellung dieses hypothetische indogermanische Urvolk aus der Vermischung von Großhirten mit Ackerbauern zu erklären. Neuestens sind die Großhirten fraglich geworden, und von anderen Disziplinen wurden Stimmen laut, daß mehr an Reste aus dem arktischen Jägertum zu denken sei. Darauf, daß es gerade zwei Komponenten gewesen sein müßten, legt aber in diesen Kreisen niemand Wert und mit Recht. Denn obwohl im Indogermanentum Doppelstämme, auch solche im Sinne der Theorie, eher häufiger bezeugt sind als sonst (cf. FR. ALTHEIM, Waldleute und Feldleute, Paideuma 5. 424 ff.), wäre es methodisch nicht zu rechtfertigen, die Entstehung von Volklichem aus derartigen Dualgruppen als die Regel anzunehmen, ist doch nicht sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß diese Gruppen ihrerseits überhaupt oder doch für sich allein stets zu einem einheitlichen Stand zusammengetreten sind. Warum sollten unter Umständen nicht mehrere Kulturschichten oder auch ethnische Elemente sich derart vereinigt haben ?

So stellt sich die von H. verteidigte Theorie MUCKES als eine nicht begründete Simplifizierung eines in Wirklichkeit ganz bestimmt viel verwickelteren Gesamtvorganges dar. Neben diesem Hauptfehler wiegt es weniger schwer, daß der Autor in Dingen, die mit der Entwicklung der Familie zusammenhängen, z. B. über Mutterrecht und Couvade, urteilt, ohne die neuere Literatur darüber heranzuziehen, die ihn in manchen Punkten zu besserer Beachtung des Hintergründigsten, an dem er vorbei geht, gezwungen hätte.

Das heißt aber nicht, daß der Verfasser mit seinen Ausführungen den Ethnologen (Sprach- und Urgeschichtsforscher werden für ihr Fach vielleicht anderer Meinung sein) nicht nützlich anzuregen vermöchte. Was ihm hier der Geograph vorhält, befremdet ihn zunächst und reizt ihn in vielem zum Widerspruch und zwar gar nicht selten vom Wesen der Ethnologie her. Dann aber drängt es ihn, Dinge, an die er früher kaum oder gar nicht gedacht hat, klar ins Auge zu fassen, gründlicher anzupacken und einer richtigeren Beantwortung näher zu bringen.

AL. CLOSS, Graz.

Eberle Oskar. *Čenalora*. Leben, Glaube, Tanz und Theater der Urvölker. 575 pp. in 8°. Mit 25 Abb., 32 Taf. u. 4 Kt. Olten und Freiburg im Breisgau 1954. WALTER Verlag. Preis : sFr. 27.30.

Čenalora, dieses seltsam klingende Wort zum Titel eines Buches erwählt, ist der Sprache der Yamana entnommen, des dritten Stammes der Feuerland-Indianer, der in schwankenden Rindenbooten den Kap-Hoorn-Archipel durchkreuzt. Es bezeichnet ein Gesellschaftsspiel¹ und bedeutet : „Ein Kanu schaukelt auf dem Wasser“. Solch ein Kanu „wird nicht aus Flechtwerk oder Holz hergestellt wie das Schiff des Holländers in Richard Wagners Oper, sondern durch lebendige Menschen — in buchstäblichem Sinne — verkörpert. Urtheater ist in den eigenen Leib eingeformte Kunst der Mimesis.

¹ MARTIN GUSINDE, Die Feuerland-Indianer, Bd. II, Die Yamana. Wien-Mödling 1937. p. 768.

Die Bewegung des Spiels auf den Wellen wird rhythmisch dargestellt; das Kanuspiel ist also ein Tanz, und, da zugleich mimisch, Tanztheater. Der Rhythmus wird nicht durch Musikinstrumente, sondern durch ‚gesungene Musik‘ markiert, durch eine ungezählte Male wiederholte einfache Melodie: Urtheater ist somit durch eine gesungene Melodie rhythmisiertes Theater... Im Urtheater hat jeder das Recht, mimische Spiele darzustellen...: Urtheater bildet eine Einheit Spielender und Schauender...“ (p. 13). An diesem schlichten Gesellschaftsspiel habe ich mich als besinnlich teilnehmender Zuschauer gar oft erfreut beim langen Zusammensein mit jenen mir vertrauten Naturkindern in den Jahren von 1918 bis 1924. Damals konnte ich ebensowenig wie in den anregenden Aussprachen mit dem Verfasser vor zwei Jahren es ahnen, daß er mit den soeben zitierten Sätzen seine vorliegende Monographie einleiten würde, um mit letzterer einen neuen Forschungsbereich innerhalb der Völkerkunde aufzureißen, der deutlich umgrenzt und bestimmt gekennzeichnet ist: das Theater der Naturvölker! Durchaus am Platze ist die erstaunte Frage: „Was berechtigt zu solch unerwarteter Neuerung?“ Der Verfasser antwortet: „Man muß sich wundern, daß die Völkerkunde die geminten Chroniken der Naturvölker bisher wenig beachtete, sie jedenfalls nicht als das erkannte, was sie sind: Theater und was sie sein könnten: die wertvollsten Quellen für Leben, Wirtschaft, Gesellschaft, Weltanschauung, Glaube“ (p. 14).

Der Verfasser, eine führende Persönlichkeit in der Schweizerischen Gesellschaft für Theaterkultur, kommt von der Theaterwissenschaft her. Er ist Dramatiker und Regisseur, seine umfassenden Kenntnisse der Theatergeschichte und Theaterpraxis dienen ihm als ungewöhnlich günstige Voraussetzungen für die Erforschung und Verselbständigung der mannigfaltigen und gestaltenreichen Betätigungen, die er als das „Urtheater“ zusammenfaßt. Als solches möchte er „nur das Theater der ethnologisch ältesten Völker ansehen“ (p. 15). Das sind vor allem deren altertümliche mimische Spiele; es läßt sich herleiten aus urzeitlichen Bilddokumenten (Zeichnungen und Malereien, Gravierungen und Plastiken) und schließlich hat es sich in mimischen Volksbräuchen zahlloser zivilisierter Völker erhalten. Will die Forschung diese Einzelelemente des Urtheaters erfassen, so ist sie hauptsächlich auf die Hilfe von seiten der Völkerkunde und Urgeschichte angewiesen; wichtige Unterstützung erfährt sie von der Religionswissenschaft und Psychologie, von der Sprachwissenschaft und Volkskunde, schließlich von sämtlichen Zweigen der Kunstgeschichte. Bekanntlich macht das Urtheater von Hilfsmitteln, wie Kostümen, Dekoration, Musik etc., nur wenig Gebrauch; es ist wesentlich und nahezu ausschließlich „die in den eigenen Leib eingeformte, alle Möglichkeiten des beseelten Körpers umfassende Kunst“ (p. 19).

An mehreren Gruppen von sogenannten Urvölkern begründet der Verfasser seine Prinzipien und Deutungen. Er führt die Pygmäen des tropischen Afrika, die Negrito in Asien, die Indianer im Feuerland und die Alt-Australier vor; alles in allem: durchaus keine ängstlich kleingehaltene Auswahl! Eine jede dieser vier kennzeichnet er nach Lebensraum und Daseinsweise, nach den gesellschaftlichen Seinsbedingungen und den Äußerungen ihrer Geisteswelt; hierbei analysiert er reichlich ausgeweitet die Kunstbetätigungen — letztere im allgemeinen Wortsinne —, die sich vorwiegend auf Tanz und schauspielerische Darbietung beschränken. Die Twiden² waren als leidenschaftliche Tänzer bereits den Alten Ägyptern bekannt und sind von diesen in religiös-zauberische Dienste übernommen worden³. Als unübertroffene Mimiker zur genußreichen Belustigung

² Die Wortform „Twiden“ ist eine Sammelbezeichnung für die zahlreichen Gruppen der Wildbeuter mit pygmäischer oder nahezu pygmäischer Körperhöhe im tropischen Afrika; wegen ihrer Wirtschaftsform und arteigenen somatologischen Eigenheiten unterscheiden sie sich augenfällig von den ihnen jetzt räumlich nabestehenden negerischen und hamitischen Völkerschaften. Cf. PETER SCHUMACHER: Twiden; Mitt. d. Geograph. Gesellschaft in Wien (Wien) 91. 1949. p. 240. — Die beträchtliche Masse der Twiden läßt sich in drei ausgedehnte Abteilungen gliedern: die östliche, westliche und südliche. Cf. M. GUSINDE, Pygmies and Pygmoids; Twides of Tropical Africa. Anthropol. Quarterly (Washington) N. S. 2. 1955. pp. 3-61.

³ M. GUSINDE, Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart. Acta Nova Leopoldina (Halle-Saale) N. F. 11. nr. 76. 1942. p. 154.

einer größeren oder kleineren Zuschauergruppe habe ich sie persönlich im Waldbereich des östlichen Belgisch-Kongo und Ruandas ebenso gut kennengelernt wie andere Forscher ihrerseits jene Twidenabteilungen im Gabun und in Kamerun. Nicht bloß Abend für Abend — günstige Witterung vorausgesetzt — läuft das vom Verfasser als „Ein-Mann-Spiel“ bezeichnete Theater ab; überdies gibt es tagsüber, außer letzterem, gar oft mimische Darstellungen dieser und jener Tierspecies oder einen eigentlichen Belustigungstanz. Mannigfaltiger sind die Spielthemen im Theater der Gabun-Pygmäen, wo sich formenreiche Totenspiele entwickelt haben. Ist es bei einer derartigen natürlichen Begabung aller Pygmäengruppen verwunderlich, daß die Twa in Ruanda als Hofschauspieler und Berufsmimen der Tutsi-Könige tätig waren?

Die Negrito-Völker Asiens (Semang, Andamanen, Aëta und Vedda) (pp. 121-156) weichen nicht nur voneinander, sondern auch als Gesamtheit von den afrikanischen Twiden in Seinsweise und Geistesart mehr oder weniger beträchtlich ab; gemeinsam haben sie jedoch die Abgeschlossenheit in schwer erreichbarer Berg- und Waldeinsamkeit sowie die ungehemmte Hingabe an den Tanz. Der Verfasser bringt den Nachweis, daß sich auch in ihren Tanzspielen der reiche Gehalt ihrer Geisteswelt widerspiegelt, vor allem der ihres religiösen Glaubens. Dabei ist nicht unwesentlich, daß sich verschiedene Kulturschichten abheben lassen; es waren ja tatsächlich diese von Natur aus urkulturellen Gruppen mehrfacher fremder Beeinflussung ausgesetzt.

Die frostige, von wilden Stürmen zerzauste und in schwere Nebel eingehüllte Landschaft des abgelegenen Feuerlandes steht jahraus, jahrein in langweiliger, einförmiger Graufärbung da; sie weckt weder nennenswerte Farbenfreudigkeit bei den Indianern noch reizt sie zu lustiger Ausgelassenheit auf. Bei allen drei Stämmen haben sich zwei Kulturkomplexe vermengt; nicht verwunderlich also, daß die beiden großen dramatischen Veranstaltungen: die Jugendweihe und das vorwiegend abstrakten Zielen dienstbar gemachte, den Männern allein vorbehaltene „Geistertheater“ augenfällig unterscheidbare Wesenszüge offenbaren. Es sei gestattet, meiner angenehmen Überraschung darüber Ausdruck zu verleihen, daß der Verfasser in präziser Sachlichkeit auch die im Kloketen der Selk'nam zusammengeraffte Ideenfülle, teils aus der sogenannten Urkultur und teils aus einer Agrarkultur stammend, nach den ihnen gemäß ihrem Ursprung eigenen szenischen und dramatischen Darstellungsmitteln zu trennen vermochte; entstammen doch beide einer nahezu gegensätzlichen Weltanschauung⁴. An diesem inhaltlich verwickelten Beispiel erprobt sich entscheidend die Brauchbarkeit der vom Verfasser betätigten Methode und der von ihm empfohlenen Prinzipien.

Mag es für den Referenten noch so reizvoll erscheinen, ihm weiter zu folgen in seiner kunstkritischen Analyse auch jener ästhetischen und schauspielerischen Betätigungen, welche der alles Sein und Denken durchdringenden Weltanschauung der Altaustralier (neun Stämme werden vorgeführt; pp. 313-481) eigentümlich sind; zulässig sind nur noch — wegen Raumangels — wenige Worte über die beiden letzten Abschnitte dieser Monographie, in denen die „Urform“ (pp. 485-489) und die „Grundbegriffe des Theaters“ (pp. 491-549) zu einer geschichtlichen und programmatischen Erörterung gelangen. Nicht mit psychologisch-theoretischen Spekulationen wird jongliert; wohl aber wird mit den aus dramatisierter Wirklichkeit gewonnenen Begriffen eine bestimmte Antwort erteilt auf die Fragen nach Ursprung und Eigenart, nach Wesens teilen und Erscheinungsformen des Theaters; auch werden die unterschiedliche Betätigung der Beteiligten und die in formenreicher Auswahl herangezogenen Mittel (Tanz und Rhythmus, Klang und Geräusch, Gesang und Mimik, Masken und Verkleidung u. a. m.) festgelegt; schließlich seine volkpsychologische Aufgabe für eben jenen Kulturkomplex, dessen arteigene Grundelemente und weltanschauliche Geisteszüge es in lebendigen Darstellerrollen augenfällig gestaltet.

⁴ Zu einem einzigen formenreichen szenischen Spiel haben die Selk'nam in ihrer Kloketen-Veranstaltung die beiden Zeremonien der Jugendweihe und der geheimen Männerfeier vermengt, welche letztere von den Yamana und Halakwulup als getrennte Zusammenkünfte abgehalten werden. Cf. M. GUSINDE: Die Feuerland-Indianer, Bd. I, Die Selk'nam. Wien-Mödling 1931. pp. 808-1083.

Das Tanztheater und zwar in der Form des Rollentanzes, als solches hier erwiesen bei siebenzehn Volksgruppen primitivster Jäger und Sammler, „das zu erleben das Volk sich eigens einfindet, muß als eigentliche Urkunst der Menschheit angesprochen werden“ (p. 29). KRAFT gibt zu, daß die Träger des Altpaläolithikums — die er als „die Epoche des Urmenschen“ bezeichnet⁵ — „kulturell durchaus mit den [heutigen] Wildbeutern verglichen werden können“. Wenn er weiter meint, daß die „darstellende Kunst allerdings bisher fehlt . . .“; so besteht diese Behauptung nur in dem Sinne zu Recht, daß sich uns noch keine Möglichkeit geboten hat, eine solche Kunstbetätigung bei jenen Altpaläolithikern aufzudecken. Die oben vorgeführten Primitivstgruppen weisen sich als Träger einer noch altertümlicheren Kulturform, nämlich des sogenannten Holzkulturkomplexes aus — man mag über dessen eigenständiges Bestehen so oder so denken —. Es ist deshalb nicht verfehlt zu behaupten, daß der früheste Urmensch sich des Tanzes als Ausdrucksmittel seiner Gefühle und seines Glaubens bediente. Gewiß, dem Tanz ergeben sich auch viele Tierarten; „aber nur der Mensch war imstande, den Rhythmus zur bewußten Kunstform auszugestalten. Der Ursprung des Rhythmus liegt im Bau und in der Bewegung des menschlichen Körpers. Mit dem Einsetzen des Willens wird der Rhythmus dann absichtlich gepflegt“ (BOEHN)⁶; und eben damit erhebt sich der Tanz der Primitiven unüberbrückbar weit über die tänzerischen Bewegungen der Tiere hinaus, daß erstere dieser Ausdrucksbewegung „die Rolle, die Darstellung des andern Ich“ (p. 485) hinzufügen. Offensichtlicher noch als der Tanz ist das Urtheater eine typische und mithin ausschließliche Schöpfung des menschlichen Geistes. Seine älteste Form ist die „Oper“; seine älteste Gattung das „Ein-Mann-Spiel, in welchem ein einzelner sämtliche Rollen und Handlungen erfindet, mimt, tanzt und singt“ (p. 486) für die ihm lauschende Zuhörerschaft⁷. Weiterer Begründung für die geschichtliche Zuweisung dieser Künste in die früheste Menschheitsperiode bedarf es nicht.

Hineingestellt in die reiche Fülle von ausführlichen Berichten über Tanz, Gesang und Theater der Wildbeuter, die heutigentags jedem Wissenschaftler zugänglich sind⁸, erscheint es dem Referenten überflüssig, eigens zu erklären, daß jene Primitiven ursprünglich und hauptsächlich ihre allgemein-menschlichen Gefühle und verschiedenartigen Stimmungen, ihr ganz diesseitiges Sein und natürliches Empfinden ihren nächsten Mitmenschen in gehobenen, d. h. hier, in gekünstelten Betätigungen dartun und mitteilen wollen. Letztere sind ursprünglich weder als bloß religiöse noch als bloß zauberische Praktiken erfunden worden; obwohl wir gern einräumen, daß es den Wildbeutern keineswegs an religiösen Tänzen fehlt. Diese nehmen bloß einen gewissen Teil ihres Gesamtrepertoires ein, und zwar waren sie vorwiegend Hörspiele. „Die Urvölker stellen sich Gott als unsichtbar vor, sie hören aber seine Stimme. So entstand als erste religiöse mimische Darstellung das Hörspiel, in dem Gott nicht verkörpert, sondern verlaublich wird. Die Mimesis der Stimme stellt Gott, Stammeltern, Totem-Urwesen, Totengeister, Dämonen und andere Wesen der religiösen Welt dar“ (p. 487). Bereits 1919 hat W. WUNDT die übertriebene Schätzung, welche von PREUSS⁹ dem „Tanz als religiöse Zeremonie“

⁵ GEORG KRAFT, *Der Urmensch als Schöpfer; die geistige Welt des Eiszeitmenschen*. Tübingen 1948. p. 232.

⁶ MAX VON BOEHN, *Der Tanz*. Berlin 1925. p. 9. — Er behauptet auch kühn und bestimmt: „Der Tanz entstand als Gottesdienst und trat zuerst als Begleitung religiöser Zeremonien auf. In enger Verbindung damit steht der Tanz als Zauber und Beschwörung, der aus den abergläubischen Vorstellungen heraus erwuchs, die der Naturmensch über die Tierwelt hegte. . .“ (p. 12).

⁷ Einen bestimmten von Thespis i. J. 534 v. Chr. begründeten Typus des „Ein-Mann-Theaters“ zeigt der „Thespiskarren“, auf welchem der Vortragende (Meister) mit seinen Gehilfen im attischen Lande umherzog. Cf. WALTHER KRANZ: *Geschichte der Griechischen Literatur*. Leipzig 1949. p. 112. — In christlichen Ländern wiederholt sich dieser Theatertypus im Besuch des hl. Nikolaus um den 6. Dezember.

⁸ Wenn BIRKET-SMITH (*Geschichte der Kultur*. Zürich 1946. p. 424) erklärt: „Es ist nur wenig über den primitiven Tanz geschrieben worden“, so möchte ich diese Bemerkung nicht gelten lassen für die primitiven Sammler- und Jägervölker; dabei berufe ich mich auf die zahlreichen Quellenangaben in der vorliegenden Monographie.

⁹ K. TH. PREUSS, *Der Ursprung der Religion und Kunst*. Globus (Braunschweig) 86. 1904. p. 321 ss.

beigelegt worden war, beträchtlich entwertet, indem er erklärte: „Es hieße zu weit gehen, wollte man ... einen ausschließlichen religiösen Ursprung des Tanzes und demnach als frühesten Ausgangspunkt desselben den Zaubertanz annehmen“¹⁰. PREUSS hat in einer späteren Abhandlung (1930) — als die seitdem erschienenen großen Monographien über die sogenannten Urvölker ihm noch nicht zur Verfügung standen — sich eingehender als das erste Mal mit den Kunstbetätigungen der Wildbeute beschäftigt; darin indes seine frühere Ansicht nur insofern ein wenig abgeändert, daß er dem „Analogiezauber“ eine erhöhte Beteiligung bei der ersten Einführung des Tanzes zusprach¹¹. Aber auch diesbezüglich gilt die soeben zitierte Ablehnung durch W. WUNDT.

Der Verfasser kann vollauf befriedigt auf die Bereicherung hinweisen, die aus seinen völkerkundlichen Studien seinem eigenen Tätigkeitsfeld, der Theaterwissenschaft, zugeflossen ist. Im „Ausklang“ (p. 548) enthüllt er: „Dieses Buch über Urtheater ist nur ein Anfang.“ Dermaßen hat dieses Thema ihn in seinen Bann gezogen, daß er nun die dramatischen Kunstbetätigungen fortgeschrittenerer Naturvölker ebenfalls von seinem Wissensfach her zu analysieren beginnen will. Mit der besten Unterstützung von seiten der Fachethnologen kann er um so bestimmter rechnen, da auch letztere aus seiner Monographie neue Orientierungen und vertiefte Erkenntnisse gewinnen. Darüber hinaus danken sie ihm dafür, daß er als Dramatiker und Regisseur mit seinem Buch zunächst zu den ihm nahe stehenden Leserkreisen spricht; gar manche von diesen dürften wenig Neigung oder Geschmack für die „wilden Völker“ entwickelt oder bisher betätigt haben. Auch ihnen wird wertvolles Wissen über die intellektuellen und ästhetischen Anfänge in unserm Geschlecht vermittelt; die erstaunlich klaren Bildtafeln und geschmackvollen Zeichnungen werden ihre Zugkraft nicht ergebnislos ausüben. Die Feldforschung wird es sich angelegen sein lassen, angesichts der hier überzeugend erwiesenen Bedeutung des Urtheaters für die Wissenschaften vom Menschen, dieser vielgestaltigen Schöpfung der frühesten Menschheit „eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden, und zwar im Interesse der Menschheitsgeschichte. Welt- und Gottesanschauung eines Volkes sind aus dem Theater oft ablesbar“ (p. 29).

MARTIN GUSINDE.

Radcliffe-Brown A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. Foreword by E. E. EVANS-PRITCHARD and FRED EGGAN. 219 pp. in 8°. London 1952. COHEN and WEST, Ltd.

The essays published in this volume are, as EVANS-PRITCHARD and EGGAN say in their foreword, „widely spread in time and place, and frequently difficult to consult“ (pp. v f.). It was, therefore, a felicitous idea to reprint them, especially because it is much easier now to obtain an orientation concerning Professor RADCLIFFE-BROWN's scientific views, including changes in them, or rather perhaps, a more precise formulation of them, and concerning his influence on contemporary Anglo-Saxon ethnology. But with the use of the term „ethnology“ by the reviewer, the difficulty begins. RADCLIFFE-BROWN is (exclusively) concerned with „social anthropology“, as he states in the Introduction (pp. 1-14, the only new part of the book); and social anthropology must be distinguished from ethnology (cultural anthropology?). The aim of social anthropology is not to offer a historical explanation (this is what ethnology is trying to do), but a theoretical understanding (p. 3). In this task it is concerned with the process of human life (l. c.), and this process is dependent on the structure of a given society. Furthermore, when reference is made „to the interconnection between social structure and the process of social life“, we encounter the term „function“. And these

¹⁰ WILHELM WUNDT, *Völkerpsychologie*, Bd. III, Die Kunst. Leipzig 1919. p. 503.

¹¹ K. TH. PREUSS, *Der Unterbau des Dramas*. Vorträge der Bibliothek Warburg 1927/28. VII. Leipzig-Berlin 1930. pp. 1-88.

"three concepts of process, structure and function are... the components of a single theory as a scheme of interpretation of human social systems" (p. 12).

The book contains the following papers and addresses: "The Mother's Brother in South Africa", "Patrilineal and Matrilineal Succession", "The Study of Kinship Systems", "On Joking Relationships", "The Sociological Theory of Totemism", "Taboo", "Religion and Society", "On the Concept of Function in Social Science", "On Social Structure", "Social Sanctions", "Primitive Law".

In the paper "On the Concept of Function"... (pp. 178-187) the author deals extensively with that notion. But he protests (p. 188) against the name "Functional School of Social Anthropology" and he styles it a myth invented by MALINOWSKI (cf. p. 200). RADCLIFFE-BROWN takes the term "function" in its physiological sense (pp. 12, 178 ff.) and, as a matter of fact, he regards social anthropology as a branch of natural science (pp. 188 ff.; cf. p. 7). Starting with such a view it practically follows that only contemporary social systems can be studied (cf. pp. 190 ff., 183); consequently, the historical approach is excluded. RADCLIFFE-BROWN finds that the study of social life has been neglected "in view of the idea that the method of anthropology should be a historical method" (p. 7). He speaks of "conjectural history" (pp. 49 ff.) which is "absolutely worthless", as it does not give us material for the study of the changes of social systems (p. 85). He speaks furthermore of "anthropologists who consider it their principal task to write the history of peoples or institutions that have no history" (p. 86). KROEBER, because of his interest in "historical relations", is an ethnologist, not an anthropologist (p. 61).

If RADCLIFFE-BROWN had offered his views in one complete cast, it would perhaps not be necessary to take statements out of their context, whereby their exact meaning may be missed. But it is pretty clear that he sees the possibility and admissibility of a historical approach only where written (or equivalent?) historical sources are available. "We cannot study, but only speculate about the process of change that took place in the past of which we have no record"... "but such speculations are not history and can be of no use in science. For the study of social change in societies... we have to rely on the work of historians dealing with authentic records" (pp. 202 ff.; cf. p. 50). One question may be asked here: If cultural correspondences are supported by linguistic correspondences, do we not then at least have an authentic historical source in the cultural elements themselves?

As a matter of fact, nowhere in these papers does RADCLIFFE-BROWN offer an explicit discussion of the historical method of ethnology, worked out by GRAEBNER, adopted and elaborated by SCHMIDT, and followed now not only by a great number of ethnologists, but also by very many prehistorians. One should expect an objective criticism of that method instead of the repeated remarks about conjectural history. On the other hand, the author admits the "ethnological point of view that lays emphasis on diffusion" (p. 184). Moreover, he puts forward his own views not only with reserve and moderation (cf. pp. 176, 184 f.), but also in a sympathetic manner. And it cannot be doubted that the functional method has an important, and even essential, contribution to make to the study, and especially to the evaluation, of the different forms of human civilization. But so also has the historical method. RADCLIFFE-BROWN himself says that "There is not, and cannot be, any conflict between the functional hypothesis and the view that any culture, any social system, is the end-result of a unique series of historical accidents" (p. 185). The true historian will say essentially the same, although he will not simply speak of historical accidents. For the rest, it is to be hoped that the two kinds of study, the historical and the functional will — to adopt once more RADCLIFFE-BROWN's own words — "be carried on side by side in perfect harmony" (p. 186, fn. 1).

RUDOLF RAHMANN.

Kunst Jaap. *Ethno-Musicology*. A study of its nature, its problems, methods and representative personalities to which is added a bibliography. 158 pp. in 8°. Second enlarged edition of 'Musicologica'. With 52 fig. The Hague 1955. MARTINUS NIJHOFF. Price : Guilders 10.50.

In der verhältnismäßig kurzen Zeitspanne von fünf Jahren kann JAAP KUNST sein Werk „Musicologica“ (zweite Auflage : „Ethno-Musicology“) in zweiter Auflage vorlegen. Es ist dies ein Beweis für die Anerkennung, die dieses Werk gefunden hat. Schon allein der Umstand, daß sich nicht alle Kreise eine genaue Vorstellung vom Gebiet der Musikethnologie machen können, weist auf die Schwierigkeiten hin, die sich einer Einführung gegenüberstellen. Vollends aber wird der Umfang der Aufgabe klar, wenn man die Situation in Betracht zieht, die der Verfasser auch vom Gebiet her vorfindet.

Das wissenschaftliche Interesse für die Musik der außereuropäischen Völker läßt sich weit zurück verfolgen. Doch war ihr Studium neben den (vielfach als Kuriosum betrachteten) Musikinstrumenten entweder auf mehr oder weniger zufällig und mit unkontrollierbarer Verlässlichkeit nach dem Gehör aufgezeichneten Melodieproben, oder, bei den außereuropäischen Kulturvölkern, auf deren Musiktraktate angewiesen (literarische Methode). Mit der Erfindung des Phonographen (1877) änderte sich die Lage wesentlich : systematische, weitgehend exakte Aufnahmen wurden ermöglicht und zugleich ein leicht verwahrbares, jederzeit kontrollierbares Quellenmaterial gewonnen. Unabhängig davon wurden 1884 und 1886 zwei in ihrer Exaktheit richtunggebende Arbeiten vorgelegt. A. J. ELLIS gab eine vorbildliche Untersuchung der Tonreihen auf einer großen Anzahl außereuropäischer Musikinstrumente, C. STUMPF eine vorbildliche Behandlung außereuropäischer Vokalmusik. ELLIS stellte hierbei der Musikethnologie in der Centrechnung eine unserem musikalischen Denken angepaßte, praktische und zugleich ausreichend genaue Methode zur Bestimmung der Intervalle zur Verfügung. Damit war eine neue Plattform geschaffen, auf der sich die Musikethnologie als selbständige wissenschaftliche Disziplin präsentieren konnte.

Das Material dieser somit verhältnismäßig jungen Wissenschaft : das musikalische Produkt, seine Erzeugung (Stimme und Instrumente), seine Aufnahme, seine Überlieferung sowie die Träger bringen die Musikethnologie mit einer Reihe von Disziplinen in engste Verbindung. Neben den rein musikwissenschaftlichen Fragen sind es akustische, physiologische, psychologische, anthropologische und biologische Momente. Andererseits wird die kulturelle und geschichtliche Einbettung in ihrer ganzen Breite wirksam sowohl in materieller (Ergologie) wie geistiger Hinsicht (religiöse Vorstellungen, Kult, Kunst, Soziologie usw.). Nicht zuletzt spielt auch das Moment der Verbreitung, bzw. Verbreitungswege eine nicht zu unterschätzende Rolle. Dadurch ergeben sich sowohl hinsichtlich des Ausgangspunktes und des Weges wie hinsichtlich der Betonung bestimmter Fragenkomplexe mehr oder weniger deutlich geschiedene Forschungsrichtungen.

Entweder geht der Weg vom Objekt (Musikproben, Instrumenten) aus und sucht, in der Regel unter gleichzeitiger Erweiterung der Basis, nach den für die Gestaltung maßgeblichen Faktoren, oder er geht, meist in Untersuchung bestimmter Fragenkomplexe, umgekehrt von Momenten der Biologie, Physiologie, Psychologie, Ethnologie usw. aus und spürt ihrer Wirksamkeit im Objekt nach. Annäherungsweise könnte man im ersten Falle von Musikethnologie, im zweiten Falle von vergleichender Musikwissenschaft sprechen. Beide Wege wurden beschritten. In groben Zügen betrachtet, herrscht der erste Weg, z. T. mit dem zweiten kombiniert, in Berlin vor, wo die Musikethnologie zunächst unter Führung des Psychologen C. STUMPF stand, dann aber durch seinen (aus Wien kommenden) Assistenten und später führenden Musikethnologen E. M. v. HORNBOSTEL einen großartigen Ausbau erhielt¹. Der zweite Weg, z. T. mit dem ersten kombiniert, wurde in Wien beschritten, wo der von der Ästhetik kommende R. WALLASCHKE um

¹ Darüber hinaus hat sich HORNBOSTEL bekanntlich auch auf anderen Gebieten, besonders dem der Psychologie, vor allem der Musik-, bzw. Tonpsychologie außerordentliche Verdienste erworben.

die Jahrhundertwende das Fach vertrat und dessen Nachfolger R. LACH in umfassender Weise den Ausbau vollzog (1913). Es ist bezeichnend, daß gerade R. LACH entschieden für die Bezeichnung „Vergleichende Musikwissenschaft“ eintrat.

Neben diesem Weg im großen lassen sich auch, mehr oder weniger ausgeprägt, Spezialisierungen erkennen, die teils einem bestimmten Gebiet (z. B. Instrumentenkunde und Tanz: in beiden Fällen grundlegend von C. SACHS bearbeitet²), teils einem bestimmten Fragenkomplex gelten (z. B. Phonetik: W. HEINITZ, Hamburg), bzw. diesen betonen. Die angeführten Beispiele ließen sich bei der inzwischen angewachsenen Zahl der Forscher vermehren.

Das ist in großen Zügen die Situation, der eine Einführung in die Musikethnologie gegenübersteht.

J. KUNST stellt sich darüber hinaus die Aufgabe, eine allgemeine Einführung für eine spätere Beschäftigung mit den Formen der verschiedenen Musikkulturen zu geben. Mit sicherer Hand, die die vielseitige Erfahrung dieses führenden Forschers zeigt, wählt er den Weg der Beschränkung auf die Hauptfragen, die er dafür — gleichfalls wohl ausgewogen — ausführlicher behandelt: Centrechnung, Technik der Phonogrammaufnahme und -übertragung, Hinweise auf das vorhandene Quellen-, bzw. Studienmaterial in Schallplatten (Archive, Serienanfertigungen), Einführung in die Hauptprobleme und deren Behandlung, dies einschließlich der Hypothesen über den Ursprung der Musik, und schließlich einführende Hinweise zur Instrumentenkunde.

In seiner Darstellung folgt er im wesentlichen der ersten Auflage dieses Werkes, bringt sie aber durch Ergänzungen auf den letzten Stand der Forschung. Neu ist in der zweiten Auflage das umfangreiche Literaturverzeichnis. Gerade dieses wird — nicht zuletzt auch in engeren Fachkreisen — besonders begrüßt werden.

Damit repräsentiert sich dieses Werk als eine Einführung im besten Sinne des Wortes, als Handbüchlein, das in keiner musikwissenschaftlichen, bzw. ethnologischen Bibliothek fehlen dürfte.

WALTER GRAF, Wien.

Mendes Corrêa António. *Ultramar Português*, II. Ilhas de Cabo Verde. 262 pp. in 8°. Com 51 est., 3 mapas, 5 offests e 14 fig. Lisboa 1954. Agência Geral do Ultramar. Divisão de Publicações e Biblioteca.

Von den verschiedenen Rücksichten, unter denen MENDES CORRÊA in seiner anthropogeographischen Studie die kapverdischen Inseln schildert, interessiert hier besonders der kulturelle und anthropologische Aspekt.

Seeleute, die um die Mitte des 15. Jahrhunderts die Inselgruppe entdeckten, fanden unbewohntes Land vor, das wahrscheinlich auch in früheren Zeiten nie von Menschen betreten worden war. Wenigstens liegen bis heute nach MENDES CORRÊA keine sicheren Anzeichen für eine gegenteilige Ansicht vor.

Die von Portugal ausgehende Besiedlung brachte Seeleute, portugiesische Juden, Hirten aus Santiago, Mauren und Vertreter anderer europäischer Nationen, wie Holländer, Franzosen und Engländer auf die menschenleeren Inseln. Neger, die aus dem ungefähr 500 km entfernten Westafrika eingeführt wurden, machten bald den größten Prozentsatz der Bevölkerung aus. Das im Herzen des Atlantischen Ozeans, im Schnittpunkt der Europa und Afrika mit Nord- bzw. Südamerika verbindenden Schifffahrtsrouten gelegene Archipel entwickelte sich als Hafen und Umschlagsplatz für den Sklavenhandel zu einem Laboratorium der Rassen und Kulturen. Im Jahre 1950 zählte man unter 147 000 Einwohnern 3000 Weiße, 101 500 Mischlinge und 42 500 Schwarze. Von den 331 Eheschließungen des Jahres 1949 führten 207 Mestizen mit Mestizen, 61 Schwarze mit Schwarzen und 12 Weiße mit Weißen zusammen, während die übrigen sich auf Verbindungen zwischen Mestizen, Schwarzen und Weißen verteilten.

² Mit der ihn besonders auszeichnenden umfassenden Schau wandte sich SACHS auch weiteren Fragen der Musikwissenschaft, bzw. Musikethnologie zu.

Trotz vieler, besonders auf afrikanische Mundarten zurückgehende Entlehnungen und Veränderungen, ist die Sprache der Inseln die portugiesische geblieben, die sich allerdings durch archaische Formen nicht wenig von dem Portugiesisch des Mutterlandes unterscheidet. Es ist auffallend, daß Herz und Mund der Menschen, in denen man das Fortklingen afrikanischer Rhythmen erwarten möchte, sich so vollständig an die Sprache der Herren gewöhnt haben.

Ähnlich ist es mit der Kultur, in der man sowie an Häusern, Kleidern, Religionsformen und vielem anderen, sieht, daß portugiesische Lebensformen den Hauptakkord bilden. Zurückkehrende Auswanderer brachten nordamerikanische Kulturelemente mit, die im heutigen Kulturgepräge nicht mehr zu übersehen sind. Eigene Formen kommen besonders in Superstition und Folklore zum Ausdruck. Als hervorstechende Züge im Volkscharakter werden Sinnlichkeit und Indolenz genannt.

Die etwas dürftige Behandlung der anthropologischen und kulturellen Probleme ist mit den ungenügenden Vorarbeiten, wie auch mit dem Ziel der Veröffentlichung gegeben, in der diese Fragen nur einen der vielen Aspekte bilden. Das starke Hervorheben des portugiesischen Elementes in Rasse und Kultur ist wahrscheinlich durch den nationalen Charakter der Studie bedingt. Hierbei darf allerdings nicht übersehen werden, daß der Portugiese wie überall so auch hier, es verstanden hat, nicht nur sich selbst anderen Kulturen anzupassen, sondern auch andere Kulturen zu assimilieren und ihnen sein Gepräge zu geben.

Für die Rassen- und Kulturgeschichte ist die Arbeit MENDES CORRÊAS von Bedeutung, da sie ein anschauliches Beispiel dafür liefert, wie die atlantische Abgeschlossenheit und die besonderen geographischen und mesologischen Bedingungen der Inselwelt aus dem bunten Mosaik der eingewanderten Rassen und Kulturen eine ziemlich homogene bioethnische und rassische Einheit von Seeleuten und Fischern bildeten.

Gute Karten und Fotos geben einen lebendigen Eindruck von den einsamen im weiten Ozean zerstreuten Inseln und ihren Bewohnern.

W. SAAKE.

Baumgarten Franziska. *Die Regulierungskräfte im Seelenleben.* (Dalp-Taschenbücher, Bd. 310.) 139 pp. in 8°. Bern 1955. FRANCKE-Verlag. Preis: sFr. 2.90.

Die leichtverständliche Darstellung weist, nicht für schwere seelische Erkrankungen, sondern für die alltäglichen Störungen des seelischen Gleichgewichtes, die regulierenden Gegenkräfte auf. Originell ist das Gesamtthema wie auch der Abschnitt (der fast die ganze erste Hälfte des Büchleins füllt) über die Reaktionen auf Unglück, besonders was über den ‚Trost‘ gesagt wird; in etwa gilt das auch von den Kapiteln ‚Humor‘ und ‚Trotz‘. Sehr verschiedenwertig und ziemlich unverbunden nebeneinandergestellt sind die Kapitel über die Reaktionen auf das Schulerlebnis (unter Herbeiziehung auch völkerkundlicher Daten), über die Regulierungsmöglichkeiten zwischen Begabung und tatsächlicher Berufstätigkeit, und über die Ausgleichstendenzen bei gegensätzlichen Fähigkeiten und Eigenschaften im Individuum. Kaum berührt wird die Frage der psychologischen Tiefe der Regulation, z. B. der Arten des Trostes, auch nicht (was damit verwandt ist), ob es sich um vorübergehende Reaktionen handelt, oder ob eine dauernde Einstellung schon vorgegeben ist. Wie über die psychologische Wirkung hinaus ab und zu an die ethische Seite und ihre vielleicht ganz andere Wertung erinnert wird, so wäre auch ein Hinweis darauf gut gewesen, daß die gegebene psychologische Erklärung und Wirkung einer Vorstellung nicht ein Urteil über ihre Wahrheit enthält. Durch den aprioristischen Charakter sticht die „Entwicklung der moralischen Regulierung“ (pp. 120-123) völlig vom übrigen Inhalt ab, der stets Fühlung mit der Erfahrung hält.

Einige der langjährigen ethnographischen Beobachter, z. B. sprachbeherrschende und volksverbundene Missionsforscher, sollten das Büchlein, das ganz aus europäischem Gedanken- und Beobachtungsgut heraus geschrieben ist, zur Hand nehmen und sehen, ob sich Analogien zu den Sprichwörtern und der Volksweisheit (die die Verfasserin gerade

Das Büchlein stellt eine Zusammenfassung von Vorträgen und Vorlesungen dar, die der Verfasser in London School of Economics and Political Science, in Wien beim Internationalen Kongreß der Anthropologie und Ethnologie und vor dem Königlichen Anthropologischen Institut von Großbritannien und Irland 1952 gehalten hat. Gegliedert ist es in folgende Kapitel: Einleitung; Der Kulturkontakt in vorgeschichtlichen Zeiten; Der Kulturkontakt in der geschichtlichen Zeit; Der Laestadianismus als eine lutherische Erweckungsbewegung; Laksefjord, eine Seelappengemeinschaft im Übergang; Karasjock, seßhafte Binnenlandlappen; Kautokeino, eine Hochburg des Rentier-Wanderhirtentums in der Finnmark. Zum Schluß kommt eine kurze "Selected bibliography", bei der sich aber über die Grundlage der Auswahl der einzelnen Bücher diskutieren ließe.

Zunächst wird die Bezeichnung „Samer“ statt der in der internationalen Literatur üblichen „Lappen“ erörtert; danach eine kurze Übersicht über die englischsprachige Lappenliteratur gegeben, woraus hervorgeht, daß dieselbe verschwindend klein und — verglichen mit der entsprechenden reichhaltigen Literatur in der deutschen, schwedischen und finnischen Sprache — wenig bedeutend ist. Der Verfasser hebt sehr richtig hervor, daß diese englische Lappenliteratur bei Nichtfachleuten leicht das falsche Bild entstehen läßt, als ob die Rentierzucht die Grundlage der Wirtschaft der meisten Lappen bilden würde, während sie in Wirklichkeit nur für eine aristokratische Minorität charakteristisch ist.

In bezug auf die Vorgeschichte der Lappen in Nordnorwegen präsentiert der Verfasser in rascher Folge die wichtigsten Fakta. Hier wäre vielleicht nur hinzuzufügen, daß sein Satz "... positive and undeniable is the fact that the Sames (= Lappen) caught seal and fish and hunted bears and wild reindeer in Finnmark long before any Norwegian set foot upon Finnmarksvidda or cast a line in the seas and fjords of the north" höchstens eine Wahrheit mit Modifikationen ist — die Vorfahren der späteren Nordgermanen saßen schon lange an der Küste, wenn auch etwas weiter südlich, bevor die ersten Vorposten der Protolappen das Meer — das bis heute keine eigene Bezeichnung im Lappischen hat und ähnlich wie das Moor *aappe* heißt — erreichten (cf. dazu Vorfeld und Kernraum der Nordgermanen im Verhältnis zur Formierung der protolappischen Kultur, HENN POHLHAUSEN, „Zur Übernahme einiger nordgermanischer Lehnwörter ins Lappische“, im Druck in *Commentationes Balticae* III, Bonn 1956). Dieses geht u. a. schon daraus hervor, daß fast das gesamte Seevokabular der Lappen-Bezeichnungen für Seefische, Seesäuger, Seefahrzeuge und sogar für die Tranlampe — nordgermanischen Ursprungs ist (cf. dazu TOIVO IRKONEN, *Suomen lappalaiset vuoteen* 1945; Helsingfors 1948, I, p. 163 ff. und II, p. 587 ff.).

Aufschlußreich ist eine Übersicht über die Geschichte der Lappen Nordnorwegens. Nur wenn der Verfasser aus den sehr speziellen, außerdem m. E. noch wenig durchforschten lokalen Verhältnissen an der äußersten Peripherie des Rentiergebietes eine Hypothese über die Entstehung des Rentier-Wanderhirtentums aufstellen will, möchte der Rez. folgendes festhalten: Wenn man die Rentierzucht der Fjälllappen von der Renzucht der Waldlappen ableiten will, so darf man dabei nicht vergessen, daß die Waldrentierzucht mit kleinen Herden nur im Walde, die Fjäll- und Tundrarentierzucht mit großen Herden nur im Fjäll bzw. in der Tundra möglich ist. Vom Atlantischen bis zum Stillen Ocean bestätigt sich diese fast triviale, aber selbst von den namhaftesten Forschern oft übersehene Feststellung. Die Tatsache, daß die Waldrentierzucht aus geschichtlichen Quellen früher bekannt ist, beweist nichts in bezug auf das Alter der einen oder anderen Form. Da nämlich der Wald zwischen dem Fjäll und den Geschichtsschreibern lag, ist es nur natürlich, daß diese zuerst die Waldrentierzucht kennenlernten. — Ich kenne keinen Fall, wo echte Waldrentierzüchter mit ihren Waldrentierherden in die Fjälle oder in die Tundra zogen und Vollnomaden wurden, während der umgekehrte Vorgang oft, u. a. von KAJ DONNER, *Sibirien, folk och forntid*, Tammerfors 1933, pp. 175 ff.; LEHTISALO, *Die Jagd bei den Juraksamojeden*, *Journ. d. l. Soc. finno-ougr.* 30-34; p. 2 und POHLHAUSEN, *Das Wanderhirtentum und seine Vorstufen, Kulturgeschichtliche Forschungen*, 4. Band, Braunschweig 1954, pp. 52 ff.,

beschrieben worden ist. Der rein empirisch festgestellte Übergang von der Tundra- bzw. Fjällrentierzucht zur Waldrentierzucht kann auch tierökologisch begründet werden: Das Waldrenn verläßt in der Regel den Waldgürtel nicht und zieht nicht in die Fjälle oder in die Tundra, während die Fjäll- und Tundrarene jeden Winter in die Wälder ziehen, wo sie dann leicht künstlich festgehalten werden können. Es darf also behauptet werden, daß die Waldrentierzucht aus der Fjäll- und Tundrarentierzucht hervorgegangen ist und immer wieder hervorgeht — nicht umgekehrt. Es zeugt daher von einer Verkenntung wahrer Sachverhalte, in bezug auf die typische Waldrentierzucht von "old methods of reindeer-keeping" (p. 17) zu sprechen. Diese Methoden sind nämlich nicht zeitbedingt, sondern raum- und landschafts- bzw. biotopbedingt.

Soziologisch interessant ist G.'s vergleichende Auseinandersetzung mit dem rezenten lappischen Schulproblem in Norwegen, Schweden und Finnland, sowie mit den Fragen der modernen Renzucht.

Gut charakterisiert ist der in Lappland und im finnisch sprechenden Nordskandinavien immer noch sehr bedeutende und das ganze Kulturbild beeinflussende Laestadianismus; insbesondere gilt das in bezug auf die ekstatisch-schamanistischen Züge des Laestadianismus und dessen Wesensverschiedenheit vom lutherischen Christentum.

Soziologisch, aber auch ethnologisch von Bedeutung ist die kurze Beschreibung der Laksefjord-Lappen. Treffend hat G. den Prozeß der allgemeinen Modernisierung und Zivilisierung des Lebens mit dem Verschwinden der alten ethnischen Schranken geschildert, der durch den Bau der großen Autobahn und neuer Wege durch die Deutschen im zweiten Weltkrieg beschleunigt wurde.

Besonders interessant ist aber die Beschreibung der zum Ackerbau übergegangenen Karasjock-Lappen. In Schweden und Finnland kam es immer wieder vor, daß Lappen einer nach dem andern zum Ackerbau übergingen, wobei die Sprache und die Sitten finnisch wurden. Diesen Vorgang hat u. a. der Rez. in Nordschweden untersucht (unpubliziert). In Karasjock hingegen war der bäuerliche, finnische Grundstock — man kann von finnischen Kulturbringern reden — so gering (1865 waren es 8 Finnen und 6 Norweger von 598 Einwohnern), daß hier die lappische Sprache und das übrige lappische Kulturgut sich auch nach dem Wechsel der Hauptwirtschaftsform durchsetzten. Nebenbei gesagt ist die Erbfolge — jüngster Sohn Haupterbe — bemerkenswert. Da möchte der Rez. an Parallelen aus Niederdeutschland erinnern.

Was die Koutokeino-Rentierlappen anbetrifft, so scheint der Verfasser den Wert alter Steuerlisten aus dem 16. Jahrh. und dergleichen als Spiegel der dortigen Renzuchtverhältnisse in geschichtlicher Zeit zu überschätzen. Mehr Quellenkritik wäre am Platze, bevor man seine Rückschlüsse zieht. Um nur eines herauszugreifen, so möchte der Rez. daran erinnern, daß die geringe Bedeutung der Rentier-Erzeugnisse unter den als Steuer eingetriebenen Naturalien nicht darauf hinzuweisen braucht, daß die Rentierzucht zu jener Zeit unbedeutend war. Vielmehr waren die stets mobilen Fjälllappen mit ihren großen und leicht beweglichen Rentierherden den Steuereintreibern schwerer erreichbar als die halb oder ganz sesshaften Waldlappen mit ihren kleinen, wirtschaftlich verhältnismäßig wenig bedeutenden Waldrentierherden. Darüber hinaus ist das Rentier mit seinem ewig haarenden, meist von Bremsenlarven durchlöchernten Fell vom Standpunkt des Staatsfiskus ziemlich wertlos oder jedenfalls weniger begehrenswert als die für die damalige schwedische Kavallerieausrüstung unerläßlichen Elchhäute oder die hochwertigen Marder-, Biber-, Hermelin- oder Eichhörnchenfelle. Es ist wahrscheinlich, daß nicht nur das lappische Angebot, sondern auch die von der Hauptstadt gelenkte Nachfrage die Zusammensetzung dieser Steuerlisten bestimmt hat. Eine andere Angabe, wonach es 1750 nur 100 Rentiere per Familie gab, ist unkontrollierbar und sicherlich viel zu gering geschätzt. Wer die Rentierlappen kennt, weiß, daß die Anzahl der Rentiere bis heute vor Fremden geheimgehalten und geringer als in Wirklichkeit angegeben wird. Die Frage „Wie viele Rentiere hast du?“ wird als eine Taktlosigkeit aufgefaßt, und dem Fragenden werden oft Antworten gegeben, die ihn lächerlich machen sollen. Als eine drastische Illustration dieser Haltung gegenüber den Beamten des Staates kann angeführt werden, daß in Nordschweden gewisse Berge und Moore unanständige

Namen auf Finnisch und Lappisch auf den topographischen Karten aufweisen. Einheimische erzählten mir, daß den Landmessern, die nur schwedisch verstanden, bei der Vermessung statt der richtigen Namen der Berge usw. jene anzüglichen, vom Befragten improvisierten, genannt wurden. In gewissen Fällen schienen die den Beamten verheimlichten, richtigen Namen Anknüpfungen an die alte heidnische Religion zu enthalten. Ähnliche Tendenzen, die früher noch stärker gewesen sein müssen, haben es wohl bedingt, daß der Berichtersteller aus dem Jahre 1750 die runde Zahl 100 Rene per Familie angeben muß, während der aus dem Jahre 1865 die glaubwürdigere Zahl 236 angeben kann. Bei der quellenkritischen Beurteilung dieser Ziffern will ich darauf hinweisen, daß die erste, geringere und verdächtig runde Schätzung aus der wüsten Zeit vor der laestadianischen Erweckung stammt, während die zweite in die Zeit des kräftig wirkenden Laestadianismus fällt, dessen Grundzug es geradezu ist, daß alle Geheimnisse und Sünden öffentlich bekannt werden und daß vor der Gemeinde nichts geheim bleiben darf, weder Taten oder Gedanken noch Besitz. Bedenkt man dazu, daß die oben erwähnten Angaben über die Anzahl der Rentiere sich letzten Endes auf die Selbstdeklarationen der Rentierbesitzer begründen müssen, so sieht man ein, daß die beiden Zahlen untereinander nicht vergleichbar sind. — Im übrigen wechselt die Anzahl der Rene stark im Anschluß an gute und schlechte Jahre. So können G.'s Überlegungen in bezug auf die Entwicklung der Renzucht und der Organisation der Koutokeino-Lappen nicht als durch das von ihm benutzte Primärmaterial berechtigt oder gar gesichert angesehen werden. — Aus der Schilderung des Verfassers geht hervor, daß die Hauptmasse der Lappen nicht von den Rentierlappen gebildet wird, sondern daß die Rentierlappen allein den dauerhaften und unveränderlichen Kern der Lappen bilden. Während die Laksefjord-Seelappen ihre lappische Herkunft gern verleugnen und außerhalb der engeren Heimat sich für Norweger ausgeben wollen (pp. 41 ff.), sollen die auf ihr Lappentum stolzen Koutokeino-Rentierlappen ihre Kinder wie folgt ermahnen, wenn diese unartig sind : „Benehmt euch wie Menschen und nicht wie die Norweger!“ (p. 61).

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß G.'s Buch eine gute Übersicht über die lokalen Verhältnisse in Nord-Norwegen gibt, wobei die Beschreibung der vom Verfasser selbst untersuchten lappischen Fischer und lappischen Bauern besonders hervorzuheben ist.

HENN POHLHAUSEN,

Hodgen Margaret T. *Change and History. A Study of the Dated Distributions of Technological Innovations in England.* (Viking Fund Publications in Anthropology, No. 18.) 324 pp. in 8°. Wit 15 fig. and 10 maps. New York 1952. WENNER-GREN Foundation for Anthropological Research, Inc. Price : \$ 4.50.

Seize années d'études et de recherches (de 1935 à 1950) ont été nécessaires pour mener à terme cette monographie qui, restreinte délibérément à l'Angleterre, n'en est pas moins d'un intérêt général. La Bibliographie (pp. 203-215) est, comme de juste, concentrée sur les publications concernant ce pays, ainsi que l'important Tableau N° 5, (pp. 227-324 : "A Gazetteer of Innovations : Technological Innovations in England by County, Parish, Date and Source of Information"), mais le Tableau N° 4 est consacré aux influences étrangères (pp. 220-226 : "Alien Craftsmen by Century, Parish, Date, Innovation, Nationality and Source of Information") et surtout la seconde partie : "Technological Innovations and Migrations" nous aide à replacer l'évolution anglaise dans le contexte général du développement de la civilisation, depuis l'an mille après Jésus-Christ :

Distributions and Migrations in British Prehistory (c. 2500 B. C.-A. D. 50 : pp. 127-134).

The First Acceleration of Innovations (1000-1399),

The Roman Invasion (55 B. C.-A. D. c. 410 : pp. 134-138),

The Saxon Settlement (c. 446-c. 615 : pp. 138-142),
 The Scandinavian Conquest c. 850 (pp. 142-152),
 The Norman Conquest (1066) (pp. 152-153),
 The Religious Conversion beginning c. 400 (pp. 153-155),
 The Coming of the Cistercian Order to England in 1128 (pp. 155-161),
 The Infiltration of Continental Artisans (1000-1299 : pp. 161-165),
 The Second Acceleration of Innovations (1500-1699) ... (pp. 168-186),
 The Geographical Setting (pp. 169-170),
 Alien Craftsmen (pp. 171-176),
 The Huguenots (pp. 176-181),
 Alien Craftsmen in the Metal Trades (pp. 181-183),
 Alien Craftsmen in the Textile Trades (pp. 183-184),
 The Third Acceleration of Innovations (1700-1899),
 The Role of Alien Craftsmen (pp. 189-194).

Cette simple énumération des principaux titres de la seconde Partie nous démontre jusqu'à quel point les changements de technologie sont impliqués dans l'évolution historique d'un peuple. C'est ce qui ressort peut-être encore plus des considérations générales sur :

The Problem of Change in the Social Studies (pp. 11-31),
 The Historical Investigation of dated Innovations (pp. 32-47),
 Dated Geographical Distributions of Technological Innovations (pp. 48-72),
 On Innovators (pp. 73-96),
 Distributions and Processes (pp. 97-124).

Ces questions n'ont pas seulement un intérêt rétrospectif pour « l'histoire de l'homme » en général ; leur examen présente une utilité très actuelle au moment où tant de peuples d'aujourd'hui sont contraints à parcourir en quelques dizaines d'années, parfois en quelques années seulement, le chemin que l'Angleterre et d'autres pays occidentaux ont mis des dizaines de siècles à franchir.

HENRI BERNARD-MAITRE.

Wissman Wilhelm. *Skop*. (Sitzungsberichte der Deutschen Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Kl. f. Sprachen, Literatur u. Kunst. Jg. 1954. 2.) 30 pp. in 8°. Berlin 1955. Akademie-Verlag.

This meticulous word study deals with the purely linguistic implication of the Anglo-Saxon notion of *skop*. In "Beowulf", the oldest Germanic epic, the *Skop* is mentioned repeatedly, as a singer attached to a sovereign's court, but soon the notion suffers an extension and degradation of meaning and comes to stand for "comicus, ioculator", in which meaning it survives in the 11th and 12th centuries ; the word has, therefore, had a similar development to that of its synonym "glēoman", which, simultaneously with the taking over of the noble warrior's art of singing by the common people — as early as in King Alfred's days — had come to mean "iocista, ioculator", if not vagrant jester, implying the notion of "comoedia" as opposed to "tragoedia". Tragedy as a literary form was only vaguely known in the early Middle Ages, but we do find the verb *skophari* at that period. The same root occurs in *scopf* and *scoff* "ludibrium" and "probrum" in a 12th century glossary. With this meaning (it is not difficult to find the link between the notions of "poeta, mimus, comicus" on the one hand and scorn, mockery on the other hand, e. g. at an early German feast !) the author comes to the conclusion that *skop* belongs to the widespread West Germanic word family deriving from the Old Nordic neuter noun *skop* "mockery, scorn".

Although based on careful investigation of both philological and literary material, a study like this one is bound to contain one or two loopholes, having to rely frequently on mere conjectures. Thus, the interpretation of a passage of a proverb handed down

to us by NOTKER : *dir scôlo dir scôfficit iô*, where the author gives the meaning of "poet" to *scôlo* instead of the usually accepted "debtor" (German "Schuldner"), merely on the basis of context and on the assumption that *scoffizen* is a derivation of the Old High German *scoffen*, *scopfen*, could only become convincing, if we knew for certain that the proverb has come down to NOTKER in a mutilated state and has, therefore, been interpreted wrongly by him (op. cit. p. 18 et seq.). In the same way, the explanation of the co-existence of the consonant group *p*, *pp* and *ff* in Germanic by means of expressive gemination only, is not fully satisfactory in the context (p. 25).

But these are only minor points which may largely be a matter of personal opinion, and we cannot but thank WISSMANN for his scholarly study which throws new light on the question of *skop* and which is bound to interest any Teutonic philologist.

BEATRICE JOST.

Heissig Walther. *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache.* (Göttinger Asiatische Forschungen, Bd. 2.) 220 pp. in 8°. Mit 18 Taf. Wiesbaden 1954. OTTO HARRASSOWITZ.

Schon vor einem Menschenalter sprach B. LAUFER das Desideratum aus, die mongolische buddhistische Literatur aufzunehmen und historisch zu untersuchen. W. HEISSIG macht nun endlich damit einen eindrucksvollen Anfang. Aus dem räumlich und zeitlich ausgedehnten Schrifttum grenzt er einen bestimmten Bereich ab, nämlich die lamaistische Übersetzungs- und Kommentarliteratur, wie sie in den Pekinger Blockdrucken der Mandschu-Zeit (1650-1911) geschaffen wurde. Es gelang ihm, in verschiedenen östlichen und westlichen Bibliotheken 220 solcher Drucke festzustellen; viel mehr dürfte kaum noch erreichbar sein. Besonders stark vertreten sind die kanonischen Schriften (Sutren), die Ritual- und Liturgie-Bücher, Anrufungen und Hymnen, Hagiographien und Erzählungen (Legenden).

Der Autor behandelt die einzelnen Werke in chronologischer Folge, kennzeichnet mehr oder weniger ausführlich den Inhalt, weist die Kräfte auf, die zur Entstehung der Literatur beitrugen, und untersucht ihren Zusammenhang mit den geschichtlichen Ereignissen. Damit entwirft er den Hintergrund, auf dem sich der große Einfluß erkennen läßt, den die lamaistisch-tibetische Geistigkeit auf das mongolische Denken und die mongolische Nationalliteratur des 17.-20. Jahrhunderts ausgeübt hat, wobei sich die immer wieder vorgebrachte Behauptung zumindest als unbewiesen herausstellt, die Mandschu-Herrscher hätten die Drucklegung deshalb geplant, um die Mongolen geistig zu pazifizieren. Die Schriften erweisen sich vielmehr als das greifbare Ergebnis der lamaistischen Mongolenmission (pp. IX, XV). Das erste Kapitel des Buches bringt eine Darstellung über die Literaturtypen, die Blockschneider und Verleger, das Aussehen und die Entwicklung des Schriftbildes, der Schluß mehrere ausführliche Register der mongolischen und tibetischen Titel, der am Entstehen der Werke beteiligten Personen, der chinesischen Randsignaturen, sowie ein Literaturverzeichnis europäischer und asiatischer Werke.

Eine Arbeit wie die vorliegende bedeutet immer einen dornigen Aufwand an Kritik und Akribie, besonders wenn sich die Völker, Religionen und Sprachen überschneiden. Die Liste der *Errata* und *Addenda* des Autors (p. 218 ff.) zeigt schon, daß Tibetologen (Sanskritisten) und Mongolisten vielleicht manches zu ergänzen haben. Aber man muß dem Autor trotz des Bedürfnisses einer technisch-genaueren Überprüfung (Zitationsweise etc.) dankbar sein, ein so reiches Quellenmaterial erschlossen zu haben, wie z. B. die Angaben über *Maudgalyāyana*, die *Geser-Sage*, den *lČan-skya Khutukhtu* usw. (pp. 23-27, 35 f.). Die kurzen Inhaltsproben erwecken den lebhaften Wunsch, diese erschlossenen Quellen auch dem Nicht-Mongolisten durch entsprechende Übersetzungen zugänglich zu machen.

DOM. SCHRÖDER.

Willeke Bernward H. *Imperial Government and Catholic Missions in China during the years 1784-1785*. (Franciscan Institute Publications, Missiology Series, 1.) XIV + 227 pp. in 8°. The Franciscan Institute St. Bonaventure (N. Y.), 1948.

Le livre qui traite de la persécution de l'Eglise catholique en Chine, en 1784-1785, est divisé en neuf chapitres : 1. Introduction : le gouvernement impérial et les missions catholiques avant 1784 ; 2. L'arrestation de quatre Franciscains en Hupeh ; 3. Le soupçon d'une alliance chrétienne-musulmane ; 4. Le commencement de la persécution en Hukwang et Kwangtung ; 5. La tempête sur les provinces de Shensi et de Shansi ; 6. L'extension de la persécution dans les autres provinces ; 7. La recherche des missionnaires dans toutes les provinces ; 8. Les jugements à Peking et dans les capitales provinciales ; 9. La fin et les effets de la persécution. En appendice, l'auteur donne la traduction anglaise de 14 documents impériaux chinois, touchant la persécution, une longue bibliographie des publications chinoises et occidentales, ainsi qu'un index analytique de l'oeuvre. De cette persécution on trouvait une brève description dans l'ouvrage du P. J. RICCI O. F. M. (*Vicariatus Taiyuanfu, seu brevis historia antiquae franciscanae missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*, Pekini 1929, pp. 44 et suiv.), mais ce n'était pas une étude large et approfondie comme celle du P. WILLEKE, qui avait consulté les sources chinoises et occidentales sur toutes les missions catholiques chinoises de ce temps-là. Le livre du P. WILLEKE a, pourtant, une valeur historique ainsi qu'une valeur d'ordre sinologique, parce qu'il nous révèle, très clairement, la situation politique et sociale de la Chine dans les derniers siècles de l'Empire, et il apporte une contribution précieuse à l'histoire de l'Eglise catholique en Chine.

P. LUIGI VANNICELLI O. F. M.

Heras H. *Studies in Proto-Indo-Mediterranean Culture*. Vol. 1. (Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute. St. Xavier's College, Bombay, N° 19.) CIX + 542 pp. in 4°. With 317 figs. Bombay 1953. Indian Historical Research Institute. Price : \$ 37.—.

On the first page of his book the author asserts that "the existence of the Dravidian peoples in India prior to the Aryan invasion is a fact admitted by all". This may still have been correct when it was written, but it certainly was no longer valid when it was put into print. In the meantime FÜRER-HAIMENDORF had given good reasons for assuming that the speakers of Dravidian languages invaded the Deccan between 800 and 400 B. C., coming no doubt from eastern Iran.

The author discusses and criticizes the various attempts to decipher the script of the Harappā culture. He is right in observing that HROZNY "has interpreted the inscriptions a priori, and afterwards has tried to substantiate his interpretation with arguments which are, to say the least, not plausible, much less convincing". However, these very same words could be said about his own alleged "decipherment" of the Harappā script. Others have failed by assuming that the language of Harappā and Mohenjo-daro must have been Aryan or a least Indo-European. Father HERAS is no less arbitrary in assuming that it must have been Dravidian. Let us admit that it may have been Dravidian. If the Dravidians, as seems probable, were the predecessors of the Aryans in eastern Iran around 1000 B. C., they might have occupied that region already in the 3rd millennium B. C. and might have spread into the Indus valley. However, in that case this hypothetical Dravidian language of Harappā and Mohenjo-daro would not be the ancestral form from which the Dravidian languages of the Deccan are derived, but a lateral branch only indirectly related to them. That makes the situation far more complicated than Father HERAS realizes. Even so, there is no more than a mere possibility

that the Harappā language may have been a branch of the Dravidian family. It is equally conceivable that it was related to the Burushaski of the extreme Northwest of Pakistan or that it belonged to a linguistic group which has vanished without leaving any identifiable trace.

The author attempts to reconstruct the "Proto-Dravidian" language, but his method is hardly apt to inspire confidence in his results. Father HERAS then assigns to each of the characters of the Harappā script one of his "Proto-Dravidian" words. A sign which represents a fish, for instance, is read *mīn*, "fish", another which shows a man holding something that might be a drum is said to be read *parean*, "drummer", etc. In the majority of cases, however, there is no recognizable correspondence between the form of the sign and the meaning ascribed to it, nor does the author explain why it should be read in that particular way. The following is one of the more harmless of his interpretations :



The first sign to the left is said to represent a tree and to be pronounced *maram* (p. 70), while the first to the right is explained as representing a "man crossing over, going beyond", its value being given as *tāṇḍavan*, "dancer, dancing god" (p. 69). Why it should represent a dancer is not said. One should think that a man with what looks like a heavy burden attached to his right foot would find it rather difficult to dance. However, the author offers the following interpretation of the inscription :

"It means : *tāṇḍavan ir nāl maram*, 'The living four trees of the Tāṇḍavan' ; but since the expression 'four trees' also means 'many trees', and since many trees make a forest, the proper translation would be : 'The living forest of the Tāṇḍavan'. Now the Tāṇḍavan is the dancing *Śiva* who was supposed to have for the first time danced in a forest at Chidambaram. The inscription therefore is a clear allusion to the same tradition "

It really is as simple as that. One need only be careful in the selection of the meaning one ascribes to the signs in order to get "a clear allusion" to some myth which, needless to say, is known only from sources dating from a millennium or more after the end of Harappā and Mohenjo-daro. The author himself is surprised by the results of his decipherment and observes that "what the inscriptions have revealed is a tale of wonders". This is practically the same as if the author of a cross-word puzzle were to wonder about the fact that, if filled in, the very words would result which he originally planned.

The author claims to have deciphered more than 1800 inscriptions. Let us not forget that almost all of them are inscriptions on seals, that they all consist of only a few signs, the longest one, which is quite exceptional, comprising sixteen characters. Yet, the author finds in them the most remarkable texts : poems, proverbs, riddles, astronomical dates and such enigmatic sentences as the following : "There is no feast in the place outside the country of the Mīnas of the three fishes of the despised country of the Woodpecker." Have there ever been people who inscribed the like on their seals ?

On the basis of one of his alleged astronomical dates Father HERAS comes to the conclusion that the Harappā people invented the zodiac in the year 4980 B. C., that is more than two millennia before the date which archaeological evidence indicates for the beginning of the Harappā culture.

Having read all the inscriptions and proved to his satisfaction that the Harappans were Dravidians, the author proceeds to show that they were the real creators of civilization. It was they who colonized Babylonia, Arabia, Egypt, etc. "The Minoan civilization seems to be only an offshoot of the original Mohenjo-daro culture. Another branch of the same tree would be the Iberian civilization of Spain." Since the Harappā

people, according to Father HERAS, called themselves Minas, "Fishes", the Minaeans of southern Arabia and the Minyans of ancient Greece "were probably two colonies of the ancient Minas of India". "There are reasons to state that the Sumerians of Mesopotamia, the ancient Egyptians, the Hittites, the Phoenicians, the Minoans of Crete and Mycaeneans of continental Greece, the Etruscans of Italy and the Iberians of Spain were but as many offshoots of the great Proto-Indian family." In the end these Proto-Indians entered even Great Britain, Ireland and Scandinavia. The name of the druids is nothing but a corrupted form of Dravida. However, it is Egypt which is dealt with most thoroughly, and we learn that in pre-dynastic times it was invaded by innumerable hosts of Proto-Indian tribes, all of them named after some animal or some mythic creature such as Fishes, Nāgas, Garuḍas, Makaras, Bulls, Lions and Birds.

The traditions of all these ancient migrations are said to have survived through millennia. Father HERAS finds them even in NONNOS' Dionysiaka (5th century A. D.) and in the writings of St. ISIDORE who lived in Spain in the 7th century. "That this tradition should have been faithfully kept by the inhabitants of ancient Spain is easily explained if we realize that it was a sort of a family tradition about their own origins."

In his "Bibliographical Introduction" the author lists over a thousand titles of books and articles, many of them quite irrelevant or even completely worthless. On the other hand, really important works are missing. Accordingly, the author's knowledge of the archaeology and early history of the ancient Near East and even of India is very deficient and largely out of date.

Father HERAS' book, which is beautifully printed and illustrated, will take its place in that para-scientific literature which attracts amateurs and the less informed public, but which has nothing to offer to the professional scholar.

ROBERT HEINE-GELDERN.

Olderogge D. und Potechin I. [Hrsg.]. *Narody Afriki* [Die Völker Afrikas]. 732 pp. in 4°. Moskau 1954. Akad. d. Wissensch. d. UdSSR, Ethnogr. Institut. Preis: Rbl. 40.—.

Wer, von der abendländischen Forschung her kommend, sich während der letzten Jahre mit der äußerst aktiven und sehr produktiven Arbeit der russischen Ethnologen beschäftigt hat, dem müssen fast unmittelbar einige für diese bezeichnende Züge aufgefallen sein, die alle auch in der angemeldeten Arbeit stark hervortreten. Zuerst einmal: das große Interesse für die Archäologie, die Forderung der Verbindung von Geschichte und Ethnographie (im Sinne des „geschichtlichen Materialismus“) und, nach dem Erscheinen von STALINS Arbeit „Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft“ (1953), das Verständnis für die Bedeutung der Linguistik im Rahmen der ethnologischen Forschung (cf. pp. 490, 603); ferner die Ablehnung der auch im Westen veralteten Form der Kulturkreislehre und dadurch bedingt das Fehlen eines tieferen Eindringens in einzelne, aus dem Zusammenhang gelöste Kulturzüge oder Kulturerscheinungen, von reiner Katalogisierung schon ganz zu schweigen. Hinter dieser Ablehnung liegt eine ganz bestimmte Auffassung: wiederholt wird mit Entrüstung auf FROBENIUS' Irrweg hingewiesen, die Kultur als Eigenwesen, d. h. losgelöst von ihren Trägern, zu betrachten (p. 36 f.). Statt dessen will man die Menschen, die Gemeinschaft, die Entwicklung der Völker in den Mittelpunkt der Betrachtung gestellt wissen. Dabei gerät man aber in ein anderes Extrem, indem man in der Ethnographie auf Kosten der Kulturerscheinungen das, was uns politisch-soziale Fragen sind, mit ermüdender Breite behandelt. Das wiederum hängt mit einem Zuge zusammen, den wir beim Studium marxistischer Ethnographie in Kauf nehmen müssen: der marxistische Ethnograph kennt nur in Ausnahmefällen jene Art „objektiver Forschung“, die uns zum andern Wesen geworden ist, die er aber grundsätzlich ablehnt, denn er ist von der irdisch-messianischen Aufgabe

des Marxismus durchdrungen, und was MARX, ENGELS, LENIN oder STALIN gesagt haben, ist ihm das einzig Objektive, — so objektiv und absolut, daß z. B. im alphabetischen Literaturverzeichnis (pp. 665-677) die Arbeiten dieser vier Verfasser wie eine Art Bibel an die Spitze gestellt werden (p. 655, cf. p. 693).

Konsequent nimmt man dann auch an, daß die „reaktionär-bürgerliche“ Ethnographie sich bewußt für den Kapitalismus, die Rassentheorie und den Imperialismus einsetzt. MALINOWSKI und seine Funktionalisten bekommen hierbei ihren bescherten Teil ab (pp. 39, 655). Es muß jedoch hervorgehoben werden, daß die russischen Ethnographen wiederholt auf abendländische, nichtkommunistische Forscher hinweisen (z. B. p. 33), deren Arbeiten sie schätzen und die sie mit Verständnis und Achtung hervorheben. Sie verlangen auch nicht, daß in ihrer Arbeit nur der marxistische Gesichtspunkt zum Ausdruck kommen soll.

Mit dem Gesagten ist schon ein großer Teil des Wesentlichsten in der hier angezeigten Arbeit berührt. *Narody Afriki* ist als einer der Bände in der groß angelegten Serie *Narody mira* (Die Völker der Welt) erschienen. Das Werk hat mehrere Verfasser, vor allem die beiden Herausgeber selbst, die für den größten Teil des Inhalts verantwortlich sind, und dazu noch eine Reihe jüngerer Forscher, die vor allem bei der Sammlung des Materials für die verschiedenen Abschnitte mitgeholfen haben (p. 7 f.).

Auf eine eingehende Kritik des gewaltigen Materials, das mit vielen Karten und leider teilweise recht schlechten Abbildungen (Zimbabwe, p. 415 !) illustriert ist, muß ich verzichten. Eine Vorstellung vom Inhalt mögen die Kapitelüberschriften geben, denen ich einige kurze Anmerkungen beifüge. In einer Einleitung (pp. 9-32) erklärt POTECHIN die Rückständigkeit Afrikas aus der Sklaverei — diese spielt im ganzen Buch in allen ihren Schattierungen eine bedeutende Rolle ! — und dem Aussaugertum der kolonialen Mächte (cf. p. 490) ; er deutet jedoch auch an, daß das Problem der Rückständigkeit im Wesentlichen das „der unterschiedlichen Entwicklung der Völker in den frühen, vorkapitalistischen Zeiten“ sei (p. 18), womit er eine höchst interessante Frage anschnidet, zugleich aber seine eigene Motivierung stark abschwächt. Seite 469 wird auch zugegeben, „daß das tropische Klima unzweifelhaft einen hemmenden Einfluß auf das Tempo der Entwicklung der Völker“ Afrikas ausübe. POTECHIN behauptet, daß diese bis zum 15. Jahrhundert nur hinter den führenden Völkern Europas zurückstanden und viele nichteuropäische Völker in ihrer Kultur übertrafen. Da das Material über Afrika aus der Zeit vor dem 15. Jahrhundert sehr spärlich ist, würde man für diese Behauptung gerne eine gründlichere Beweisführung sehen. Vielleicht schenkt POTECHIN sie uns einmal !

Es folgen zwölf große Kapitel, von denen die ersten drei als Einleitung zum ganzen Werk betrachtet werden müssen. Das erste (pp. 33-72) behandelt „Die älteste Geschichte der Urbevölkerung Afrikas“, das zweite „Die anthropologischen Typen Afrikas“ (pp. 73-85), wobei die Ergebnisse auch der neuesten Ausgrabungen Berücksichtigung finden, und das dritte „Die Sprachen und das Schrifttum der Völker Afrikas“ (pp. 86-128).

Hinter der Beschuldigung im ersten Kapitel, P. W. SCHMIDT habe die Ethnographie „in den Dienst des Vatikans“ gestellt, liegen recht interne Streitfragen (cf. Sowj. Etn. 2. 1955, p. 108). Im selben Kapitel wird auch die umstrittene Frage der „Hamitentheorie“ berührt (p. 38, cf. p. 403), die als „rassisch-reaktionär“ bezeichnet und somit glatt abgelehnt wird (pp. 70, 72). Zu dieser Frage ist auch OLDEROGGE : *Chamitskaja problema w afrikanistike* (Das Hamitenproblem in der Afrikanistik) zu vergleichen (Sowj. Etn. 3. 1949). Natürlich wird betont, daß auch viele „bürgerliche Gelehrte“ — Linguisten, Ethnographen, Anthropologen — die Hamitentheorie abgelehnt haben. Auf Seite 59 wird angenommen, daß gewisse Baumwollarten „schon vor sehr langer Zeit aus Indien nach Afrika eindringen“. Dann aber braucht auch der indische Reis nicht erst mit den Arabern des 8. Jahrhunderts nach Afrika gekommen zu sein (p. 57), und ein asiatischer Einschlag bei den Ostbantu sollte nicht allzu schroff abgelehnt werden (p. 402). Tatsächlich werden denn auch pp. 410-413 „Die frühen Verbindungen mit dem Osten“ behandelt, mit Beigabe einer leider allzu schematischen Kartenskizze. So wird z. B. der Weg der Inder nur bis Bagamoyo angegeben (cf. dagegen p. 425 !), und doch kannten diese gemäß den Puranas spätestens schon im 5. Jahrhundert nach Chr. das Zwischen-

seengebiet. Die chinesische Verbindung mit Ostafrika wird erst p. 416 erwähnt. DUYVEN-DAKS Arbeit "China's Discovery of Africa" (1949) scheint den Verfassern unbekannt gewesen zu sein. — Der Abschnitt über die Besiedelung (*rasselenije*) Afrikas (pp. 65-72) wird, gerade weil die Hamitentheorie abgelehnt ist, ebenso wie der hierher gehörende Abschnitt über den Ost-Sudan (pp. 227 ff.) besondere Beachtung finden. Einigen der einleitenden Sätze gegenüber wird man sich fragend verhalten, so z. B. der Behauptung: „Für die Annahme, daß Afrika allmählich durch verschiedene Wellen von Umsiedlern bevölkert wurde, gibt es gar keinen Grund“ (p. 65), besonders wenn daneben die schwebende Behauptung steht, daß „im Gebiet des südlichen Teiles des Sudan sich die negroide Rasse zusammensetzte“, ebenso wie in Südafrika die Khoisan-Rasse und in Ost- und Nordost-Afrika die äthiopische. Damit wird das Problem weder gelöst noch beseitigt. Woraus „setzten sich“ denn all diese Rassen „zusammen“?

Mit einem erneuten Angriff auf die „katholische Ethnographie“ wird die „Behauptung“ der Wiener Schule, „die Pygmäen stellten einen Rest der ursprünglichen Menschheit dar“, abgelehnt und hierzu die negative Anschauung gefügt, daß nach Ansicht der sowjetischen Anthropologen die Pygmäen weder als Ergebnis einer „Degradation“ noch als Nachkommen einer Negergruppe betrachtet werden dürfen. „Zweifelloos ist jedoch, daß die negritische und pygmäische Gruppe einen gemeinsamen Ahnen haben, wobei die Neger scheinbar die allgemeinen Körpermaße, die Pygmäen aber die Form der Lippen und den üppigeren Haarwuchs erbten“ (p. 83).

Von bedeutendem Interesse ist das 3. Kapitel über Sprachen und Schrifttum, das teilweise eine Herausforderung an die „bürgerlichen Linguisten“ ist und mit einem Angriff auf MEINHOF und VAN BULCK beginnt. Man wendet sich vor allem gegen die Betonung der Sprachenverwirrung, wo der eine Linguist den andern in der Behauptung der großen Anzahl der Sprachen zu übertreffen versuche. Der große Fehler liege darin, daß man die Geschichte der Sprachen von der Geschichte der Entwicklung (natürlich im Sinne des historischen Materialismus) löse (p. 86; cf. pp. 293, 490 f.). Nirgends außer in Nordafrika sei es allerdings bisher zur Bildung einer Nation gekommen und daher gebe es auch noch keine Nationalsprachen. Wohl aber gibt es die gewaltigen Volkssprachen („Volk“ steht hier als Begriff zwischen Stamm und Nation), wie etwa in Nigerien, wo vier Fünftel der Bevölkerung nur drei große Sprachen sprechen. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so vorteilhaft, verhält es sich in den andern westafrikanischen Gebieten. Wer sich mit der Sprachenfrage im Zusammenhang mit dem theologischen Studium des Afrikaners beschäftigt hat, wird hier aufhorchen.

Die Einteilung der afrikanischen Sprachen in hamitische, sudanische und Bantu wird als „rassentheoretisch“ abgelehnt (cf. auch p. 147). Als Hauptgruppen werden die folgenden genannt: 1. die semitisch-hamitischen; 2. die Sudan-Sprachen, die jedoch keine eigentliche Einheit bilden (WESTERMANN'S Untersuchungen finden hier Anerkennung, p. 97); 3. die „Familie der Bantu-Sprachen (hier werden die Arbeiten von DOKE und VAN WARMELO erwähnt, pp. 111 ff.); 4. die khoisanische Gruppe; 5. die madagassischen Sprachen.

Recht ausführlich wird das afrikanische Schrifttum behandelt (pp. 119-128) und auch hier der Schluß gezogen, es sei unberechtigt, von einer Rückständigkeit Afrikas zu sprechen. Das nordafrikanische und das abessinische Schrifttum steht im Vordergrund; das besondere Interesse für diese Gebiete ist auch sonst augenscheinlich. Aber auch das Suaheli-Schrifttum wird besprochen (pp. 123 ff.). Es ist zu bedauern, daß die neuerlich sich mehrenden Anzeichen eines Schrifttums am Zambezi (Nyungwe, Yao, Lemba), welches wenigstens noch im 18. Jahrhundert dort bestanden zu haben scheint, keine Berücksichtigung gefunden hat. Die weitere Forschung gerade auf diesem Gebiete dürfte dazu beitragen, die Bedeutung der ostafrikanischen Traditionen zu unterbauen.

Kapitel 4-12 sind gemäß dem „ethnographisch-geographischen Prinzip“ und der „marxistisch-leninischen Methodologie“ der Arbeit (p. 7) geographisch-schematisch eingeteilt und behandeln nach einander: 4. Magrib, pp. 129-177; 5. Ägypten, pp. 178-213; 6. den Ost-Sudan, pp. 214-258; 7. den West-Sudan, pp. 259-358, von dem jedoch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß er auf keinem Gebiet als Einheit betrachtet werden

kann (p. 264 ; cf. p. 288) ; 8. Äthiopien und die Gebiete am Roten Meer, pp. 359-396 ; 9. das östliche tropische Afrika, pp. 397-466 ; hier verleitet die Opposition gegen die Hamiten-Theorie den Verfasser zur Behauptung, daß die Einwanderung der nilotischen Viehzüchter nach Toro, Ankole und Ruanda „nichts als eine unbedeutende Episode in der Geschichte der Völker im tropischen Ostafrika war“, p. 403. — Der Abschnitt über das Reich Monomotapa, pp. 414-417, wimmelt von Fehlern, die teilweise auf kritikloser Übernahme veralteter Theorien beruhen. Die Gründung des Reiches wird z. B. wegen der beibehaltenen Verwechslung mit dem älteren Butwa-Torwa und dessen Zentrum Zimbabwe ins 13. Jahrhundert verlegt. — Nyassaland wird fälschlich als Ansiedler-Kolonie bezeichnet, p. 427. — Die Schilderung der Missionsarbeit (p. 444) ist eine Karikatur, und die blutige Befreiungsbewegung der Kikuyu wird p. 460 „eine friedliche Bauernbewegung“ genannt, die sich erst seit 1954 (!) zur Selbstverteidigung organisiert hätte. So etwas ist einer Arbeit der russischen Akademie der Wissenschaften unwürdig ; 10. das tropische Westafrika, pp. 467-523 ; 11. Südafrika, pp. 524-616 ; hier ist der Satz : „Eiserne Pflüge werden nicht benutzt“ (p. 563) einer von jenen vielen, die von Unkenntnis, Verallgemeinerung oder tendenziöser Behandlung des Stoffes zeugen ; 12. Madagaskar, pp. 617-651 ; für dieses Kapitel ist im Literaturverzeichnis keine russische Arbeit genannt. — Als natürlichste Erklärung des Vorkommens eines negroiden Elementes wird der Sklavenhandel angenommen, p. 624.

In diesen Kapiteln kommt der Unterschied zwischen der Sowjet-Ethnographie und derjenigen des Abendlandes am stärksten zum Ausdruck. Ganz allgemein kann man ihn etwa folgendermaßen umreißen : während für die abendländischen Ethnographen das größte Interesse in den Kulturercheinungen der schriftlosen Zeit zwischen 1000-1850 liegt, interessiert die russischen Forscher vor allem die Zeit vor 1000 und nach 1850. Jedes Kapitel enthält einen recht schematischen Abschnitt über die ältere Geschichte, die soziale Ordnung und die wirtschaftlichen Grundlagen der behandelten Völker (die religiöse Grundeinstellung des Afrikaners ist nicht erkannt, z. B. p. 657 ; p. 573 heißt es jedoch, daß „die ideologischen Reste [*perezhitki* - survivals] aus der Ferne schwer zu durchblicken“ seien), und einen oder ein paar längere Abschnitte, die von der Zwangsherrschaft des Imperialismus und dem Befreiungskampf der Afrikaner, vor allem des Proletariats, handeln. Mehr als ein Drittel des Bandes befaßt sich mit diesen Fragen. Daß sie von größter Bedeutung sind, ist offenbar. Das vorgelegte Material macht auch trotz seiner Einseitigkeit oft einen starken Eindruck, und man kann nur wünschen, daß es von recht vielen kolonialen Beamten, Missionaren und urteilsfähigen Afrikanern gelesen würde. Und doch kann man nicht umhin zu bedauern, daß es in dieser Breite in einer Arbeit des russischen Instituts der Ethnographie und nicht eher von einer politischen oder sozial-ökonomischen Instanz veröffentlicht worden ist. Es zeigt wieder einmal, wie undeutlich die Grenzen der Ethnographie sind. Das große Werk von OLDEROGGE und POTECHIN hat darunter gelitten. Sein ethnologischer Wert ist dadurch stark begrenzt, denn bei einer solchen ethnographischen Methode verlieren die Völker Afrikas, trotz dem p. 652 Gesagten, ihre Eigenart und werden mehr oder weniger zu einer recht farblosen und unnuancierten Masse — und das sind sie bekanntlich nicht. Auch wollen gerade die russischen Ethnographen sie nicht als solche darstellen. Die Herausgeber sind den dem Buch als Motto vorangestellten Worten STALINS (beim Empfang der finnischen Delegation 1948) von den qualitativen Besonderheiten, die jede Nation, ob groß oder klein, besitzt und die ihren Beitrag zum gemeinsamen Schatz der Weltkultur ausmachen, nicht so treu gewesen, wie sie es hätten sein können. Vielleicht erschien ihnen jener andere Satz STALINS (Marxismus und nationale und koloniale Frage, Berlin 1950, p. 350) wesentlicher, der vom „sozialistischen Inhalt und der nationalen Form der Kultur“ handelt (p. 30) ; sein Wert wird durch eine Notiz im Abschnitt über „Zwei Systeme kolonialer Verwaltung“ (pp. 294-304) ins rechte Licht gerückt. Es heißt dort, die Engländer hätten eine geradezu virtuose Fähigkeit, die alten Formen afrikanischer Verwaltung „dem neuen kolonialen Inhalt anzupassen“ (p. 295). Aber diese Handhabung von Form und Inhalt gilt nicht nur England. So wird denn auch der Kampf Afrikas um die Bewahrung seiner Eigenart falsch verstanden (p. 572 f.).

Ob des Gesagten darf jedoch der Verdienst des Werkes nicht unterschätzt werden. Für einen Afrikanisten ist es schon an und für sich erfreulich, bei den russischen Ethnographen ein so großes Interesse für Afrika zu finden, auch wenn dieses offensichtlich teilweise durch das Eingreifen der Vereinigten Staaten in die Geschicke des Schwarzen Erdteils nach dem zweiten Weltkriege bedingt ist. Rußland selbst hat nach der Besitznahme Sibiriens, Zentral-Asiens und des Kaukasus soviel ethnographische Arbeit zu leisten gehabt und auch geleistet, daß ihm für eigene eingehende Untersuchungen der Völker Afrikas sowohl Zeit als auch Interesse fehlen mußten. Das erklärt denn auch teilweise, weshalb es den Verfassern trotz allem Eifer nicht recht gelungen ist, den Afrikaner selbst und die afrikanischen Verhältnisse richtig zu verstehen. Sie folgen (mit entgegengesetztem Vorzeichen) MALINOWSKIS Programm. Mit strengerer Wissenschaftlichkeit hätten sie dem Afrikaner besser gedient. Jetzt muß man hingegen befürchten, daß mancher das Werk als kommunistische Propaganda beiseite legt und so das Kind mit dem Bade ausschüttet. Eine wirklich wissenschaftliche, gründliche russische ethnographische Feldforschung in Afrika wäre erwünscht. Sie würde der Ethnologie einen positiveren Beitrag schenken. Die von den Verfassern selbst empfundene „Entfernung“ wird sowohl durch die Karte auf p. 371 als auch durch das Literatur-Verzeichnis pp. 665-677 bestätigt, welches zum größten Teil abendländische Arbeiten enthält, entweder in der Originalsprache oder in russischer Übersetzung. Selbstverständlich ist, daß sich keine Seite der Ethnologen isolieren darf. Tatsächlich wird p. 653 ausdrücklich hervorgehoben, diese Erstlingsarbeit sei in der Hoffnung geleistet worden, besonders auch das Interesse der „fortschrittlichen“ bürgerlichen Gelehrten zu erwecken. Daß auch diese von den marxistischen Gelehrten bei der Behandlung des ethnographischen Stoffes manches lernen können, dafür liefert *Narody Afriki* den besten Beweis.

HARALD VON SICARD.

Tucci Giovanni. *Sistemi monetari africani al lume dell' economia primitiva.* 132 pp. in 8°. Napoli 1950. Rivista di Etnografia.

Der neapolitanische Ethnologe G. TUCCI (weder verwandt noch identisch mit dem bekannten Tibetologen) hat in dieser umsichtigen Schrift auch noch die erst während des Druckes seiner Arbeit erschienenen völkerkundlichen Studien zu seinem Thema, nämlich von P. EINZIG (*Primitive Money in the Ethnological, Historical and Economic Aspects*, London 1949) und von A. H. QUIGGIN (*A Survey of Primitive Money*, London 1949) nicht nur in seine ausführliche Bibliographie mit aufgenommen, sondern wenigstens anmerkungsweise noch mitverwertet. So wird sie dem neuesten Stand der Forschung gerecht.

Manche werden zwar meinen, daß sich der Autor dadurch, daß er in engerem Anschluß an die Auffassung der kulturhistorischen Ethnologie, insbesondere des führenden Beurteilers der ethnologischen Wirtschaftsforschung in dieser Richtung, W. KOPPERS, das Geld von Grund auf als eine zunächst eben wirtschaftliche Angelegenheit, und zwar als eine aus dem Tausch entwickelte, voraussetzt und dementsprechend ein einleitendes Kapitel über den Tausch bei den Primitiven voranstellt, bevor er sich um die Begriffsbestimmung des Geldes bemüht, gegenüber vordringlicher gewordenen Meinungen, als rückständig erweist, vor allem gegenüber W. GERLOFF (*Die Entstehung des Geldes und die Anfänge des Geldwesens*, Frankfurt a. M. 1947), der das Geld in seinen ersten Ursprüngen vom Tausch absolut als getrennt erklärt. Doch ist GERLOFF kein Ethnologe, und sein Standpunkt, daß dieses Thema zunächst vom Soziologischen (und nicht primär von den primitiven Wirtschaftsverhältnissen aus) zu klären sei, leuchtet weder unmittelbar ein, noch kann er als strikte erwiesen gelten. Die Kulturhistoriker, die das Primitive methodisch zunächst möglichst aus der Wirtschaft zu deuten suchen, ohne deswegen alles nur als eine Funktion der Wirtschaft hinstellen zu wollen, werden dem Autor dankbar sein für seine geschickten Auseinandersetzungen mit der auf B. LAUM zurückgehenden und auf zu einseitiger Beachtung der antiken Entwicklung beruhenden Herleitung des

Geldes zunächst aus religiös magischen Antrieben¹. Am Beispiel des Steingeldes von Jap (p. 62 f.) kehrt er die Sache geschickt um, auch hier stehe hinter der gewiß offenbaren megalithisch-religiösen Denkweise über das Geld doch zu tiefst die Wertmessung an den gegenseitigen Besitzverhältnissen, wenn auch hier, in einer schon spezialisierten (keineswegs einer Anfangs)-Situation des Geldwesens, der Tauschcharakter zurücktritt. Auch die wesentlich primitive Wurzel des Geldes wird gegenüber THURNWALD, der es erst einer gefestigten Staatlichkeit zuschreibt, erfolgreich verteidigt. Doch geschieht dies alles nur indirekt, in der Kritik fremder Meinungen, nicht, wie man es wünschen möchte, in systematischer Untersuchung über jenes wirtschaftliche Moment, durch das aus dem Tausch und beim Tausch zuerst Geld entstand. Warum wird da der GRAEBNER'sche Gedanke, daß der Markthandel diesen Übergang bewirkt habe, nicht aufgenommen und an den afrikanischen Verhältnissen erprobt, die doch der Hauptgegenstand des TUCCISCHEN Buches sind und die für diese Aufgabe auch besonders geeignet wären, weil doch gerade Afrika das Marktwesen in seiner primitiven Ausbildung gut erkennen läßt?

Die vom Autor erst an den Schluß gestellte Partie über das afrikanische Geldwesen weist nun freilich auch sonst leider große Mängel auf. Es sind darin keineswegs alle für das Thema bedeutsamen Umstände und Formen, die aus der Literatur zu gewinnen wären, entsprechend beachtet, ferner vermißt man einen ausführlichen Vergleich mit dem primitiven Geldwesen in anderen Erdteilen, von wo es noch besser bekannt ist, z. B. in der Südsee, und vor allem, es fehlt jede Auswertung der afrikanischen Daten im Sinne des Verfassers in einem entsprechenden Schlußwort.

Nichtsdestoweniger bedeutet die energische Hervorkehrung der rational-wirtschaftlichen Grundlagen der Geldentstehung gegenüber der heute zur Mode gewordenen Vorbetonung alles Irrationalen an den menschlichen Urentwicklungen eine dankenswerte, dem kulturhistorischen Grundstandpunkt Rechnung tragende Leistung der erfreulicherweise im Aufstieg begriffenen italienischen Ethnologie.

AL. CLOSS.

Ashton Hugh. *The Basuto*. XI + 355 pp. in 8°. With 16 pl. and 1 map. London, New York, Toronto 1952. Published for the International African Institute by the Oxford University Press. Price: 35 s.

Seit den Tagen, da EUGÈNE CASALIS sein Buch über die BaSotho veröffentlichte (Paris 1859), hat sich bei dieser zu den Südostbantu zählenden Volksgruppe ein grundlegender Kulturwandel vollzogen. Weitgehende Literaturkenntnis, vor allem aber tief-schürfende Feldforschung, befähigen den Autor, ein umfassendes Bild vom Leben der BaSotho zu geben. Ein Vergleich der älteren Literatur mit den Ergebnissen neuester Feldforschung zeigt deutlich den tiefgehenden Kulturwandel, er gibt uns aber auch eine Vorstellung von dem heutigen Leben der BaSotho. Wir werden nicht im Unklaren darüber gelassen, was heute ist und was ehemals war — eine klare Scheidung, die nur selten in ethnographischen Werken zu finden ist. Mit Recht betont der Verfasser in der Einleitung zu seinem Buch die Komplexität einer jeden Kultur. Es gibt so etwas wie eine BaSotho-Kultur, die von der Kultur der Zulu oder Čwana verschieden ist, aber trotzdem zeigen sich in den einzelnen Gebieten ganz beträchtliche Verschiedenheiten. Auch der Grad des jeweiligen Kulturwandels ist in den einzelnen Gebieten durchaus nicht gleich. So haben sich z. B. bei den Batlokoa in den gebirgigen Rückzugsgebieten noch zahlreiche Sotho-Bräuche erhalten, wie sie weiland CASALIS beschrieben hat, während wir dagegen

¹ Die von O. HÖFLER erkannte Opferbeziehung des hinter unserem Worte Geld stehenden altgerm. *geltan* zeigt deutlich das Vorwalten des rationalen Gesichtspunktes auch dort, wo der Entstehung von Geld tatsächlich religiöse Antriebe zugrundeliegen. Denn es handelt sich da um eine Opferform, bei der das „do ut des“ eine wesentliche Rolle spielt, und die Berechnung der Wertgiltigkeit als solche fällt auch nicht unter das Irrationale.

im Tiefland einem wahren Mischmasch alter und neuer Sitten begegnen. Hier wirkte sich der europäische Einfluß in weitgehendstem Maße aus und führte zum Zerfall der durch die Tradition geheiligten Sitte. Eine Fülle sattem bekannter Probleme wurde dadurch geschaffen, hervorgerufen durch die Störung eines organisch gewachsenen Kulturgefüges. Die während zweier Monate im Winter 1934 und in der Zeit von Oktober 1935 bis April 1936 durchgeführten Feldforschungen richteten sich in erster Linie auf die Baphuthi und die Batlokoa, wobei die Beherrschung des Sesotho dem Autor sehr zustatten kam. HUGH ASHTON nützte diese Zeit, um die Grundlagen für ein Standard-Werk zu schaffen, das uns einen tiefen Einblick gewinnen läßt in das Leben der BaSotho.

WALTER HIRSCHBERG.

Meyerowitz Eva L. R. *Akan Traditions of Origin*. 149 pp. in 8°. With 8 maps London (1950). FABER and FABER Ltd. Price: 30 s.

Neun Monate lange Feldarbeit an der Goldküste brachte ein umfangreiches Material zustande, von dem hier in diesem Buch die Ursprungs-Sagen der Akan zur Darstellung gelangen. Vorliegender Band ist der zweite eines dreibändigen Werkes. Der erste Band "The Sacred State of the Akan" ist im Erscheinen begriffen, der dritte in Bearbeitung. Die Autorin gliedert das in Rede stehende Werk in vier Teile. Der erste Teil ist den frühen Königreichen im Norden der Wald-Zone gewidmet, der zweite Teil den kleinen Staaten der Küstenregion, der dritte den großen Staaten der Waldregion und der vierte den Staaten der westlichen Waldregion. Den Abschluß des außerordentlich verdienstvollen Werkes bildet eine Zeittabelle von ca. 1000 bis 1750, ferner finden wir im Anhang sechs verschiedene Königs- und Königin-Mutter-Listen, eine kurze Bibliographie und einen Index. Im übrigen ist das Werk noch mit acht instruktiven Karten ausgestattet. Es wird uns hier an diesem Buch ein treffliches Beispiel geboten, wie sehr eine systematische Erfassung der Wander- und Ursprungssagen eines Volkes zu seiner geschichtlichen Vertiefung führen kann und eine gut fundierte Namensforschung dem Kulturhistoriker wertvollste Hilfe bedeutet. Die Gründer der verschiedenen Staaten an der Goldküste kamen ursprünglich aus dem Gebiet zwischen Djenne und Timbuktu (Dja, Djana, Djala, Djula, Tumutu), einige aus Gegenden noch weiter nördlich in der Sahara. Sie sind libyo-berberischer Herkunft und als solche Träger mütterrechtlicher Tendenzen, die im besonderen in den herrschenden Dynastien (matrilineare Erbfolgesitten, Stellung der Königin-Mutter, Prinzessinnenfreiheit u. a. m.) in Erscheinung treten. Diese mütterrechtlichen Tendenzen stehen vielfach in scharfem Gegensatz zu der patriarchalen Ordnung der unterworfenen Bevölkerung, eine Tatsache, die weiland HERMANN BAUMANN in das helle Licht der Forschung rückte und die wir auch bei MEYEROWITZ angedeutet finden. Als mütterliche Ahnen der Akan werden die Guan-Gara angesprochen. Aus *Guan* oder seinen Varianten und *Gara* zusammengesetzt ergibt sich der Name *Guangara*, *Gwangara* oder *Wangara*. Eine Region namens *Gbangara* oder *Gwangara* lag im Senegalgebiet zwischen dem Faleme Fluß und dem Oberen Niger. Die Dörfer Keffin-Gangara und Gwangaradan in der Nähe von Kano (Nigerien) und andere im Gebiet von Bornu, südlich vom Tschadsee, zeugen für eine Überflutung dieser Länder durch Gwangara (Wangara) von Mande-Dia-Ursprung um das Jahr 1200. *gara*, *gura* und *kora* (*koro* oder *kore*) sind Varianten des gleichen Wortes, weswegen man auch die *Nkoran* und *Koromantse* als Abkömmlinge der Gora bezeichnen kann. Der Name *Koromantse* oder *Koromante* erinnert jedoch nach MEYEROWITZ an die alten *Garamanten*, die bei Herodot (5. Jhdt. v. Chr.) als Bewohner des Fezzan (Südtripolis) geschildert werden. Diese wurden von den Römern unter Cornelius Balbus im Jahre 19 v. Chr. besiegt und von den matrilinearen Lemtu-Berbern im 2. Jhdt. n. Chr. überlagert. Letztere bezeichneten sich selber als *Dia* oder *Dja*. Die Oase von *Djado* (*Djadam*), das älteste Heim der Koromantse, liegt unmittelbar im Süden von Fezzan, in der Gegend, die von vielen

Gelehrten als die alte Heimat der Garamanten angesehen wird. Ein anderer Name für das Gara-Volk, der besonders von den Arabern in der Sahara und im Sudan verwendet wird, ist *So*. Dieses „schon fast legendäre Volk der So“ (H. BAUMANN), das sprachlich nach LUKAS und WESTERMANN der Kotoko-Hausa-Gruppe zuzuzählen ist, bringt uns wiederum an die Einflußsphäre der altmediterranen Hochkultur heran, an jene Vielfalt „weißafrikanischer“ Einwirkungen, die für die sogenannten „neu- oder jungsudanischen Reiche“ so kennzeichnend sind. Zu diesen zählen unter vielen anderen auch die Akan-Reiche. Abgesehen von ihren nach dem Osten weisenden Verbindungen zeigen die Kenntnis der Goldgewinnung und der „Guß in verlorener Form“ mit seinen nach A. HEFEL an das phönikisch-kleinasiatische Kunstgewerbe erinnernden Motiven nach dem Norden. Von Obunumankoma, dem im Jahre 1363 als dritten auf den Thron des jungen Staates Bono-Mansu gelangten Herrscher wissen wir, daß er als Prinz nach Nordafrika und Ägypten reiste und daß er dann als Herrscher Goldstaub als Währung einführte, die Standard-Goldgewichte zum Wägen des Goldes und eine königliche Schatzkammer errichten ließ. Unter seiner Regierung wurden Goldschmiede nach Bono-Mansu berufen, die für ihn und seine Räte den Juwelenschmuck anzufertigen und die Staats-Embleme zu entwerfen hatten. Ferner wurden von Nana Obunumankoma Weber und Sticker berufen, kurz unter der Regierung dieses weitgereisten Herrschers wurde Bono-Mansu ein wichtiger Handelsknotenpunkt. — Durch die Beischaffung des historischen Materials und nicht zuletzt durch seine gediegene Bearbeitung hat die Verfasserin ohne Zweifel einen entscheidenden Beitrag zum tieferen Verständnis des kulturhistorischen Ablaufs der Akanreiche gegeben, wofür auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei.

WALTER HIRSCHBERG.

Lagercrantz Sture. *African Methods of Fire-Making.* (Studia Ethnographica Upsaliensia, 10.) XVI + 78 pp. in 4°. With 11 fig., 17 pl. and 7 maps. Uppsala 1954. ALMQVIST & WIKSELLS Boktryckeri A. B. Price: £ 2.

Der Vorkämpfer der schwedischen kulturhistorischen Schule ST. LAGERCRANTZ führt hier an Hand eines umfangreichen Quellenmaterials und unterstützt von einer Reihe von Verbreitungskarten die verschiedenen Feuerbereitungsmethoden vor. Zur Darstellung gelangen der Feuerbohrer, Strickbohrer, Bogenbohrer und Drillbohrer, der Feuerpflug, die Feuersäge (Brett-, Spalt- und Rotangsäge), die Feuerpumpe, das Feuerschlagen mit Stahl und Stein und schließlich das moderne Zündholz. In weltweiter Schau, also sich durchaus nicht auf Afrika allein beschränkend, sucht der Verfasser aus der Art der Verbreitung der einzelnen Methoden weitreichende Schlüsse über ihr Alter und ihre Herkunft zu ziehen. Ein eigenes Kapitel befaßt sich außerdem mit der Typologie der afrikanischen Feuerbohrer, bzw. Feuerstöcke, wobei allerdings über den „zusammengesetzten“ Bohrstab der Leser keine rechte Klarheit gewinnt. Begrüßenswert wäre es, wenn auf den Verbreitungskarten, wie zumeist üblich, auch die Stammesbezeichnungen ersichtlich wären. Die kombinatorische Begabung des Verfassers kommt so recht im letzten Kapitel, in der kulturhistorischen Schau, zum Ausdruck, wo er den Wanderungen der Feuerbereitungsmethoden — stets die großen, weltweiten Zusammenhänge im Auge behaltend — im einzelnen nachgeht. Daß in Afrika die Zuteilung des Feuerbohrers zur „Altsudanischen Kultur“ nicht befriedigend wirkt, hat auch LAGERCRANTZ empfunden. Diese Art der Feuerbereitungsmethode ist in Afrika, wie auch anderswo, sicher sehr alt und dürfte kaum mit Bestimmtheit einem der bisher aufgestellten Kulturkreise zuzuweisen sein. (Abgesehen von der Möglichkeit einer Konvergenz!) Charakteristisch dagegen erscheint die auffallend isolierte Verbreitung des Feuerpfluges, den H. BAUMANN in Afrika als altmediterranes Kulturgut angesprochen hat. Klar geht jedoch die Feuererzeugung mit Stahl und Stein auf europäischen Einfluß zurück.

WALTER HIRSCHBERG.

Richards Audrey I. (ed.). *Economic Development and Tribal Change. A Study of Immigrant Labour in Buganda.* XV + 301 pp. in 8°. With 15 pl., 4 maps and 1 chart. Cambridge (s. a.). W. HEFFER and Sons Ltd. Price : 30 s.

Der Direktor des East African Institute of Social Research gibt hier mit Mitarbeitern aus seinem Institut eine sehr wertvolle Studie heraus. Es geht um die Frage der Abwanderung, bzw. der Einwanderung, die heute in ganz Afrika äußerst aktuell ist. Die Untersuchung beschränkt sich auf einzelne Dörfer und die Arbeiterkonzentration im Königtum Buganda und geht hauptsächlich folgenden Fragenkomplexen nach : Welches sind die Gründe der starken Einwanderung nach Buganda ? Welche Arbeiten übernehmen diese Einwanderer ? Wie lange bleiben sie durchschnittlich in Buganda ? Wie stehen diese Einwanderer zur einheimischen Stammesgemeinschaft ? Manche Feststellungen sind äußerst interessant. Die Zahl der jährlichen Einwanderer beläuft sich auf 100 000. 75 % dieser Arbeiter sind nicht bei Europäern, sondern bei Afrikanern im Dienstverhältnis. An gewissen Orten gibt es bedeutend mehr Einwanderer als ansässige Leute. Im Gesamten machen die Einwanderer $\frac{1}{3}$ der Bevölkerung aus. Die Ganda betrachten aber diese Fremden nicht als gleichwertig. Sie schauen auf sie herab und betrachten sie als faul und schmutzig und ungebildet. — RICHARDS betont selber, daß die ganze Untersuchung noch unzulänglich ist, weil sie nur einen Bruchteil der Einwanderer erfaßt hat und weil auch die Fragebogen zu früh aufgestellt wurden, bevor man das nötige allgemeine Wissen um die zu erfragenden Zustände hatte. Nichtsdestoweniger ist es eine sehr wertvolle Arbeit. Wenn sie weitergeführt wird, wird man den vollen Überblick über die Situation bekommen und in der Lage sein, die Schlüsse daraus zu ziehen und zuhanden der Regierung und der öffentlichen Meinung gewisse Vorschläge und Anregungen zu unterbreiten.

P. WALBERT BÜHLMANN O. F. M. Cap.

Huxley Elspeth. *White Man's Country.* Lord Delamere and the Making of Kenya. Vol. I : 1870-1914. XV + 315 pp. in 8°. With 11 pl. and 2 maps. — Vol. II : 1914-1931. 333 pp. in 8°. With 1 fig., 10 pl. and 2 maps. (New Edition.) London 1953. CHATTO & WINDUS. Price : 36 s.

1931 starb Lord DELAMERE, und 1935 waren die vorliegenden zwei Bände erstmals im Druck erschienen. Lord DELAMERES große Idee war, aus Kenya ein White Man's country zu machen. Er verstand das zwar durchaus nicht im Sinn bloßer Ausbeutung, sondern im Sinn der Entwicklung des Landes. Es ist auch heute noch gut, daran zu denken, mit wie viel Mühe man damals die verschiedenen Vieharten einfuhrte und aufzuchtete, den Getreide- und Obstbau ausprobierte, das Wasser von zwanzig und mehr Meilen weit herleitete und aus dem Hochkenya machte, was es heute ist. Auch für die Hebung der Einheimischen ist DELAMERE immer eingestanden. Die Ausgaben im Regierungsbudget für Schulen und Spitäler waren ihm nie zu hoch. Seine und der andern Ansiedler Auffassung, daß nur der Weiße der wirklich fähige Mann sei und daß Kenya nur unter Führung der Weißen eine große Zukunft erleben werde, muß man aus ihrer Zeit heraus verstehen. Sie waren damals mit den technisch wirklich noch ganz primitiven Menschen zusammengestoßen und hätten es sich gar nicht vorstellen können, daß diese einmal sich mit ihnen messen möchten. Wenn es gerecht ist, DELAMERE aus seiner Zeit heraus zu verstehen und zu würdigen, so ist es nicht weniger am Platz, der heutigen Entwicklung Rechnung zu tragen. Darum hätte man nicht bloß eine Neuauflage, sondern eine Neubearbeitung dieses Lebens gewünscht. Wohl gibt die Verfasserin in einem eigenen Vorwort zur zweiten Auflage der Wandlung Ausdruck, die seit DELAMERES Tod stattgefunden hat, daß man jetzt von der Idee der white supremacy den Weg zum multi-racial state suchen müsse (vol. 1, p. VII). Das Buch als solches aber ist unverändert

und trägt so z. T. irrige Auffassungen in die neue Zeit hinein. Das betrifft vor allem die Landfrage, die öfters zur Sprache kommt und heute äußerst akut ist. Damals glaubte man, viel Land sei unbewohnt und darum auch herrenlos gewesen. Und was schon bewohnt war, glaubte man, mit etwas Geld dem Eigentümer „abgekauft“ zu haben. Der gründliche Kenner LEAKEY hat nachgewiesen, daß beide Auffassungen auf Irrtum beruhten (Mau Mau and the Kikuyu, London 1953, bes. pp. 64-67). Ein klassisches Beispiel, wie verhängnisvoll der Mangel an ethnologischen Kenntnissen sich auswirken kann!

P. WALBERT BÜHLMANN O. F. M. Cap.

Hultkrantz Åke. *Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology.* (The Ethnographical Museum of Sweden. Monograph Series, Publication N° 1.) 545 pp. in 8°. Stockholm 1953. Price: \$ 10.—.

Die vorliegende Monographie führt sich selbst ein als eine systematisch geordnete Wiedergabe und religions-ethnologische Interpretation aller Vorstellungen und Auffassungen der nordamerikanischen Indianer betreffend die menschliche Seele und ihre Tätigkeit während des irdischen Lebens. Über ein geographisch beträchtlich weites Gebiet erstreckt sich diese Untersuchung; sie folgt darin der Linie, welche z. B. B. ANKERMANN für Afrika eingehalten hatte¹. Deutlicher und eingehender noch als ANKERMANN zeigt HULTKRANTZ die Schwierigkeiten bei Bestimmung von Inhalt und Bedeutung des Seelenbegriffes bei einem Naturvolk auf. Will der Forscher aus dessen Ermessen und Bewertung das Wesen der menschlichen Seele mit ihrem Ursprung, ihren Funktionen und ihrem Schicksal nach dem Tode aufdecken, muß er sich selbst zutiefst in die Geisteswelt des jeweiligen Volksstammes versenken, im besonderen in den Bereich des Religiösen. Mag auch die Seelenvorstellung da und dort unter der Beeinflussung von magischen, totemistischen oder echt animistischen Vorstellungen stehen, sie bleibt doch verknüpft mit dem spezifischen religiösen Gedankengut des in Frage stehenden Volkes und erfährt dadurch eine arteigene Ausgestaltung. Demzufolge wird jedwede Analyse des Seelenbegriffes samt allem, was sich daraus ableitet, unvollständig oder ungenau ausfallen, wenn sie nicht von dem damit verbundenen religiösen Glaubensgut her beleuchtet wird. Schließlich wird der Forscher selbst von dem ihm persönlich geläufigen Seelenbegriff beeinflusst; sei es von den Glaubenssätzen eines Materialismus oder einer aristotelischen Philosophie. Die christliche Denkweise verlegt bei der Wertung der Seele den Schwerpunkt ins Jenseits, während die Naturvölker ihn ins Diesseits verlegen. Die einzelnen Berichte sind nicht gleich vollständig und verlässlich; von Fall zu Fall muß besondere Vorsicht angewendet werden (p. 13).

Der Verfasser vermeidet darum ein Zusammenordnen der einzelnen Elemente nach einem bestimmten Schema oder in Form einer Statistik, um der Vielfalt der Berichte und Tatsachen gerecht zu werden (p. 12). Seine Methode ist eine „psychologische Analyse der einschlägigen Einzelheiten, verbunden mit einer psychologischen, funktionellen und historischen Synthese der koordinierten oder gleichgearteten Daten“ (p. 13).

Eindeutig stellt HULTKRANTZ fest, daß „ein Wissen um die Seele überall in Nordamerika aufgedeckt worden ist, sogar unter den sehr primitiven Stämmen“ (p. 16). Er lehnt jedoch die Zuweisung eines bestimmten Seelenbegriffes in geschichtlich erweisbare Kulturschichten ab — wie solche P. W. SCHMIDT vorgenommen hat²; die kulturhisto-

¹ BERNHARD ANKERMANN, Totenkult und Seelenglauben bei afrikanischen Völkern. Zs. f. Ethnologie (Berlin) 50. 1918. pp. 89-153.

² W. SCHMIDT glaubt „eine durchgängige Verbindung der sittlich orientierten Himmelslokalisierung des Jenseits mit der Hauchseele und der nicht-sittlich orientierten Unterweltlokalisierung desselben mit der Schattenseele sowohl in Nordasien wie in Nordamerika behaupten zu können“ und daß „die Unterweltlokalisierung starke Zusammen-

rische Schule — so meint HULTKRANTZ — “postulates an evolutionary dogma for the concept of soul” (p. 16). Weder in dem einen noch in dem anderen Punkt vermag ich mich dem Verfasser anzuschließen.

Von dieser Grundlage ausgehend, legt Verf. den allgemeinen Seelenbegriff bei Primitivvölkern nach seinem Ursprung und sachlichen Inhalt fest. Er bedient sich, wie B. ANKERMANN (op. c. p. 89) es ehemals getan, der Begriffsbestimmung TYLORS und findet diese brauchbarer als jene später von P. W. SCHMIDT vorgelegte³. Außerdem sei der letzteren die von W. WUNDT stammende Unterscheidung einer Körperseele von einer freien Seele (= Psyche, nach W. WUNDT) vorzuziehen (p. 23)⁴. Auf dieser Teilung fußend und W. WUNDT weiter folgend, ist der Verfasser zur Überzeugung gelangt, daß „der Begriff der freien Seele zum Begriff der Hauchseele führt“⁵ (p. 26). Damit sei zugleich ein Dualismus der Menschenseele ausgesprochen, dessen Eigenart sich darin äußert, “that the body-souls manifest the life of the waking individual, whereas the free-soul is the spiritual principle which is active while the body is in a passive state” (p. 27). Nachdem der Verfasser sich noch zu den von LÉVY-BRUHL, E. O. JAMES und anderen Autoren ausgearbeiteten Theorien kurz geäußert hat, befaßt er sich in einer mehr prinzipiellen Erörterung mit dem Seelenbegriff bei den nordamerikanischen Indianern. Trotz Unvollkommenheiten und breiten Lücken in den betreffenden Berichten ist der Glaube an die Seele bei ihnen „wahrscheinlich allgemein vorhanden“ (p. 48).

Nun wird der Dualismus, der dem Seelenglauben jener Eingeborenen (einschließlich der Eskimo) zugrunde liegt, eingehend erörtert, und zwar getrennt nach den großen Kulturprovinzen. Hierbei tritt eine ansehnliche Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und deren unregelmäßige Vermengung miteinander zutage; sogar Einflüsse aus Mexikos Hochkultur auf die Pueblo-Indianer sind erweisbar (pp. 51-147). Alle diese Ansichten unserer Indianer betreffend die spezifische Eigenart und die Funktionen der Seelen verdeutlicht der Verfasser in dem mit „Phänomenologie der Seelen“ überschriebenen Abschnitt (pp. 148-341). Um scharfe Klärung der Begriffe bemüht er sich in den drei folgenden Abschnitten: Soul and Essence, Soul and the Concept of Power, the Soul as Substance (pp. 292-411); gleichzeitig zergliedert er verwandte Vorstellungen, z. B. die vom Doppelgänger, vom Nagual, vom Schutzgeist, auch den Unterschied zwischen Seele und Geist; denn was weiterlebt über das Grab hinaus ist die freie Seele. Überdies wird der tiefere Sinn des religiösen Kannibalismus aufgedeckt; dabei geht es nicht um ein Verzehren

hänge mit mütterrechtlich-animistischen Anschauungen aufweist und damit sich hier als ethnologisch jünger erweist und in die Urkultur als solche auch nicht hineingehört“. W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee. Bd. VI. Münster 1935. p. 79.

³ An H. SCHELL anschließend erklärt er: „Das unmittelbar, Tag für Tag, oft und oft sich vollziehende Erfassen der Regungen des eigenen Innenlebens, das ist der wirkliche Ausgangspunkt des Seelenbegriffes. Er ist auch ein durchaus richtiger; es ist ganz der gleiche, von dem aus, freilich in eindringlicherer, umfassenderer, methodischer Betrachtung, ein Aristoteles seinen Seelenbegriff gewann; von dem aus ein W. WUNDT in der Neuzeit zu der Erkenntnis kam, seine frühere Gleichsetzung der menschlichen mit der tierischen Seele als eine ‚Jugendsünde‘ zu bezeichnen.“ W. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee. Bd. I. Münster 1926. p. 122.

⁴ W. WUNDT (Völkerpsychologie, Bd. IV: Mythos und Religion, Leipzig 1920) beginnt seine lange Schilderung (pp. 78-321): Seelenglaube und Zauberkulte, wie folgt: „Innerhalb der mannigfaltigen Erscheinungen, die wir unter dem Namen des Seelenglaubens zusammenfassen, tritt uns der Begriff ‚Seele‘ in zwei wesentlich verschiedenen Formen entgegen. Den einen dieser Seelenbegriffe können wir den der gebundenen Seele nennen, da bei ihm die Seele eine Eigenschaft des lebenden Körpers selbst ist. Ihm wollen wir den andern als den der freien, vom Körper trennbaren Seele gegenüberstellen. Beide Seelenbegriffe verbinden sich von früh an. Auch können sie durch mannigfache Vermittlungen ineinander übergehen ...“

⁵ „Breath-soul“, auch als „Atem-Seele“ zu übersetzen. Der Verfasser definiert: „It is the immaterial nature of the free-soul, concretized as an evanescent, fine, airy material, which approximates it to the breath, and therewith to an originally physical function-soul. The breath-soul thus becomes a common point of association for two widely diverging conceptual lines, and therewith a conceivable basis for the development towards a homogeneous conception of the soul“ (p. 26).

der Seele selbst, sondern bloß der Organe und vor allem des Herzens, welche als Zentrum der Seele angesehen werden; das Mythenmotiv vom Stehlen des Herzens ist im südlichen Kalifornien zu Hause.

In einem folgenden Abschnitt über den „Lebenslauf der Seele“ (pp. 412-480) sind die auch das Gemüt wohltuend ansprechenden Einzelheiten zusammengeordnet. Hier findet sich der Glaube, dem man bei südamerikanischen Indianern oft begegnet, nämlich, daß die Einzelseele aus der Hand des Schöpfergottes unmittelbar hervorgeht; er gilt als der Ursprung allen Lebens („he that gave us life“ — nach der Ausdrucksweise der Sauk-Indianer; p. 412) und beim Sterben ruft er jede Menschenseele wieder zurück. Sie „gehört, wegen dieses ihres Ursprunges, zur übernatürlichen Welt“ (p. 415). Es fehlt bei unseren Indianern auch nicht an gewissen Vorstellungen über Art und Verhalten von Kinderseelen, bevor diese bei der Geburt — wie man vermutet — sich mit ihrem individuellen Körper verbinden; ebenso wenig an der Überzeugung von einer Mehrzahl von Seelen im gleichen Körper und deren wechselseitigem Verhältnis (= „Interplay between the souls“, p. 441); endlich nicht am Glauben an ein Fortleben der Menschenseele über das Grab hinaus gemäß einer bestimmten Daseinsweise und deren fortlaufenden Beziehungen zu verwandten Personen, die in der Welt zurückbleiben.

Abschließend unternimmt der Verfasser den Versuch, vom Glauben an die Menschenseele her den Glauben an eine Beseelung anderer Dinge und an höhere göttliche Wesen zu erhellen. Damit betritt er animistischen Bereich. Die Beseelung von Tieren, Pflanzen und anderen Gegenständen ist „a pure expression of the fellow-feeling of the primitive hunter and collector with nature“, (p. 497). Die Beseelung der Natur erfolgte wohl — wie bereits TYLOR das ausgesprochen hat — entsprechend dem Glauben an eine den menschlichen Körper belebende Seele. Analog dem Glauben an einen eigentlichen Schutzgeist für die Menschen („Guardian Spirit“) hat sich vermutlich auch der merkwürdige Glaube an Schutzgeister der Tiere entwickelt (= „Animal Guardian“, vielleicht als „Tierschutzgeist“ zu übersetzen). Die Schutzgeister der Menschen sind — z. B. nach dem Glauben der Inland-Selish-Stämme — zwar in ihrer Mehrheit bestimmte Tiere; sie werden zuweilen als Individualtotems eingeschätzt⁶. Hingegen ist der dem Tier beigegebene Schutzgeist „a supernatural power-being having no contact with the living animals“ (p. 498); demzufolge stellt ein solcher Tierschutzgeist ein anderes Wesen dar als die mythologischen Tierfiguren es sind, welche in Sagen und Fabeln als Prototyp der entsprechenden tierischen Spezies auftreten. Der Verfasser hat erstmalig den Begriff des „Power-being“ = Kraftwesen bzw. Kraftseele geprägt — und anscheinend mit gutem Griff.

Was in dieser Besprechung an Stichworten aus der vorliegenden Monographie erwähnt wurde, läßt schon auf die erstaunlich umfangreiche Masse und Mannigfaltigkeit von Einzelheiten schließen, die darin zusammengetragen und erörtert worden sind. Welch klarer Beweis für den Reichtum an tiefgründigen Ideen, die von den Primitiven in Nordamerika geschaffen worden sind und durch Jahrtausende in deren Geisteswelt lebendig wirken! Gegenüber einer solchen nahezu massenhaften Anhäufung kann dieses Referat bloß auf einzelne Grundzüge und führende Hauptgedanken hinweisen. Der Spezialforschung steht es zu, alles das auf Genauigkeit und Tragfähigkeit zu prüfen, was der Verfasser als seine Interpretationen und Orientierungen hier vorgelegt hat. Dann wird sich zeigen, ob das von ihm gebotene Neue einen nennenswerten Fortschritt und eine bessere Erkenntnis bringt über das hinaus, was ehrlich strebende Forscher, wie R. B. DIXON, A. L. KROEBER, GLADYS A. REICHERT, P. WILHELM SCHMIDT, A. S. SKINNER u. a. vorher in ihrer viel schwierigeren Pionierarbeit zutage gefördert haben. Der Verfasser hat eine vermutlich parallele Monographie über die Eschatologie der nordamerikanischen Indianer angekündigt; deren Erscheinen möchte der Referent abwarten und danach erst auf manche Einzelheiten im vorliegenden Werk etwas näher eingehen.

MARTIN GUSINDE.

⁶ Über die Natur dieser Schutzgeister („Guardian Spirits“) bei oben genannten Indianern cf. auch W. SCHMIDT: Ursprung der Gottesidee. Bd. V. Münster 1934. p. 438.

Müller Werner. *Die blaue Hütte.* Zum Sinnbild der Perle bei nordamerikanischen Indianern. (Studien zur Kulturkunde, Bd 12. Veröffentlichung des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt/Main.) 145 pp. in 8°. Mit 7 Abb. Wiesbaden 1954. FRANZ STEINER Verlag GmbH. Preis: brosch. DM 14,—.

Im Ablauf der letzten Jahrzehnte sind die spröden Prinzipien des Materialismus auch aus dem Arbeitsfelde der Ethnologie Stück um Stück abgeschoben worden. In den Wissenschaften vom Menschen hat sich das gesunde Verständnis für die geistigen Erungenschaften der Naturvölker gesteigert, Güter, die zu einem beträchtlichen und vielgestaltigen Anteil in den Bereich des Religiösen und Mythologischen gehören. Einige einheitliche Grundzüge und gleichartige Wertungen sind aufgedeckt worden, die wie ein tragendes Gerüst das gesamte Kulturgebilde gar mancher großer Volksgruppen durchziehen und stützen. Das ist hier und da in der Form geschehen, daß die einzelnen Kultursphären, die wirtschaftliche nicht ausgenommen, von einem deutlichen religiösen Fundamentalgedanken gesteuert werden. Einen solchen, für Fachleute¹ gar nicht überraschenden Sachverhalt stellt die vorliegende Monographie augenfällig heraus; sie ist ausgesprochen exegetischer Natur, und gibt eine erklärende Deutung der sogenannten Medizinhütte einer ausgedehnten indianischen Volksgemeinschaft. Diese regelrecht gefügte Organisation und vielgestaltige Zeremonie durchdringt ja den Alltag und die Gedankenwelt der Indianerstämme rings um die Großen Seen auf der Grenze zwischen Kanada und den Vereinigten Staaten.

Der Verfasser gibt zunächst einen geschichtlichen Überblick über den Ursprung dieser Einrichtung bei den Odjibwa und deren Übernahme durch andere Algonkinstämme samt den Sioux. Dann entfaltet er, in einer nahezu faszinierenden Darbietung, Stück um Stück den schillernden Zauber und den tiefen gedanklichen Reichtum eines wahren Wunderbaues von Mythen und Symbolen, aus welchen sich die *Midewiwin* zusammenfügt. Sie tritt als „ein deutlich erkennbares Ereignis der mythischen Urzeit ... durch einen einzigen Gründungsakt in die Welt“. Ihr Stifter ist „Nanabozho, der Kulturheros der Algonkin“ (p. 12); sein Name bedeutet „Das Große Kaninchen“, auch „Der in Flammen gesetzte“ oder auch „Der Brennende“. In andauernder Gegenwart lebt er inmitten dieser Völker; „die Innigkeit, mit der die indianische Phantasie die Erinnerung an [sein] Heldenleben pflegt, übersteigt alle Begriffe“ (p. 13). Ein ausführlicher Mythen-

¹ Keineswegs beabsichtige ich, dieser Gruppe von Fachmännern einen gewissen Prof. Dr. WILHELM E. MÜHLMANN, Wiesbaden, Kaiser-Friedrich-Ring 78, anzugliedern. In „Theologische Literaturzeitung“ (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, Jg. 78, 1953, Nr. 12, pp. 706-718) ist seine Abhandlung über „Das Problem des Urmonotheismus“ erschienen, der gegenüber ich mich zunächst frage — eine vom Verfasser selbst (p. 707) geprägte Redeweise mir zu eigen machend —: „Ob dies wirklich eine Darstellung für erwachsene, gebildete Menschen sein soll.“ Wie konnte in die angesehene „Theologische Literaturzeitung“ eine derartige Abhandlung aufgenommen werden, die von quellenkritischen Fehlern strotzt, die eindeutig vorliegende Tatsachen verzerrt oder unvollständig wiedergibt, die nahezu alles bezweifelt oder zumindest zu entwerten strebt, was an religiösen Vorstellungen und Gebräuchen, einschließlich ethische und mythologische Werte, bei ältesten Naturvölkern von ehrlichen Forschern in mühsamer Feldarbeit während der letzten Jahrzehnte zutage gefördert wurde? Ihr Werk wird hier dargestellt als ein Produkt unreifer Naivität und völlig unkritischer Forschungsmethode. MÜHLMANN wird nicht müde, auf jeder Seite seiner Abhandlung den ethnologischen Feldforschern schulmeisterlich allerlei Ratschläge und tiefenstern Warnungen zu geben. Warum hat er sich selbst nicht auf den Weg gemacht und seine kritischen Anweisungen samt seinen kindischen Vorsichtsmaßnahmen wenigstens bei dem und jenem Naturvolk praktiziert? Er würde möglicherweise ein „ideales Ergebnis“ nach Hause bringen und damit zumindest das „goldene Zeitalter“ der Ethnologie eröffnen. Zur Kritik dieses Elaborates sei auch verwiesen auf PAUL SCHEBESTA: Das Problem des Urmonotheismus; Kritik einer Kritik. *Anthropos* 49. 1954. pp. 689-697. Von der Frage der Tatsachen und der Feldforschung jedoch ist die theoretische Arbeit und die historische Konstruktion zu unterscheiden. Cf. dazu auch F. BORNEMANN, P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsgedanken in der ältesten Religion. *Anthropos* 49. 1954. pp. 669-682.

text verknüpft Ursprung und Bestehen der „Blauen Hütte“ mit der Persönlichkeit des Nanabozho. In der Sprache des Zeremoniale besagt „blau“ eindeutig „heilig, geheiligt, geheimnisvoll“; sogar „das Gesicht des Kandidaten wird blau bemalt und erinnert so unablässig an die mythische Heimat des Ritus“ (p. 26).

Über dem Gefüge der Hütte steht als kennzeichnendes Symbol das Kreuz. Sein Erschauen hat den ersten Europäer, JACQUES MARQUETTE — wie er selbst schreibt — „getröstet“; es stand „in der Mitte des [algonkinischen] Dorfes, geschmückt mit vielen Fellen, roten Gürteln, Bogen und Pfeilen. Diese Sachen hatten die guten Leute dem Großen Manitou geopfert (solchen Namen geben sie Gott). Sie taten dies aus Dankbarkeit...“ In diesem Kreuzsymbol, das in den präkolumbischen Zeitraum zurückreicht, kondensiert sich die gesamte Philosophie der „Blauen Hütte“ zu einer einzigartigen kosmischen Schau, in welcher echt Symbolhaftes reichgestaltig vertreten ist. Nicht verwunderlich! Ist ja der Griff nach Symbolen ein entscheidendes Kennzeichen des zur geistigen Vollreife gelangten Urmenschen². Rund um dieses Kreuzsymbol ranken sich noch mancherlei andere symbolische Bilder und Zeichen, vor allem Muschel und Perle, Lebenswasser und lebentragende Schnecke, die Vier- bzw. Zweiteilung in vielgestaltiger Anwendung usw. Nachdem der Verfasser an den beiden Ursprungsmythen den älteren Typus der sogenannten Großen-Geist Hütte und den jüngeren Typus des Kulturheros-Zeremoniale das für beide Wesentliche und Unterschiedliche dargelegt hat, erörtert er den Wiedergeburtsglauben im Ritual der Winnebago, charakterisiert die göttliche Persönlichkeit des Erdmachers und des Großen Manitou, beschreibt danach die Kiesel- und Muschelgesellschaft der Omaha und bringt — nach einer klaren Zerlegung des Menomini-Zeremoniale — mit einem kritisch-vergleichenden Überblick über die Herkunft der Medizinhütten-Symbolik und über die Verbindung der uralten Pfahlsymbole bzw. der daraus entsprungenen „Blauen Hütte“ mit dem Höchsten Wesen, als Großer Schöpfergeist, seine beispielgebend gründliche und mustergültig durchgeführte Mythenanalyse zum Abschluß. Er hat alle brauchbaren Quellen gewissenhaft zu Rate gezogen und beim Einordnen der einzelnen Rituale in einen größeren historischen Rahmen die Richtung einer unzweideutigen Methodik eingehalten.

Dabei wurde die Entwicklung und sich entfaltende Variation von Vorstellungen und Glaubenskomplexen aufgedeckt, deren Ursprung zurückreicht in die erste Frühzeit der Menschheit. Es ist im wesentlichen das religiöse Gedankengut monotheistischer Prägung, für dessen inhaltliche Klärung, historische Begründung und vergleichendes Zusammenordnen P. WILHELM SCHMIDT den Hauptteil seiner ungewöhnlich produktiven Arbeitskraft eingesetzt hat; dabei hat er auch zum tieferen Begreifen des religiösen Symbols angeregt, wie solches in der *Midewiwin*, im Sonnentanz und in andern religiösen Zeremonien der nordamerikanischen Indianer eine bedeutsame Rolle spielt.

Dem Verfasser der „Blauen Hütte“ aber sagen wir unseren ehrlichen Dank, daß er mit einwandfreier Methodik und sachlich gestrenger Unvoreingenommenheit zeitlich wie räumlich weit verstreute religiöse und mythologische Einzelheiten geordnet zusammengefaßt und als eine sehr urtümliche Einheit universalistischer Welterschöpfungszereemonien jedem beschaulichen Leser für ein mystisches Erleben im apollinischen Versenken dargeboten hat. Uralter Überlieferung der Algonkin und Sioux zufolge sind diese würdevollen und tiefsinnigen Feiern „nach einer Katastrophe in ältester Vergangenheit zu einem einzigen Zweck entstanden, die Wiederkehr eines solchen Unglücks zu verhindern. Solange diese Riten im Brauch des Stammes leben, läuft die Welt in ihrem alten Geleise, denn die Stammesfeiern erneuern die Erde zu frischem Dasein“ (p. 137).

MARTIN GUSINDE.

² Cf. H. WIRTH ROEPER BOSCH, Die symbolhistorische Methode. Zs. f. Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster) 39. 1955. pp. 127-139.

Secoy Frank Raymond. *Changing Military Patterns on the Great Plains* (17th Century through Early 19th Century). (Monographs of the American Ethnological Society, XXI.) VIII + 112 pp. in 8°. With 5 maps. Locust Valley, N. Y. 1953. J. J. AUGUSTIN Publisher. Price: \$2.75.

This stimulating, well written monograph deals with changes that have taken place among the Indians of the Great Plains, especially with respect to military patterns. These changes are ascribed to, first, the introduction of the horse from the Santa Fe, New Mexico region, via the Apache, and secondly, the introduction of the gun from the Northwestern Woodlands via the Cree-Assiniboin and the Siouan peoples. Both these patterns merged in the north central plains, giving rise to the "typical plains cultures" of the 19th century.

The data is presented in terms of shifting culture centers. By the mid 17th century, the Apache are said to have acquired the horse and so changed their habits that they formed a new culture center in the southwestern part of the plains. Their growth was made possible at the cost of the pre-horse, pre-gun Caddoans and Commanche. The growth of the Apache was checked as the Commanche too acquired the horse and the culture center shifted northward into the approximate region of the Black Hills. Here a new culture center developed. This was due to three influences: (1) the horse complex from the southwestern plains, (2) the influence of the horticultural peoples of the upper Missouri and (3) the influence of culture of the Northeastern Woodlands, especially the Siouan cultures.

The post-horse, pre-gun military patterns are said to have been related to both material and non-material aspects of culture such as the lance, bow, club, leather shield, leather armor for horse and rider, the Spanish saddle, the large scale pitched battle, and cavalry warfare. This pattern diffused northward to the Shoshonean peoples in the northwestern part of the Plains where they became dominant at least militarily.

Unfortunately, we are not told just how this pattern moved northward. This may be due to the fact that we have very little data on the intermediate groups. The eastern Utes, for example, may have figured importantly, perhaps more so than the Apache.

From the Northeastern Woodlands the post-gun, pre-horse warfare pattern first spread into the Plains via the Cree-Assiniboin. This pattern could not effectively bring about changes there, because the Cree themselves were cut off from guns while moving out into the Plains from the Northeastern Woodlands. Hence, in contact with the Blackfoot and their allies, a period of few guns developed. At this time the Blackfoot became important in checking the advance of the post-horse, pre-gun "Snake" Indians.

The situation changed in favor of the Indians when with the fall of New France new trade routes and expanding demand for furs brought the Indians of the northern plains once more into contact with the desired guns and other European trade goods.

At first the war patterns were essentially those of the Northeastern Woodlands. On its western fringes battles were fought on foot, with the gun, the hatchet and the knife, with large military formations being rather rare. To the north, the gun was rare until trade opened up bringing in these commodities in the mid 18th century which helped the fusion of the post-horse and post-gun military pattern in the area of the Blackfoot. The typical pattern that resulted was characterized by large scale battle formations employing both cavalry and infantry. SECoy tells us that when this fusion came about many of the post-horse, pre-gun patterns were retained, and that the important changes that occurred in this new center were especially in terms of expanded trade and military activity during the early part of the 19th century.

We are also told that the intensity of the influence of the horse is a function of the horse gradient, i. e., the availability of the horse which diminished in relation to distance from the primary source of diffusion in Santa Fe, New Mexico. The same holds true for the diffusion of the gun and was responsible for the severe set backs which the Apache experienced during the latter 18th and early 19th century after their initial expansion when they were confronted with the gun-equipped neighboring tribes to the east of them.

This monograph is stimulating not only because it sheds new light on the influence of the horse and the gun on the native cultures of the Plains, but is suggestive also in its use of this particular methodology. The work claims to be functional-historical and hence dynamic. This statement is made in contradistinction to earlier works on Plains cultures which SECOY says are static in their conception (p. 86). ROBERT LOWIE, however, shows in a recent article ("Reflections on the Plains Indians", *Anthropological Quarterly*, Vol. 28, No. 3, 1955, pp. 63-86) that SECOY's appraisal of earlier work is not altogether accurate especially when WISSLER is said to be "static" in his interpretation of events on the Plains. SECOY's approach in LOWIE's assessment is not as novel as we are led to understand. Nevertheless, his developmental and areal synthesis is of great value to any student of Plains Indian life, and greatly aids in understanding cultural dynamics.

SECOY labors under the same difficulties that other students of the Plains share: the paucity of data. As EWERS in his recent monograph *The Horse in Blackfoot Indian Culture* (B. A. E. Bull. 159, Washington 1955) points out, the gaps in our knowledge of Plains Indian cultures are still very great (p. 338 *passim*). This is a significant observation, because the data used by both EWERS and SECOY are historical documents. Their reconstruction is based on written accounts rather than on artifactual data and legend, although they are not excluded as corroborative evidence. EWERS also observes that the influence of the horse was not primarily felt in subsistence activities, but tended to intensify economic (here differentiated from subsistence because it encompasses the whole gamut of economic organization including the formation of classes based on wealth in horses) social, and psychological aspects of Plains Indian life (see especially EWERS, pp. 338-339).

A significant contribution of the monograph lies in the particular focus of the study. Thus focus is on the economic principles of supply and demand. The items in this supply and demand were horses, guns, European trade goods, hunting land on the one hand, and furs, slaves, pemican on the other. This situation established a kind of primitive "balance of trade" in terms of these goods. When this balance was upset it tended to be corrected by wars between the various tribes of the Plains, causing continuous readjustments to take place in this area.

Perhaps the emphasis on the economic and military patterns in the plains during the prolonged contact period gives the impression that the changes in the Plains are primarily of an economic and military sort. No doubt, there were other than economic aspects of culture which contributed to the changing military patterns, yet these are only alluded to when SECOY mentions "motives for war" (p. 63, 71 and pp. 94-95). How important were these motives?

Of particular significance is SECOY's recognition that for an accurate assessment of culture change it is necessary to first discover the strength of the linkage that functionally relates a given pattern to other patterns within the same culture and or to other patterns of "foreign" cultures. If this linkage is a strong one within the culture, outside influences will be weak, and conversely, if these linkages are strong with outside patterns, change in the culture will occur, as it did with the military pattern. The reason for the change in Plains military pattern, according to this theory then was due to the fact that this military pattern was not as strongly linked to its own social organization and value system as it was to European trade and goods and the needs of the Indians for these things.

It may be said, however, that an assessment of the strength or intensity of these linkages both within the culture and to other cultures is difficult to come by. It is the problem of determining the amount of functional integration of various aspects of culture. This is a difficult task even in cultures which can be observed first hand, and becomes almost insurmountable when we have to rely upon historical data which are relatively scarce, and on the whole not oriented to the functional approach.

This monograph may be read with profit if it is kept in mind that it raises a number of valuable hypotheses which need further investigation and documentation. As such it is a most welcome addition to the growing literature on cultural dynamics.

The Catholic University of America, Department of Anthropology.

GOTTFRIED O. LANG.

Steck Francis Borgia [Ed.]. *Motolinia's History of the Indians of New Spain*. Transl. and annotated with a Bio-bibliographical study of the author. (Publications of the Academy of American Franciscan History; Documentary Series, vol. I.) Washington, D. C. 1951. XVII + 358 pp. in 8°. Price \$ 6.50.

Anyone well acquainted with early Mexican historiography knows the high value -- as an indispensable source for historical investigation -- of Father MOTOLINIA's "Historia de los Indios de Nueva España", written at the same time as his "Epístola Proemial" between the years 1536 and 1541. On the other hand, it is not surprising that this valuable work as a primary source has not been consulted directly by many writers. The reason is that the sixteenth-century Spanish style of this author is rather difficult and his text presents many historical and theological problems which the average reader is unable to solve. Precisely these two considerations are responsible for the somewhat strange fact, that up to the present, no translation into English or any other modern language has been made of MOTOLINIA's "Historia" -- a fate which was not experienced by other publications issued at the very early period of the Conquista¹. Our learned editor of this English edition does not minimize the difficulties that he has had to overcome and confesses openly: "I can truthfully say that translating, annotating and interpreting the text, and especially preparing an adequate bio-bibliographical study of Motolinia, was the most arduous task I ever undertook in all the years of my literary endeavors" (p. VIII). He has used, as the basis for translation, the printed edition of the Rev. DANIEL SÁNCHEZ GARCÍA O. F. M., published in Barcelona in 1914.

In early documents our author is very often called Fray TORIBIO de Benavente, because he was born in the city of this name in the province of Zamora and there he joined the Franciscan Order. Chronists at that period did not pay any attention to the personal dates of their subjects; therefore, it is not surprising that very little is known about Fray TORIBIO before his departure for Mexico in January 1524. There is no accurate evidence about the date of his birth.

He was one of the twelve missionaries who formed the first group of Franciscans sent to the recently discovered New World. "The formal reception accorded Martin de Valencia [= the Superior] and his eleven companions on their arrival in Mexico City must have made a deep and lasting impression on the assembled Indians. The reverence paid them by Cortéz, who was himself so highly respected by the Indians, goes far toward explaining the remarkable success that from the start rewarded the labors of the Franciscans in Mexico" (p. 7). Soon Fray TORIBIO was appointed Guardian in Mexico City and very heavy were his responsibilities during the troublesome years while the Spaniards went conquering the new land and subjugating the Indians.

An arduous investigation has brought together all the historical and personal data needed to complete the picture of the life and the activity of this zealous missionary and conscientious historian. Only some incidents may be mentioned here. As TORQUEMADA² infers, the word "*motolinia*" (which means "poor one") was the first word in the language of those Indians that Fray TORIBIO learned; therefore he made this decision: "Este es el primer vocablo que sé en esta lengua, y porque no se me olvide, este será de aquí en adelante mi nombre."

In a very short time, MOTOLINIA had gained more and more influence over the Indians. Probably because of this fact, he was assigned, by the chapter of the Franciscans, as Guardian of Tlaxcala. With the help of his Indians and the Spaniards the building

¹ To mention only one example: the Spanish original edition of Fray BENAVIDES' "Memorial" was published in Madrid in the year 1630. Translations of it were issued in French and Dutch in 1631, in Latin and German in 1634. Cf. MARTIN GUSINDE: Das zweite Memorial des Fray Alonso de Benavides aufgefunden. Mitt. d. Anthropolog. Gesellschaft in Wien (Wien) 60. 1930. pp. 187 ff.

² JUAN DE TORQUEMADA, *Monarchia Indiana, con el origen y guerras, de las Indias Occidentales*, etc. Lib. XX, cap. 25. 2ª edición. Madrid 1723.

of the new city of Puebla began on April 16, 1531 ; Fray TORIBIO played a leading rôle in its foundation. During the six years that he was Guardian at Tlaxcala, he was engaged in extraordinary activities. "He must have had a tremendous capacity for work, an exceptional fund of energy and will-power upon which to draw when things became difficult and the results were disappointing, an iron constitution that enabled him to meet the heavy demands made by the numerous duties entrusted to him. Ever at the beck of his Indians in their spiritual needs, he interested himself also in the promotion of their material comfort and progress, and meanwhile worked on the narrative he had been told to prepare for publication" (p. 22). It must also be recognized that he was just as friendly with the civil authorities and the Spanish settlers. Because he defended their rights, he entered into open opposition with Bartolomé de las Casas and others of the Dominican Order³. All his writings, even his letters to the Viceroy, breathe a kind spirit in favor of the Indians. After some years of peaceful retirement he fell ill. It seems almost certain, that this last of the first twelve Franciscan Apostles in the New World died in the year 1565⁴, having achieved, by relentless activity, immense results at the real beginning of the Conquista period in Mexico.

Before offering a bibliographical study of MOTOLINIA's writings, our editor characterizes the personal qualities as well as the historical opportunities and conditions which enabled him to act this important rôle as historian. Mention may be made only of two traits of his character, "a delightful frankness and a refreshing sense of humor" (p. 34) noticeable throughout his whole "Historia". In the judgment of our editor, "it is important to remember that MOTOLINIA became a writer by appointment and not by choice. He wrote because his superiors instructed him to do so. What he has left us, however, despite unavoidable interruptions, delays and distractions, especially in his "Historia", is not only a valuable source of information on Mexican archaeology and ethnology but also a reliable record of early Mexico, and above all an eminently human document" (p. 37).

The known writings of MOTOLINIA are now listed and grouped under four heads ; namely : Letters and Reports (pp. 37-41), Spiritual Treatises (pp. 41-43), Detached Pieces (pp. 43-45) and, finally, Chief Writings (pp. 45-70), which are the following five : Guerra de los Indios de Nueva España, Memoriales, Calendario de Toda la India Gente, Epístola Proemial, and Historia de los Indios de Nueva España. Every one of these groups is criticized and discussed in an outstanding manner. The translation of MOTOLINIA's chief work, consisting of the three large treatises has been excellently done as regards both accuracy and English style (pp. 71-337). A "Bibliography" and an "Index" are valuable helps to every reader. This excellent edition will be received by specialists in Early American history with the same enthusiasm as was the "Compendio" by A. V. DE ESPINOSA⁵ only a few years ago.

MARTIN GUSINDE.

Trimborn Hermann. *Pascual de Andagoya. Ein Mensch erlebt die Conquista.* (Universität Hamburg. Abhandl. aus dem Gebiet der Auslandskunde, Bd. 59. Reihe B. Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen, Bd. 33.) X + 315 pp. in 4°. Mit 17 Taf. und 4 Karten. Hamburg 1954. CRAM, DE GRUYTER & Co.

Der Untertitel des Buches ist sehr gut gewählt : PASCUAL DE ANDAGOYA hat die Conquista, die Zeit der spanischen Landentdeckung und Landgewinnung, tatsächlich als Mensch erlebt, nicht nur als Soldat und Beamter, sondern mehr noch als beobach-

³ ROBERT STREIT, *Bibliotheca Missionum*, II. Bd., Amerikanische Missionsliteratur 1493-1699. Freiburg 1924. p. 114.

⁴ R. STREIT (op. cit.) mentions the 9th of August 1569 as the date of MOTOLINIA's death, which seems inaccurate.

⁵ ANTONIO VÁSQUEZ DE ESPINOSA, *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales* ; transl. by CHARLES UPSON CLARK. Smithsonian Institution, Washington 1948.

tender, mitfühlender, wahrhaft human und religiös gesinnter Mensch. Er hat ja nicht in erster Linie Ruhm, Gold und Abenteuer gesucht, sondern ist den fremden Menschen einer anderen Kultur entgegengetreten, mitfühlend, verstehend, mit Helferwillen, Verständnis und menschlicher Güte. TRIMBORN versucht zuerst, ein Bild vom Leben und Wirken ANDAGOYAS zu entwerfen, ihn zu schildern und zu würdigen. Dann folgen die Quellentexte, königliche Erlasse, endlich die Briefe und Berichte seines Helden selbst jeweils im spanischen Original und in sorgfältiger deutscher Übertragung. — ANDAGOYA war ein Basko, daher wohl unter den Spaniern mehr ein Einzelgänger und Romantiker. Als er in die Neue Welt fuhr (1514), war er etwa zwanzigjährig, unternehmungslustig, aufgeschlossen. Fünf Jahre später erlebt er die Gründung von Panamá und wird Bürger dieser Stadt. Er kommt zu Ehren und wird 1522 Generalinspektor der Eingeborenen. Damit hat er auch ein berufliches Interesse am Repartimiento, am Verteilen der Indianer unter die Siedler, lernt Menschenbehandlung und wird ein warmherziger Freund und Beschützer der Rot-Häute. Als fleißiger Beobachter der Eingeborenen-Kultur berichtet er über Einzelheiten, ist eine Art „Feldforscher“ in ethnologischen Fragen. Er weiß von der Verehrung des Himmelsgottes, von Tempeln mit Menschenopfern, von den Mädchen, die in den Krater des Vulkans Masaya springen müssen, um einen Ausbruch zu verhüten. Vom Vorstoß Pizarros nach Peru und von der Kultur der Inka ist er gut unterrichtet. 1537 wird ANDAGOYA Statthalter von Río de San Juan. Leider stellte sich heraus, daß es keinen solchen Fluß gab — und so taufte der Conquistador eine Stadt namens Anna einfach um zu Stadt Juan. Das war irgendwie unkorrekt. Hingegen bemühte sich der Statthalter sehr um das Wohl der Indianer, sorgte für ihre Bekehrung und für ihre Freiheit, hat sogar selbst gepredigt und Tausende getauft. In seinem Amte war ein tüchtiger, aber rücksichtsloser Kollege namens Benalcazar eine Plage für ANDAGOYA, der jedoch die Vorzüge des Kollegen anerkannte. — ANDAGOYAS Berichte bieten eine Fundgrube für die Ethnologie jener Übergangszeit; er hat uns prächtiges Material erhalten, und wir sind dem sorgfältigen Herausgeber zu Dank verpflichtet.

LAURENZ KILGER.

MacNeish Richard S. *An Early Archaeological Site near Panuco, Vera Cruz.* (Transactions of the American Philosophical Society. N. S. Vol. 44. Pt. 5.) pp. 539-641 in 4°. With 36 fig. and 13 charts. Philadelphia 1954. The American Philosophical Society.

In den Jahren 1948-49 legte der Verfasser zwei Probeschnitte am Panuco-Ufer an, die neue Einsichten in die Stratigraphie dieser Gegend vermittelten. Anlage und Ziel der Ausgrabung bedingten, daß das Schwergewicht der Ergebnisse auf der Chronologie und nicht in der Gewinnung neuer Einblicke in die allgemeinen Kulturverhältnisse liegt. Er unterscheidet (mit der ältesten beginnend) vier Perioden: Pavón, Ponce, Aguilar und Chila. Sie unterscheiden sich jeweils durch das Hinzutreten neuer Züge der Keramik und der Figurinen bei Weiterführung der älteren Elemente. Die jüngste dieser Perioden entspricht G. EKHOLMS Periode I. Alle vier sind jedoch „Prä-klassisch“, d. h. älter als der „protoklassische“ Horizont Monte Albán I-II - Ticomán - El Prisco (= EKHOLM II) - Copán I. Für die chronologischen Beziehungen der Panuco-Perioden schlägt der Verfasser zwei Alternativen vor, bei deren erster Pavón älter ist als Zacatenco, Tres Zapotes und Mamom und etwa gleich alt wie „Yojoa Monochrome“, bei der zweiten bilden dagegen Pavón, Unteres Tres Zapotes, Mamom und „Yojoa Monochrome“ einen frühen Horizont des „Village Formative“. Der Verfasser selbst neigt der ersten Möglichkeit zu, weil sich dann eine zeitliche Staffelung der Fundgruppen von der Küste zum Hochland ergibt.

Für den altweltlichen (zumal den deutschen) Prähistoriker, dem die ethnische Deutung archäologischer Provinzen ein geradezu bis zum Überdruß behandeltes methodologisches Problem bedeutet, ist von besonderem Interesse, daß der Verfasser ebenfalls eine stammesgeschichtliche Interpretation versucht. Er geht dabei aus von der Arbeits-

hypothese, daß das Eindringen eines neuen linguistischen Elements sich irgendwie auch in der materiellen Hinterlassenschaft bemerkbar mache. Aus den Verbindungen zwischen der Ponce-Periode von Panuco zur Mamom-Phase von Uaxactun und Benque Viejo I schließt er, daß wenigstens von dieser zweiten Periode an mit einem maya-sprechenden Bevölkerungselement zu rechnen ist. Das Vordringen von Nahua an die Küste in „klassischer“ Zeit, das dann die Isolierung der Huasteken von den übrigen Tiefland-Maya brachte, glaubt er in der Intrusion des Sonculta-Komplexes in Süd-Veracruz zu erkennen. Der Verf. betont selbst das Vorläufige und Unsichere solcher Verbindungen.

KARL J. NARR.

Chevalier François. *La Formation des grands domaines au Mexique.* Terre et société aux XVI^e-XVII^e siècles. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 56.) 480 pp. in 4^o. Avec 15 pl. et 1 carte. Paris 1952. Institut d'Ethnologie.

Personne n'ignore certes que la venue des Européens en Amérique Latine, et spécialement au Mexique, a provoqué de profondes modifications sociales qui ont eu de nombreuses répercussions sur la condition des habitants et, en premier lieu des autochtones eux-mêmes, mais encore convenait-il que cette transformation fût analysée à l'aide des documents de première main. L'on trouvera ici, en Appendices (pp. 411-435) quelques extraits des nombreuses sources d'Archives (énumérées p. XIII-XIX). La Bibliographie des ouvrages et travaux principaux qui ont été cités (pp. 437-452), malgré son étendue, nous montre que le sujet était vraiment neuf, bien que ce fût « un phénomène qui allait dominer l'histoire du Mexique » (p. IX) :

« Si curieux fût-il de son pays, un Mexicain du XVII^e siècle eût été sans doute bien étonné de voir aborder un pareil sujet, alors que sous ses yeux, pourtant, la grande propriété se fixait en Nouvelle-Espagne. De fait, le phénomène a pu se développer sans que les contemporains s'en aperçoivent... De temps à autre, certes, un missionnaire, un juriste ou un voyageur perspicace faisait mention des grands domaines, mais c'était à propos de quelque cas concret où un puissant propriétaire lésait des tiers, surtout indigènes ; où des personnages accaparaient des mines et des terres qu'ils laissaient improductives, réduisant par là les revenus de Sa Majesté. Avant le second tiers du XVIII^e siècle, déjà marqué par les Bourbons, point, à notre connaissance, d'allusion à la grande propriété considérée en soi et comme phénomène d'ordre général. Peu d'intérêt d'ailleurs pour les problèmes économiques et sociaux, en dehors de simples considérations d'ordre pratique ou d'observations de voyageurs pour la plupart étrangers : les Hawks, les Gage, les Gemelli Carreri... Ainsi on s'étonne de ne guère trouver d'images des engins à fabriquer le sucre ou à travailler le minerai d'argent alors qu'à la même époque ces genres de dessins ne sont pas aussi rares dans les petites colonies anglaises, hollandaises ou françaises. Cependant, les seuls Jésuites de Nouvelle-Espagne avaient quelques-unes des meilleures sucreries du Nouveau-Monde. »

L'ouvrage considérable de FRANÇOIS CHEVALIER comprend trois grandes parties :

- I. Le milieu favorable aux grands domaines.
 - Chap. I. Les cadres géographiques et humains (pp. 3-56),
 - Chap. II. La lente colonisation agricole (pp. 57-101),
 - Chap. III. La prépondérance de l'élevage (pp. 102-145),
- II. Les premiers maîtres du sol,
 - Chap. I. Les premiers maîtres du sol : le Centre et le Sud du Mexique (pp. 149-194),
 - Chap. II. Le Nord : « Les hommes riches et puissants » (pp. 195-241),
 - Chap. III. Les limites au développement des grands domaines (pp. 242-298),
- III. Les tendances à la stabilisation,
 - Chap. I. La grande propriété de l'Eglise,
 - Chap. II. La hacienda et ses maîtres.

Le premier paragraphe des Conclusions mérite d'être reproduit (p. 403) :

« Sous un vice-roi comme Luis de Velasco l'Ancien (1550-1563), on pouvait se demander si le Mexique ne formerait pas, quelque jour, une communauté neuve, coulée au moule de l'humanisme chrétien. En fait, la Couronne avait affirmé une autorité qu'elle voulait d'accord avec la loi naturelle et divine. Les conquérants, qui se souvenaient de l'Espagne féodale, n'avaient point réussi à faire de leurs « encomiendas » des seigneuries ; ni les capitaines à se tailler des principautés. Le vice-roi, les juristes et leurs alliés les missionnaires avaient repris l'initiative et l'essentiel du pouvoir : parmi eux, beaucoup rêvaient d'établir une chrétienté aussi pure que l'Eglise primitive, un « ordre et un concert » rationnel dans le domaine politique, social et économique. Des humanistes comme les Zumarraga ou les Vasco de Quiroga, puis des religieux inspirés par la scolastique rénovée, avaient déjà fondé de nouvelles « républiques » indigènes : les philosophes allaient-ils réussir à façonner le pays selon leurs idées ?

Mais, à cet égard, le dernier tiers du siècle marqua un repli. A l'expérience, les Indiens ne se montraient pas toujours tels que les imaginaient les missionnaires. Il était bien difficile de contenir l'expansion des troupeaux destructeurs des villages, d'éviter les abus des colons ou l'exploitation par des marchands sans scrupules. Et surtout, de grandes épidémies inconnues chez les indigènes devaient décimer ou détruire les communautés. Après la vaste tentative d'établir des « réductions », vers les années 1600, les religieux finirent de perdre leurs illusions. Du moins leurs idées inspirées du droit de nature contribuèrent-elles à placer l'Indien, vassal du roi, sur le même plan juridique que le conquérant lui-même... »

Toute la suite vaudrait la peine d'être citée intégralement. L'on devine, par ce que nous venons de transcrire, le nombre important de problèmes que pose cette érudite monographie. « L'Histoire fille du temps » (p. IX, note 1) s'y montre féconde en thèmes instructifs, pour le passé aussi bien que le présent.

HENRI BERNARD-MAITRE.

Willems Emilio in cooperation with **Gioconda Mussolini**. *Buzios Island. A Caiçara Community in Southern Brazil*. (Monographs of the American Ethnological Society. Ed. by ESTHER S. GOLDFRANK, XX.) VIII + 117 pp. in 8°. With 3 fig. and 2 maps. Locust Valley, J. J. AUGUSTIN Publisher. Price : \$ 2.75.

This monograph represents the results of a few weeks of field work done on Buzios Island off the coast of southern Brazil in 1947. It is for the most part an ethnographic report of this small island (7.5 square kilometers) with a population of 126. The early chapters deal with the wider ecological and cultural setting of the coastal area ; the physical setting of Buzios Island ; and a short treatment of its little known history. There are two chapters on the demographic features of the island, followed by a chapter containing some anthropometric data. The next four chapters on the economic system of the island, and its connections to the mainland are quite adequate, and especially to anyone interested in pre-industrial areas undergoing change. The observations on the existence of a money economy in the absence of literacy, and the existence of barter where goods are exchanged for money with the outside world, suggests an interesting situation which should be investigated in similar areas.

The chapter on the family gives some insight into the structure of family relationships. However, the chapter on the community seems to lack depth which may be due to the actual lack of community organization, or in part due to the short time spent on the island by the investigators. The chapter on "The Supernatural" shows the declining role of religion and the increase of individualism, and the declining role of "magical beliefs and practices". There is another chapter called "Entertainment" which seems somewhat superficial both because of the brevity of the treatment, and the failure to develop the place of non-structured entertainment within the family.

The last two chapters, "Behavior Patterns" and "The Cultural Position of Buzios Island" summarize the findings and attempt to explain the almost apathetic behavior of the population in terms of certain historical, migrational, economic and geographical factors. In this section Buzios is compared to ROBERT REDFIELD's "Folk Society" as an ideal type, and it is found that many items which typify the "folk society" are absent or are contradictory to this ideal type construct of the "folk society".

Much of this ethnography is very useful to the student of the technological and economic aspects of culture. On the other hand, there are many aspects only hinted at, which leaves one wishing for more data. Perhaps subsequent research in the socio-political life of Buzios Island will add to the much needed documentation of change in small isolated communities.

The Catholic University of America, Department of Anthropology.

GOTTFRIED O. LANG.

Dark Philip J. C. *Bush Negro Art. An African Art in the Americans.* 66 pp. in 8°. With 52 pl. London 1954. ALEC TIRANTI Ltd.

As descendants of Negro slaves who had escaped to the forests of Dutch Guiana (Surinam) in the 17th and 18th centuries, the Bush Negroes developed a form of art which is unique in style and which possesses a vitality of its own. The highly artistic carvings on combs, paddles, stools, drums and similar utensils executed in most cases by using only a simple knife reveal a symbolism which is mostly associated with sex relations and the meaning of which is often difficult to grasp not only for foreigners, but in many cases even for Bush Negroes themselves. Having come from 17th century Africa, the development of the Bush Negro art was influenced to a certain extent by elements from South-American Indian and European (Dutch-English) art, but it is still virtually untouched by recent European traditions and continues to follow its own mode of expression. The objects described belong to the following collections: American Museum of Natural History, Yale University; University Museum, University of Pennsylvania.

The diagrams and the very good and fully annotated photos are a great help to the reader. A short bibliography is added for further information about Bush Negro life and culture.

JOS. WERNER.

Petri Helmut. *Sterbende Welt in Nordwest-Australien.* (Kulturgeschichtliche Forschungen, Bd 5.) 352 pp. in 8°. Mit 15 Abb. und 20 Taf. Braunschweig 1954. ALBERT LIMBACH Verlag. Preis: DM 28.—.

This publication has appeared fifteen years after the return of the Frobenius Expedition XXII which was carried out under the leadership of Dr. HELMUT PETRI. We are now so well informed about the aborigines of North Kimberley that their material and spiritual culture can no longer completely disappear even if the rather pessimistic title of this book should prove prophetic. It is true, the linguistic research regarding these tribes is still far from complete, in spite of the work done by J. R. B. LOVE and A. CAPELL, and the research into the religious beliefs needs to be more fully developed, notwithstanding the previous and recent publications on the natives of the North West by TH. FERNANDEZ and the author of the book under review.

This book gives a good description of the material culture and a large amount of religious and magic data connected with the Ungarinjen and Njigina tribes. The list of contents has accidentally been omitted in this book, but the reader who makes an outline of the subject-matter, will find that it fall into three parts. The first part (pp. 14-96) discusses the material culture of the Ungarinjen, i. e. economy, food, arms and tools, means of navigation, "housing" and ornaments. The second part (pp. 97-268)

treats of the spiritual sphere of their life, i. e. the mythological past, beliefs centring round the origin of life, totemism, ceremonies of fertility, rites of initiation, sorcerers and the secret *guranara*-complex. The last part (pp. 269-349) is devoted to the Njigina, describing their system of marriage classes, kinship totems, totemism (clan, local, dream totems), their mystical "Weltbild", the culture heroes — in particular *Ingurug*, the legendary Rainbow snake — and finally their spiritual conceptions or philosophy "which often eludes precise definition" (p. 331). This is a complaint which worries every explorer facing the continually shifting and very elastic terminology of the Australian aborigines, but he does not attribute this to any lack of intelligence, rather to their ability and linguistic economy often expressing cause and effect, person and work, being and its symbol by the same terms.

We find in these chapters a rich addition to previous publications by the same author e. g. "Der Australische Medizinmann" (*Annali Lateranensi* 16. 1952. pp. 159-317), "Wandlungen in der geistigen Kultur" (Bremen 1950), "Rituelle Vermehrungs-Handlungen" (*Padeuma*, Vol. 4) and "Kuràngara. Neue magische Kulte" (*Z. f. Ethn.*, Vol. 75) as well as to A. LOMMEL'S "Unambal" (Hamburg 1952).

Twenty plates with forty-nine good photographs make an invaluable appendix as they give a clear idea of the excellent physique of the natives, their dances, sacred objects and especially of the massive *wandjina* or cave paintings still produced by the elders.

The author has tried to throw more light on and to make a sharper distinction between a group of important mythological terms which most frequently appear in the Kimberleys, namely, between *Ungur*, the epoch of the "Dream Time", *Ungud*, the mythological Rainbow snake and *Wandjina* — the principle of fertility and its visual representations in caves and rock shelters (p. 104). The present natives, however, do not draw these distinctions, and the reviewer is of the opinion that these terms are linguistically identical.

A large number of myths are narrated by the author, some in their original text with interlinear translation and occasionally with a short exegesis. An alphabetical index of mythological terms and names of spirits and ceremonies would enable the student to follow the phonetical mutations of their cognates and the course of their migrations. He would find, for instance, that the Njigina and the distant Garadjari possess the same culture hero, namely *Kumbarnga* (p. 309) or *Gunbaren*.

It is very interesting to follow the author's exposition of the far reaching dualism, constituted by *Yara* and *Walamba*, the grey kangaroo and the red one (p. 271), a dualism that divides the whole cosmos, human society (including the white visitors), and daily utensils (down to the spear and tea-pot) into two exogamous groups excluding, however, our imported domestic animals. One is reminded of the eaglehawk and crow system in the southeast of Australia connected with the name of J. MATHEW.

The author thinks that "the belief in one original pair and in one supreme being is elementary and still existing" (p. 323) in the minds of the Njigina whose main pair of heroes are *Yalgi* and *Windinbigi* (p. 299), but the reviewer doubts very much whether *Kalalong* (*Galalang*) and *Mino* (*Minau*) of the Bād tribe, of the Northern Dampier Peninsular, can be considered a similar pair of heroes (p. 300) as he always found *Galalang* as a single, absolutely dominant supernatural being, while *Minau* of the Njol Njol tribe is married with *Yungurugu* and a being of a secondary degree. Although this latter figure has invaded the Bād district by now, *Minau* is not looked upon as a partner equal to *Galalang*.

Dr. PETRI has given special attention to the secret *kuràngara* (pp. 256-268) which is connected with the dangerous *djanba* spirits. This cult was spreading in North Kimberley at the time of his arrival in 1938 and may be related to similar movements in the east and south of the continent (pp. 264-265). He assured the reviewer before his return to Europe in March 1955 that his recent research among the Njangomada, 150 miles S. W. of Broome, W. A., has given him a much deeper insight into the nature and dispersion of *guranara*. We have therefore every reason to expect from the author a still more comprehensive study of this religious wave in the near future...

"Sterbende Welt" is a book that should not be absent from the shelves of any student who wishes to make a serious study of the complicated culture of the Australian aborigines.

E. A. WORMS.

Der Große Herder. 5., neubearb. Aufl. von HERDERS Konversationslexikon. 6. Band : Luksor bis Paderborn. (VIII pp. +) 1520 Sp. in 4°, ill. Freiburg i. Br. 1955. Verlag HERDER. Preis : sFr. 49.20. — Der Band enthält eine hohe Anzahl von geographischen Stichwörtern, deren Text durch Karten, Bilder und Statistiken erläutert wird. Hin- gewiesen sei auf die Ausführungen über die Malaiische Inselwelt, die Mayakultur und Ozeanien. Einprägsam sind auch Zusammenfassungen wie „Opfer“ (hier ist die Ver- bindung von Bild und Text besonders glücklich, ein kleines Meisterstück), „Natur- völker“ (besonders ihre Kunst und Musik), und „Mensch“. Die geschlossene Welt- anschauung gibt auch diesem Band die innere Einheit. (F. B.)

Der Große Herder. 5., neubearb. Aufl. von HERDERS Konversationslexikon. 7. Band : Paderewski bis Sadduzäer. 1520 Sp. in 4°, ill. Freiburg i. Br. 1954. Verlag HERDER. Preis : sFr. 49.20. — Die kultur- und universalgeschichtliche Schau kennzeichnet diesen Band in hervorragender Weise. So bei der z. T. sehr umfangreichen Behandlung der Themen Rasse, Person, Philosophie, Recht, Religion (s. auch Papst, Pflanzensymbolik, Reformation) ; bei der Beschreibung von Städten, Ländern und Reichen, z. B. Paris, Peking, Rom, Palästina, Persien, Peru, Polen, Rußland (unter der für die Philippinen angegebenen Literatur verdiente genannt zu werden : GREGORIO F. ZAIDE, *The Philip- pines since Pre-Spanish Times*, Manila 1949), und von Pflanzen und Tieren (Reis, Roggen, Pferd, Rind, Rentier). Zum klaren und fesselnden Wort gesellen sich in reicher Aus- wahl, vollendeter Form und harmonischer Verbindung Tabelle, Karte und Bild. (R. R.)

Der Große Brockhaus. Sechzehnte, völlig neubearb. Aufl. in 12 Bänden. 6. Band : I - Kz. 754 pp. in 4°, ill. Wiesbaden 1955. F. A. BROCKHAUS. Preis : Ganzleinen DM 42., Halbleder DM 49. — Mit diesem Bande ist innerhalb kurzer Zeit die Hälfte des großen Werkes veröffentlicht. In Aufmachung, Darstellung, Allseitigkeit und Zeitnähe ist er den vorausgehenden ebenbürtig. Außer den Ausführungen von allgemeinem Inter- esse wie Jesus, Kind, Kirche sei auf ethnologische Artikel wie Japan (mit seiner Früh- geschichte, Kunst, Literatur), Jungsteinzeit, Korea, Kultur etc. hingewiesen. Nicht zu vergessen die zahlreichen kurzen Artikel wie z. B. Joga, Keramik, Kaufehe, Klan, Kanni- balen etc. — Bei allen Vorzügen ist auch dieser Band noch verbesserungsfähig, deshalb einige Bemerkungen. Es fehlt der Name JANSSEN ARNOLD, Stifter und durch 34 Jahre Leiter der größten katholischen Missionsgesellschaft deutschen Ursprungs (Steyler Mis- sionare) und zweier weiblicher Genossenschaften mit rund 10 000 Mitgliedern. Unter Literatur der „Jakuten“ vermißt man neuere Arbeiten, so das grundlegende Werk von THEOPHIL CHODZIDLO, *Die Familie bei den Jakuten* (1951). — FRANZ KUHN, Sinologe, geboren 1889, müßte schon mit 13 Jahren im diplomatischen Dienst gewesen sein ! „Kumbum“ gehört seit 1928 zur Provinz Tsinghai, nicht Kansu. Maßgebend für die Kenntnis dieses Klosters ist FILCHNER, *Kumbum, Dschamba Ling* 1933, das FILCHNERS Erstlingsarbeit (1906) weit übertrifft und richtigstellt. Zur Vereinfachung der Tran- skription chinesischer Wörter wäre es am besten, 1. die Ortsnamen nach der offiziellen Postumschrift, 2. andere Wörter nach der Methode Giles-Wade zu schreiben, zumal keine einheitliche deutsche Umschrift besteht und viele deutschsprachige Forscher bereits die Giles-Wade benützen. — Diese kleinen Randbemerkungen beeinträchtigen jedoch keineswegs den Wert des Großen Brockhaus. (J. F.)

Muckermann Hermann. *Vom Sein und Sollen des Menschen*. Auf Grundlage von Vorlesungen über natur- und geisteswissenschaftliche Anthropologie an der Technischen Universität Berlin-Charlottenburg und an der Freien Universität Berlin-Dahlem. 344 pp. in 8°. Mit 1 Portr., 1 Abb., 1 Kt. und 12 Taf. Berlin-Wilmersdorf 1954. Westliche Berliner Verlagsgesellschaft, HEENEMANN KG. — Der Humanismus, den MUCKERMANN darlegt, ist echt ; „denn er beruht auf der Natur des Menschen“ (p. 26). Die Natur des Menschen besteht im personalen Sein ; das personale Sein bestimmt sein Sollen. Eine humanistische Anthropologie ist also die Wissenschaft vom personalen Sein und Sollen des Menschen. Sie hat sich, von KANT ausgehend, über die physische, kulturgeschichtliche, soziale und modern-philosophische Anthropologie zu einer übernationalen, ganzheitlichen Grund- wissenschaft entwickelt, aus der sich die menschliche Selbsterziehung und Kulturgestal- tung ableitet. Das ist der Auftakt des Buches (pp. 15-38). Das folgende Kapitel (pp. 39-52)

nimmt die Grundgedanken seines Inhaltes vorweg. Erstens, die theoretischen Gegebenheiten: das personale Sein, die immanente Naturverbundenheit und die Transzendenz des Menschen; zweitens, die praktischen Folgerungen (das Sollen) aus diesen drei Seinskreisen. — Was die Konzeption der Grundgedanken betrifft, so fühlt sich der Verfasser vor allem der christlichen Tradition verpflichtet, dann der philosophischen Anthropologie MAX SCHELERS in der Ausdeutung eines OSWALD SCHWARZ (pp. 34 ff.) und nicht zuletzt der jungen amerikanischen Anthropologie, wie sie von MELVILLE J. HERSKOVITS, CLYDE KLUCKHOHN und ALFRED L. KROEBER vertreten wird (p. 36 f.). Aber auch deutschsprachige Werke, wie die „Historia Mundi“ (FRITZ KERN) und der „Mensch in seiner Welt“ (Der große Herder, Bd. X) gelten ihm als Beispiele fortschrittlicher natur- und geisteswissenschaftlicher Anthropologie (pp. 33, 38). — Auf diesem Untergrund hätte nun der Kulturhistoriker einen wesentlichen Beitrag über das dreifache Sein des anthropos in den naturnahen ethnologischen und den frühen archaischen Kulturen erwartet; ist doch der Mensch gerade durch sein personales Sein ein historisches (d. h. freies) und kulturgestaltendes Wesen. Aber von der Prähistorie und der Rassenlehre (im Anschluß an E. v. EICKSTEDT) geht der Sprung sofort in die stammesgeschichtliche Zukunft der europäischen Völkerfamilie (pp. 181/182), und der Kulturbegriff taucht erst im atmosphärisch-globalen Zeitalter (p. 193) auf. Ein großer Teil des Buches ließe sich unter der Frage zusammenfassen: Was hat die naturwissenschaftliche Anthropologie zum personalen Sein und Sollen des Menschen zu sagen? Erst im letzten Drittel kommen im Rahmen der Transzendenz immer mehr geisteswissenschaftliche Gesichtspunkte der modernen Soziologie, Philosophie, Ethik und des christlichen Erbes zur Geltung. — Mag auch inhaltlich das Gleichgewicht für eine universale Anthropologie gestört sein, so ist die Ganzheitlichkeit dennoch formal gewahrt durch die immanente Unterordnung der naturwissenschaftlichen Tatsachen und Argumentation unter die geisteswissenschaftliche Leitidee der menschlichen Person. Wir besitzen hier ein reifes Buch, reich an lebensnahen Problemen und gesunder Weisheit des greisen Forschers, einen anthropologischen Grundriß abendländisch-christlicher Humanitas. (D. S.)

Thomas William L., Jr. and Pikelis Anna M. (Ed.). *International Directory of Anthropological Institutions*. XII + 468 pp. in 4°. New York 1953. Published by the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Incorporated. — 1950 erschien in Washington ein „International Directory of Anthropologists (Third Edition)“. Dem stellt die Wenner-Gren Foundation (New York) nun einen weit prächtigeren Band über die anthropologischen Institute zur Seite. Dr. FEJOS schildert im Vorwort, wie sich die Notwendigkeit eines solchen Lexikons aus den Erfahrungen des eigenen Betriebes der Foundation aufdrängte. Kleinere Karteien zu ähnlichem Zweck wird manche Redaktion und manche Institutsleitung sich angelegt haben. Hier aber wird nun jedem Interessierten ein umfassendes, wahrhaft internationales Material wohlgeordnet vorgelegt. Sowohl die Einleitungen zu den einzelnen Ländern wie die Angaben zu den einzelnen Instituten, Lehrstühlen, Museen, Bibliotheken etc. sind qualitativ und quantitativ verschieden. Aber jeder Benützer des Directory hat eine Substanz, die er für seine Zwecke ergänzen und auch korrigieren kann. Der Wenner-Gren Foundation sei für dieses praktische Hilfsmittel aufrichtig gedankt. (F. B.)

Evans-Pritchard E. E. et al. *The Institutions of Primitive Society*. A Series of Broadcast Talks. VIII + 107 pp. in 8°. Oxford 1954. BASIL BLACKWELL. — This booklet contains, as E. E. EVANS-PRITCHARD remarks in the Introduction, a series of broadcast talks which “were intended to show laymen what kind of contribution can be, and is being, made by anthropological studies of primitive societies to various branches of knowledge...” The talks delivered are as follows: Religion, by E. E. EVANS-PRITCHARD; Orientations in Economic Life, by RAYMOND FIRTH; Aesthetics, by E. R. LEACH; Law, by J. G. PERISTIANY; The Family and Kinship, by JOHN LAYARD; Political Institutions, by MAX GLUCKMAN; Mind, by MEYER FORTES; Modes of Thought, by GODFREY LIENHARDT. When EVANS-PRITCHARD makes the further remark that these talks are “a fairly representative statement of anthropological opinion”, it may be assumed that he is thinking primarily of England. In his own talk he stresses the

necessity of detailed field work as a prerequisite for general conclusions in matters of Religion. FIRTH, adducing selected examples, shows impressively the importance of social factors in determining economic values. Masterful ethnographic knowledge is reflected in all of these talks. The function of customs and laws within primitive communities is vividly depicted. Parallels and contrasts between these and modern Western society are aptly drawn, but sometimes facts and situations are unduly generalized. The psychological approach, fascinating as it may be in several cases, is not always convincing. The evaluation of ethical notions will not entirely satisfy the critical student. (R. R.)

Fortes M. *Social Anthropology at Cambridge since 1900.* (An Inaugural Lecture.) 47 pp. in 8°. Cambridge 1953. Cambridge University Press. Price: s. 2/6. — The little book offers more than its title indicates; it contains the author's scientific views and implicitly offers a programme. After giving a welcome sketch of the development of cultural anthropology at Cambridge and in England generally, especially of its growth and consolidation in English universities (largely the merit of A. C. HADDON), the author discusses the nature of social anthropology. To FORTES, social anthropology is intimately connected, or rather identical, with functionalism, and with RADCLIFFE-BROWN (cf. supra, p. 979 f.) he considers as its aim "the discovery of 'general laws and tendencies' of human social life" (p. 29, cf. p. 35). However, if FORTES's brief exposé allows a judgement, he is more definite in his views than RADCLIFFE-BROWN. In his conception there is not much room left for man as a being whose mind cannot be ultimately measured and valued by the application of the biological method. (R. R.)

Kern Fritz. *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter.* Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie. (Hrsg. von RUDOLF BUCHER.) XV + 416 pp. in 8°. Darmstadt 1954. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft. — Noch nach vierzig Jahren wertet die Fachwissenschaft F. KERNS Buch „als eine der glänzendsten Leistungen einer zugleich staats-, rechts- und geistesgeschichtlich orientierten Geschichtsschreibung“ (p. XIII). Aber nicht nur das rechtfertigt seine Neuauflage. Das Buch ist in einem Zeitalter selbstherrlicher Diktatoren wirklichkeitsnahe und überdies in der Kulturgeschichte aktuell, weil die Erforschung sowohl der ethnologischen als auch hochkulturellen Völker immer mehr die Polarität zwischen Freiheit und Zwang, zwischen der Person und ihrer Bindung in die Deutung der Kulturentwicklung einbezieht. — Der Herausgeber hat es sich „angelegen sein lassen, die wertvollen, aber schwer übersehbaren Stoffmassen des Buches durch Neuordnung der Seitenüberschriften, ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, ein Personenverzeichnis und ein Register aller zitierten Quellen besser zu erschließen“. (D. S.)

Spirit and Nature. Papers from the Eranos Yearbooks. Edited by JOSEPH CAMPBELL, translators RALPH MANHEIM and R. F. C. HULL. Vol. I, XVI + 492 pp. in 8°. (Bollingen Series XXX: 1) Pantheon Books Inc. New York, N. Y. 1954. Price: \$ 5.00. — Since 1933, the annual Eranos meetings at Ascona, Switzerland, have made an important contribution to scholarship. The lectures have been published by the Rhein-Verlag, Zurich, in the well-known "Eranos-Jahrbücher", edited in German by Mrs. FROEBE-KAPTEYN. An edition in English of this growing compendium of comparative scholarship is now being inaugurated in the "Bollingen Series". This initial volume, the first in a projected series of eight or ten, contains papers from outstanding authorities as well as biographical notes and a detailed index. The special attention of ethnologists and anthropologists may be called to ADOLF PORTMANN's: "Biology and the Phenomenon of the Spiritual", PAUL MASSON-OURSSEL's: "The Indian Conception of Psychology and Indian Techniques of Salvation", and FRITZ MEIER's: "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam". There are also two contributions by C. G. JUNG, and eight by other European scholars. — Only a few weeks after the publication of this book, the collected works of JUNG were edited under the title: "The Development of Personality", in an accurate translation by R. F. C. HULL (Bollingen Series, vol. 17, VIII + 235 pp. in 8°. New York 1954. Price: \$ 3.75). These eight treatises deal with child psychology, education, and related subjects. They will help ethnologists in the analysis of child development and individuation in primitive peoples. (M. G.)

Vancourt Raymond. *La Phénoménologie et la Foi.* (Le Monde et la Foi, 261.) 127 pp. in 8°. Tournai 1953. DESCLÉE & C^{ie}, Editeurs. — Les premières œuvres de HUSSERL, fondateur de la phénoménologie, ont paru entre 1891 et 1901 ; dans le demi-siècle écoulé depuis, il y a eu un grand nombre de phénoménologues, jusqu'à SARTRE et MERLEAU-PONTY, qui, cependant, sont loin de se faire la même idée de leur discipline (p. 9). Pour rendre accessibles à un grand public cultivé les problèmes de la phénoménologie, surtout dans son application à la religion, M. VANCOURT traite dans trois chapitres successifs : le monde des phénomènes comme tel (pp. 17-54), le phénomène religieux (pp. 55-90), et spécialement la phénoménologie de la foi (pp. 91-124). Il montre surtout les limites de la phénoménologie : celle-ci ne saurait s'en tenir rigoureusement à la « description du vécu », mais glisse automatiquement vers l'interprétation, inspirée (consciement ou non) de principes venus d'ailleurs, par exemple d'une métaphysique ; ou, si la phénoménologie veut être plus qu'une simple description du vécu, une philosophie proprement dite, elle ne pourrait être qu'une forme d'idéalisme (pp. 125-126). Ce livre, dont le point de départ fut une conférence donnée en 1951, n'est qu'une esquisse que l'auteur espère achever plus tard (p. 5). (J. H.)

Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit. (KRÖNERS Taschenausgabe, Bd. 228.) 126 pp. in 8°. Stuttgart 1954. ALFRED KRÖNER Verlag. Preis : DM 5.50. — Das Büchlein bringt die erweiterten Radiovorträge einer Sendereihe des süddeutschen Rundfunks. Sie behandeln nur die ethischen Hochreligionen und zwar rein deskriptiv, um im Zuhörer — ohne Stellungnahme zu ihrem Wert — Verständnis und Achtung vor der fremden Geisteswelt zu wecken. Asien ist wegen der gegenwärtigen Aktualität besonders berücksichtigt. Allein schon die Namen der Wissenschaftler, die hier zu Wort kommen (GLASENAPP, JASPERS, GUNDERT, MENSCHING usw.), verbürgen eine gediegene Darstellung, die bei aller Gedrängtheit das Wesentliche auch einem Laien vorzulegen vermag. (D. S.)

Bouquet A. C. *Comparative Religion.* A Short Outline. 4th rev. ed., repr. (Pelican Books, A 89.) IX + 319 pp. in 8°. Melbourne, London, Baltimore 1954. Penguin Books. — Es spricht für die Beliebtheit des Büchleins, daß es in zwölf Jahren bereits vier Auflagen und zwei Neudrucke erlebte. Dr. BOUQUET versteht es, in gewürzter Art den gebildeten Leser in die wichtigsten Fragen der Religion einzuführen, die sonst nur dem Fachmann zugänglich sind ; besonders eingehend ist Indien und Ostasien behandelt. (D. S.)

Schwidetzky Ilse. *Das Problem des Völkertodes.* Eine Studie zur historischen Bevölkerungsbiologie. 165 pp. in 8°. Stuttgart 1954. FERDINAND ENKE Verlag. Preis : Geh. DM 12.— ; Ganzleinen DM 14.60. — SCHWIDETZKY versteht unter Völkertod eine (qualitative oder quantitative) Strukturänderung ethnischer Lebensgemeinschaften. Unter Heranziehung einer Fülle von geschichtlichem Material (teils zum Schaden der klaren Darstellung) bietet die Verfasserin zwölf Biographien ausgestorbener Völker. Zur Erläuterung des Zerfalles dieser Hochkulturvölker führt sie acht Mechanismen an (z. B. Bevölkerungsrückgang, Zerstreuung, Geburtenrückgang). Damit will ILSE SCHWIDETZKY aber nur gezeigt haben, daß Völker an diesen Ursachen sterben können (und gestorben sind), ohne jedoch Rückschlüsse auf die Zukunft heutiger Altvölker zu gestatten. Wie die reichlich benützte Literatur zeigt, war es ein mühevolleres Zusammensuchen und Zusammentragen geschichtlichen Materials. Mag man auch nicht in allen Fragen der Verfasserin zustimmen, so stellt das Werk auf jeden Fall einen beachtlichen Beitrag zur Völkerbiologie dar. (J. F.)

Plischke Hans [Hrsg.]. *Die Kulturen der außereuropäischen Erdteile in Übersicht.* Führer durch die Schausammlungen des Instituts für Völkerkunde, Universität Göttingen. 101 pp. in 8°. Mit 10 Taf. Göttingen 1954. DEUERLICHsche Buchhandlung i. Komm. — Einmal ein anderer Museumsführer. Anstelle einer Aufzählung der Museumsgegenstände bietet er eine übersichtliche Kulturgeschichte der einzelnen Erdteile, eine von Fachleuten verfaßte, gedrängte Völkerkunde : für den Fachmann ein Repetitorium, für den Fernerstehenden eine Anregung. Leider fehlt jeder Literaturhinweis. Von den wenigen Bildtafeln seien besonders die zwei farbigen von hawaiischen Rindenstoffen erwähnt. (J. F.)

Heydrich M. und Fröhlich W. *Plastik der Primitiven*. Aus dem Besitz des Rautenstrauch-Joest-Museums der Stadt Köln. Festgabe zum 50jährigen Bestehen der Gesellschaft für Völkerkunde. 64 pp. in 4°. Mit 48 Taf. (Beiheft 1, 1954 zur „Ethnologica“. Die Schönen Bücher, Reihe B, Kunst, Bd. 6.) Stuttgart 1954. Verlag „Die Schönen Bücher“. Dr. WOLF STRACHE. — Die rührigen Direktoren des Rautenstrauch-Joest-Museums betonen zunächst, die Kunst der Primitiven sei nur aus ihrem Milieu und der religiösen Bindung heraus zu verstehen. Zu den achtundvierzig charakteristischen, geographisch geordneten Bildtafeln bieten sie eine kunsthistorische Beschreibung mit Angabe der wichtigsten Literatur. Eine chronologische Einordnung wäre zu wünschen. Die Bildtafeln sind von hoher Qualität. Im ganzen : ein ausgezeichneter Führer. (J. F.)

Montague Ashley. *The Natural Superiority of Women*. 205 pp. in 8°. London 1954. GEORGE ALLEN and UNWIN Limited. New York : The MACMILLAN Company. Price : 15 s. — Ein Buch, das viele Frauen sicher mit einigem Ernst und „rückständige“ Männer mit einigem Humor lesen werden. Trotz aller Einzelfakta — darunter auch solche, die der Ethnologe in anderem Zusammenhang betrachtet — dürfte der Maßstab für die Bewertung der Geschlechter falsch genormt sein. Auch nach der Lektüre ist man schwerlich von der unbedingten Überlegenheit der Frau überzeugt, blättert wieder zum ersten Kapitel zurück und bekennt sich zu dem Satz : ““Oh, no !” I can hear it said, ‘not superior. Equal, partners, complementary, different, but not superior. What an idea !’” (D. S.)

Lips Julius. *Die Erntevölker, eine wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Wirtschaft*. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.) Philosophisch-historische Klasse, Bd. 101. 1953. H. I. 18 pp. in 8°. Berlin 1953. Akademie-Verlag. Preis : DM 1.35. — Wie schon in seinem Beitrage zur Festschrift P. W. SCHMIDTS (1928) (dort allerdings im Rahmen der „Rechtsnormenkreise“) stellt LIPS hier die Erntevölker dar als die notwendige Übergangsstufe vom Wildbeutertum zu Bodenbau und Viehzucht. Dem Ethnologen gefallen wohl am besten seine Eigenbeobachtungen der Ernte des wilden Wasserreises bei einer Lokalgruppe der Ojibwa. (J. F.)

Barandiarán José Miguel de. *El Hombre prehistórico en el Pais Vasco*. (Biblioteca de Cultura Vasca, 42.) 272 pp. in 8°. Con 104 fig. Buenos Aires 1953. Editorial VASCA EKIN S. R. L. — Das für ein breiteres Publikum bestimmte Buch gibt einen allgemeinen Überblick über die Urgeschichte des baskischen Gebiets. Daneben wird aber auch der Fachmann Nutzen ziehen aus den Angaben über viele Fundstellen, die sonst nur in schwer erreichbaren baskischen Zeitschriften enthalten sind. Von besonderem Wert ist deshalb die ausführliche Bibliographie, vor allem aber ein Verzeichnis der prähistorischen Fundstellen und der Megalithdenkmäler. (K. J. N.)

Denis Michaela. *Leopard in my Lap*. 252 pp. in 8°. With 86 phot. by ARMAND DENIS. London 1955. W. H. ALLEN. Price : 16 s. — Written in a sensational style and illustrated with beautiful photos, this book takes us on a flying camera visit to various “wild” parts of the world. We are shown a good many strange animals which are little known to ordinary mortals, and we get a glimpse of their secret ways of life. This makes the reading very pleasant. Some general statements concerning the misunderstood psychological behaviour of natives (whom the author believes to be blissfully happy), the so-called necessity of birthcontrol, together with some misleading criticism about missionaries, detract from the merit of this otherwise valuable publication. (H. A.)

Manker Ernst. *Over vidderna*. (Skisser och studier från landet i norr.) 304 pp. in 8°. Med 96 fotogr. Stockholm 1952. LTs Förlag. Pr. Häft. 18.50. Inb. i klotband 24.50. — Einer der bekanntesten und produktivsten der heute lebenden und wirkenden Lappenforscher hat in diesem Band weniger die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen Forschungen als vielmehr die Erlebnisse aus den letzten Jahren vorgelegt. Das Buch ist also in erster Linie als ein belletristisches und künstlerisches Werk gemeint. Umso überraschender ist es, beim Lesen des Buches zu entdecken, daß es trotzdem auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt viel zu bieten hat. Es scheint geradezu mit der Art der Darstellung zusammenzuhängen, daß soziologische und ethnographische Fakta und Rela-

tionen außerordentlich gut aufgefangen und festgehalten worden sind, so daß vieles von Bedeutung, das jedem Lapplandkennner als eine Selbstverständlichkeit vertraut ist, hier zum ersten Mal in Druck und Bild verewigt vorliegt. Schon die außerordentlich aufschlußreichen und geschickt ausgewählten Bilder vermitteln eine Auffassung von der lappländischen Wirklichkeit, die eben nur mit dem Auge gesehen erfaßt werden kann — ob es sich nun um die Physiognomien der verschiedenen Gruppen von Lappen handelt, um die Verrichtungen der Waldrentierzüchter, um das Bootfahren auf schmalen Bächen in der weglosen Wildmark und in den Stromschnellen der großen Flüsse, oder um viele andere Motive aus Lappland. Viele der oft geradezu künstlerischen Photographien sind reiche ethnographische Quellen. Im Text ist u. a. die Geschichte und die Vorgeschichte mit wichtigen Hinweisen auf die in diesem Zusammenhang bedeutungsvolle Schiforschung behandelt worden. Es werden auch die nur zum Teil publizierten Ausgrabungen und Forschungen des Verfassers über die vorhistorischen Rentierfallgruben erwähnt, Opferplätze beschrieben und die Probleme des modernen Kulturkontaktes berührt. „Liikutuksia“, die Predigten der laestadianischen Laienprediger mit der darauf folgenden Ekstase der ganzen Gemeinde werden anschaulich geschildert sowie vieles andere. Das Buch vermittelt einen guten Eindruck von Lappland, wie es gerade heute ist. (H. P.)

Lehnert Martin. *Altenglisches Elementarbuch.* (Sammlung Göschen, Bd. 1125.) 178 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Berlin 1955. WALTER DE GRUYTER und Co. — This book contains everything on Old English which a beginner may require: starting with short introductory chapters on the development and expansion of the Old English language and its literary works, it takes the student through the phonetics, morphology, syntax, and verse meters up to the stage of the actual reading of texts of which a number of representative samples are given, together with their German translations and a very helpful grammatical glossary. Some of the most attractive features of LEHNERT's "Altenglisches Elementarbuch" are its almost exhaustive classified bibliography, its reference dictionary which contains rich philological notes, and — last but not least — the fact that it will meet the German-speaking student's need for a comprehensive, well-written and yet handy-sized grammar of the Old English language. From the structure of the book it is obvious that the work is based on a vast teaching experience on the part of the author, and it is hoped that it will be available in English (translation) too, later on. (B. J.)

Schneeweis Edmund. *Feste und Volksbräuche der Sorben.* Vergleichend dargestellt. 2. Aufl. (Deutsche Akad. d. Wiss. zu Berlin. Veröffentlichungen d. Instituts für Slawistik, Nr. 3.) VIII + 186 pp. in 8°. Mit 10 Taf. Berlin 1953. Akademie-Verlag. — Der Autor befaßt sich mit den Bräuchen der Sorben (Wenden) in Ober- und Niederlausitz. Die beachtliche Fülle der Sitten und Gebräuche, die teilweise noch von uralter, heidnischer Zeit herkommen, wird in den Hauptabschnitten: Geburt, Hochzeit und Tod — Im Kreislauf des Jahres — Bräuche des Alltags, zusammengefaßt. Der an den Sorben speziell Interessierte wird den reichen Quellennachweis als sehr brauchbar begrüßen; die Bemerkungen, die die einzelnen Bräuche der slawischen Sorben denen anderer slawischen und deutschen usw., Völkergruppen vergleichend gegenüberstellen, macht das Werk auch für den Nichtspezialisten interessant. Das Bildmaterial, das in dieser 2. Auflage wegen des Verlustes mancher Originale durch die Kriegswirren nicht vollständig gedruckt werden konnte, dafür aber mit einigen farbigen Fotos ergänzt wurde, dürfte in einem solchen Werk zu schwach sein. Dem Buch ist ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur und ein Sachregister beigelegt. (J. W.)

Kretzenbacher Leopold. *Weihnachtskrippen in Steiermark.* Kleine Kulturgeschichte eines Volkskunstwerkes. (Veröffentlichungen d. Österr. Mus. f. Volkskunde, Bd. 3.) 64 pp. in 8°. Mit 24 Abb. Wien 1953. Im Selbstverlag d. Österr. Mus. f. Volkskunde. — Der Ursprung des Krippenbrauches liegt im Dunkel. Von der frühen Krippenverehrung im Heiligen Lande (3. Jhd.) und in Rom (4. Jhd.) führen die Spuren zu den Weihnachtsspielen des Mittelalters. FRANZ VON ASSISI gibt eine starke Anregung. Unmittelbar vorbereitet wird der Krippenbrauch durch die spätgotischen Flügelaltäre. Im Jahre 1562 hören wir zum erstenmal von einer selbständigen Krippe nördlich der Alpen (Jesuiten-

kirche in Prag), und siebzehn Jahre später finden wir die erste Jesuitenkrippe Österreichs in Graz. Von da ab begannen sich die Krippen zu mehren, zuerst die Kirchenkrippen, sodann die Heimkrippen bei Bürgern und Bauern. Die Blütezeit steirischer Krippenfreude in weitesten Kreisen begann in der Mitte des 17. Jhd. und dauerte über ein volles Jahrhundert. — Von Italien her bekamen die Krippenbauer und Schnitzer immer wieder neue Anregungen. Besondere Erwähnung verdient die Stammel-Krippe zu Admont (1755) wegen ihrer hohen Kunst, und die St. Lamprechter Stiftskirchenkrippe (1762) wegen ihrer Volkstümlichkeit. Durch den Einfluß der Aufklärung ging der Krippenbrauch zurück, wurde aber später durch die Romantiker neu belebt. Man bevorzugte historisch treue Krippen. Später kam Fabrikware immer mehr auf. Nach dem ersten Weltkrieg setzte aber eine Bewegung zur volkhafte Krippe ein. Sie wird von einheimischen Künstlern getragen. — Der Verfasser versteht es ausgezeichnet, uns einen klaren Überblick über die historische Entwicklung des Krippenbrauches in der Steiermark zu geben. (A. C.)

Kremer Edmund P. *German Proverbs and Proverbial Phrases with Their English Counterparts.* VIII + 116 pp. in 8°. Stanford, California, 1955. Stanford University Press. Price: \$ 3. —. — Eine höchst anregende Sammlung, darin natürliche Neugierde und die Freude am Vergleich zwischen deutscher und englischer Volksweisheit auf ihre Rechnung kommen. Hat es doch einen eigenen Reiz, an Hand von Sprichwörtern (die hier in willkommener Weise unter Stichwörtern geordnet sind) einen Blick in das Gedankengut und in die Seele zweier Völker zu tun! Vielleicht möchte man in einigen wenigen Fällen ein Fragezeichen neben etwas allzu kühne Parallelen setzen, doch können wir dem Verfasser nur danken für diese wertvolle und zum großen Teil wirklich köstliche Bereicherung der Sprichwort-Literatur. — Auch für andere Sprachen würden wir solche volkskundliche Vergleiche, sofern sie noch nicht durchgeführt sind, aufrichtig begrüßen. KREMERS Arbeit könnte als Vorlage dafür dienen. (E. O.)

Schmidt Leopold und Riedl Norbert. *Die Johann R. Bünker-Sammlung zur Sachvolkskunde des Mittleren Burgenlandes.* (Wissenschaftl. Arbeiten aus dem Burgenland, H. 6). 36 pp. in 4°. Mit 15 Taf. Eisenstadt 1955. Burgenl. Landesmuseum und das Institut für die wissenschaftl. u. wirtschaftl. Erforschung d. Neusiedler Sees — JOHANN REINHARD BÜNKER, Sohn einer schweizerischen Familie, in Seebach in Kärnten 1863 geboren, zuerst Lehrer, später Oberkustos in Ödenburg, kann als Begründer der burgenländischen Sachvolkskunde angesehen werden. Im Jahre 1894 kam der erste Teil seiner Sammlung, die hauptsächlich aus Gegenständen aus Westungarn, der Steiermark und Kärnten bestand, an die anthropologische Abteilung des k. k. Naturhistorischen Hofmuseums in Wien. Bei der Gründung des Volkskunde-Museums in Wien (1896) wurden die Gegenstände des österreichischen Teiles der Sammlung BÜNKER übernommen. Die westungarisch-burgenländischen Gegenstände verblieben im Depot des Naturhistorischen Museums bis zur Ausstellung „Bauernwerk der Alten Welt“ (1954). Erfreulicherweise hat BÜNKER selbst einen Teil seiner Erwerbungen publiziert. Das Inventar enthält Holzgegenstände, Keramik, Leuchtgeräte, Kochgeräte aus Eisen, Textilien, Varia, insgesamt siebenundachtzig beschriebene Gegenstände, zum Teil mit Gegenständen aus dem Burgenländischen Landesmuseum. Die wichtigsten Objekte der Sammlung, nämlich einunddreißig, sind durch Federzeichnungen auf fünfzehn Tafeln wiedergegeben. Von besonderem Reiz ist die einfache, kräftige Art dieser Federzeichnungen, die den ländlichen Charakter der Gegenstände vorzüglich zum Ausdruck bringt. (A. C.)

Atlas polskich strojów ludowych [Atlas der polnischen Volkstrachten] in 4°, ill. **Bronicz Stanisław**, *Strój Pszczyński* "Śląsk. Część III, 1954, zeszyt 2. — **Dekowski Jan Piotr**, *Strój Piotrkowski* "Mazowsze i Siewadzkie. Część IV, 1954, zeszyt 3. — **Dobrowolska Agnieszka**, *Strój Pyrzycki* "Pomorze. Część I, 1955, zeszyt 1. — Wrocław 1954-55. Nakładem polskiego towarzystwa ludoznawczego we Wrocławiu. Cena: 29. —, 27. — i 22zł. — Von dieser Serie (cf. Anthropos 48. 1953. p. 706; 49. 1954. pp. 365 und 1158) sind wiederum drei neue Hefte erschienen. Diesmal enthalten sie Darstellungen aus drei verschiedenen Gegenden. Von den vorliegenden Heften für 1954 bringt das von STANISŁAW BRONICZ Trachten aus Oberschlesien (Tracht von Pleß). Das andere

von JAN PIOTR DEKOWSKI zeigt uns nochmals Volkstrachten aus Mazovien und Sieradz (Piotrkow). Das Heft von AGNIESZKA DOBROWOLSKA führt uns Trachten aus Pommern (Pyritz) vor. Während die Arbeit über Mazovien echte slawische Trachten bringt, enthalten die Hefte über Oberschlesien und Pommern eine Mischung von deutschen und slawischen Elementen, wie dies in solchen Grenzgebieten nicht nur in der Kleidung, sondern auch in der Sprache in Erscheinung tritt. Besonders die abgebildeten und beschriebenen alten Trachten aus Pommern dürften mehr deutschen als slawischen Charakter tragen. (W. G.)

Gabriel Alfons. *Die Erforschung Persiens*. Die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens. 359 pp. in 8°. Mit 30 Abb. und 7 Kt. Wien 1952. Verlag ADOLF HOLZHAUSENS Nfg. — ALFONS GABRIEL, der sich durch seine eigenen Forschungsreisen in Persien schon längst einen Namen gemacht hat, sammelte in zwölfjähriger mühsamer Arbeit den Stoff zu diesem Buche, das seinen Vorgängern und Mitarbeitern auf dem gleichen Forschungsfelde ein Denkmal setzt (p. 3). Der 1. Teil (Die Vorläufer, pp. 5-131) führt von HEKATÄUS und HERODOT über die islamischen Geographen und die mittelalterlichen Reisenden aus dem Abendland bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts; der 2. Teil (Der Ausbau, pp. 132-321) beschreibt die seitdem betriebene systematische Erforschung. Am Schluß wird in einem Ausblick (pp. 322-329) das bisher Erreichte zusammengefaßt und werden die noch ungelösten Aufgaben skizziert. Schon im Bereich der Topographie und physischen Geographie gibt es deren noch viele, erst recht auf dem Gebiete der Ethnographie und Anthropologie (pp. 315 f., 324). Infolge seiner persönlichen Kenntnis von Land und Leuten war GABRIEL imstande, die früheren Reisebeschreibungen jeweils in ihrem richtigen Werte einzuschätzen (cf. z. B. sein gerecht abwägendes Urteil über JEAN CHARDIN und andere französische Reisende des 17. Jahrhunderts, pp. 99-109). Daß er die Vorarbeit von A. T. WILSON und manche Lücken in seinem eigenen Material bereitwillig anerkennt (p. 3), macht seine Darstellung nur um so sympathischer. Mag auch Vollständigkeit der Bibliographie nicht zu erreichen gewesen sein, so enthalten doch die langen Schrifttumsverzeichnisse der letzten Kapitel überaus Wertvolles, das man kaum anderswo in dieser Fülle zusammengestellt finden wird, und ein ausführliches Register (pp. 330-359) erleichtert die Auswertung. Nicht unerwähnt seien schließlich auch die zahlreichen Reproduktionen von alten Landkarten und Bildern und die vorzüglich orientierenden, vom Verfasser selbst beigelegten Routenkarten. (J. H.)

Heydrich M. [Hrsg.]. *Bronzen aus Luristan*. Eine Einführung zur Ausstellung der Sammlung Graeffe im Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Köln. 18 pp. in 8°. Mit 24 Taf. Köln 1955. Rautenstrauch-Joest-Museum. — Professor HEYDRICH bietet zunächst einen prägnanten geographisch-geschichtlichen Überblick über Luristan und seine Fundstätten. Eine Karte und eine Geschichtstabelle tragen zum Verständnis bei. Die wichtigsten Fundtypen der ca. tausend ausgestellten Objekte sind kurz beschrieben und gekennzeichnet. Jeder wird sich über die zahlreichen Literaturhinweise freuen. Bei einigen der an sich schönen Bildtafeln würde Frontalbeleuchtung die Einzelheiten besser zur Geltung bringen. (J. F.)

Coedès G. *Inscriptions du Cambodge*. (Ecole Française d'Extrême-Orient, Vol. 3. Collection de Textes et de Documents sur l'Indochine, III.) 337 pp. in 4°. Paris 1954. — Mit diesem Band beschließt der hervorragende Kenner der hinterindischen Altertümer die Sammlung der «Inscriptions du Cambodge». Die hier behandelten Inschriften stammen nicht aus den drei alten Hauptstädten des Landes und sind auch nicht im «Corpus» reproduziert; sie wurden wohl schon mehr oder weniger summarisch (mit einer Ausnahme) von D'AYMONIER («Cambodge») analysiert. Dem fügt COEDÈS noch einige vor-angkorische Fragmente hinzu, die D'AYMONIER unbekannt waren. — Wie in den beiden vorausgehenden Bänden (cf. *Anthropos* 1954, p. 1159) sind die Texte in zeitlicher Folge angeordnet und werden in der gleichen Weise behandelt: kritische Einleitung, Text, Übersetzung und erläuternde Anmerkungen. Am Schluß finden sich die geographischen, historischen und sprachlichen Indizes. Mit dem Abschluß dieses

Werkes (ein Supplementum soll noch folgen) steht dem Religionshistoriker und Archäologen eine reichhaltige Quelle im Schnittpunkt indo-chinesischer Kulturen mehr zur Verfügung. (D. S.)

Filchner Wilhelm. *Kumbum. Lamaismus in Lehre und Leben.* 298 pp. in 8°. Mit 7 Taf. u. 1. Kt. Zürich 1954. RASCHER Verlag. — Alle an Tibet und lamaistischer Religion interessierten Leser werden es bedauern, daß es dem Autor nicht vergönnt war, die erste Auflage seines so wertvollen Kumbum-Buches im alten Umfange neu herauszugeben. Was Dr. FILCHNER dort in Zusammenarbeit mit Dr. UNKRIG ausführlich und wissenschaftlich darstellte, erscheint hier sehr gedrängt und umgearbeitet in populärer Form wieder. Mehr noch als in der ersten Ausgabe liegt hier der Schwerpunkt auf der lamaistischen Religion im allgemeinen, die an dem Beispiel der klassischen Klosterstadt der „gelben Kirche“ nach allen Seiten hin gekennzeichnet wird. Auf dem historisch, völkisch-geographischen Hintergrund des vom Autor selbst erlebten Amdo-Volkes gewinnt die Darstellung ein sehr konkretes Gepräge, weshalb das neue Buch — wie es auch intendiert ist — sich in weiten Kreisen heimisch machen wird. — Doch auch der Fachmann geht nicht leer aus; Dr. UNKRIG hat die umfangreichen kritischen Anmerkungen der ersten Auflage durch detaillierte Wort- und Sachregister ersetzt, denen sogar die Originallegenden in tibetischer, mongolischer und chinesischer Schrift beigegeben sind. (D. S.)

Haenisch Erich. *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen).* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.) Institut für Orientforschung, Veröffentl. Nr. 25.) V pp. in 4°. Mit 102 Taf. Akademie-Verlag. Preis: brosch. DM 32. —. — Als Prof. E. HAENISCH 1928 in Urga weilte, erhielt er vom dortigen Wissenschaftsamt die Fotokopie einer der beiden Handschriften des mongolischen Geschichtswerkes von Sanang Secen, die sich in der Amtsbibliothek befanden. — Hier veröffentlicht er sie auf 102 pp. mit einer Einleitung versehen in sehr guter Wiedergabe, und zwar zu einem doppelten Zweck. Erstens will er für den Unterricht einen schönen Lesestoff bereitstellen, der in der Mongolistik sonst karg bemessen ist; zweitens will er eine brauchbare Unterlage für die notwendige Vergleichung mit dem Text bieten, welcher der alten SCHMIDT'schen Ausgabe zugrunde liegt. (D. S.)

Barrat Robert. *Justice pour le Maroc.* Préface de FRANÇOIS MAURIAC. 284 pp. in 8°. Paris 1953. Editions 'du Seuil. — Ce livre est rédigé en forme de journal comprenant la période allant depuis décembre 1952 jusqu'en août 1953. L'auteur y traite notamment de deux voyages qu'il a entrepris au Maroc (février-mars 1953, pp. 42-85, et juillet-août 1953, pp. 117-216), où il a vécu de très près les événements aboutissant à la déposition du sultan Ben Youssef. Le titre du livre et la dédicace « A mes amis marocains en prison » en disent long sur les sympathies et les tendances de l'auteur. Le revirement survenu en 1955 aura satisfait, au moins partiellement, les aspirations (sans doute nobles) des milieux français au nom desquels il parle. Etablir la réalité objective et fixer les responsabilités de tous ces événements compliqués sera cependant la tâche d'une époque plus calme, qu'on voudrait espérer pas trop lointaine. (J. H.)

Laye Camara. *L'Enfant noir.* Roman. 256 pp. in 8°. Paris 1954. Librairie PLOU. Prix: fr. 420. —. — M. CAMARA LAYE, un Africain de la tribu des Malinké (pp. 160, 208), né à Kouroussa (Haute-Guinée), en 1928, vivant maintenant en France, raconte dans ce petit livre, d'une manière charmante, ses souvenirs d'enfance et d'adolescence. Les qualités littéraires de ce roman sont attestées par le fait que le Prix international du roman de langue française (Prix Charles Veillon) pour l'année 1954 lui a été décerné. Ce qui y intéresse l'ethnologue, c'est la description des croyances et coutumes ancestrales qui subsistent dans ce milieu musulman (et il faut savoir que Kouroussa n'est pas un village au fond de la brousse, mais une ville, et que la case natale de M. LAYE était située juste en bordure du chemin de fer; cf. pp. 14-15, 43-45). Il faut noter surtout la croyance à un génie protecteur sous forme de serpent noir (pp. 16-26, 36-37), les travaux d'orfèvrerie entourés de cérémonies spéciales (pp. 27-42), les pouvoirs mystérieux de la mère de l'auteur (pp. 83-91), le crocodile comme totem (pp. 89-91). Plus précieuse encore est la description de l'initiation avec ses différents degrés (pp. 171-

178), description qui ne se borne pas aux faits extérieurs mais qui révèle les sentiments personnels du garçon qui a dû subir toutes ces épreuves ; et si quelquefois le lecteur trouve, après coup, une explication toute naturelle de certains phénomènes, terribles au non-initié (cf. pp. 137-141), d'autres choses restent mystérieuses, même lorsqu'on a achevé la lecture. Mais c'est justement cette coexistence de la civilisation européenne qui pénètre, de l'Islam et de ces vieilles croyances, qui caractérise le milieu évoqué par l'auteur. Quant à sa valeur documentaire pour le processus de l'acculturation, son livre est comparable à celui de M. AMOS TUTUOLA (cf. *Anthropos* 49. 1954 p. 1163), mais il n'est pas effrayant comme ce dernier. Tout le récit baigne dans une atmosphère de piété filiale, d'attachement sincère à la famille et à la communauté ; et bien que les choses soient peut-être un peu enjolivées dans la perspective du souvenir nostalgique, on ne peut que partager les sympathies de l'auteur pour ces hommes qu'il met sous nos yeux d'une manière si vivante. (J. H.)

Ryan Isobel. *Black Man's Town*. Assisted and ill. by BILL RYAN. 249 pp. in 8°, ill. London 1953. JONATHAN CAPE. Price : 15 s. — ISOBEL und BILL RYAN (letzterer als geschickter Illustrator) haben in diesem Reisebuch ihre persönlichen Erinnerungen an Afrika festgehalten. ISOBEL RYAN weiß gut und geschickt von ihren vielen Eindrücken an der Goldküste und in Nigerien zu plaudern und die bunte Vielfalt des europäischen Treibens und seiner Problematik anzudeuten. (W. H.)

Bellotti Felice. *Fabulous Congo*. Transl. from the Italian by MERVYN SAVILL. 223 pp. in 8°. With 62 pl. London, 1954. ANDREW DAKERS Limited. Price : 30 s. — Das klug und fesselnd geschriebene und mit interessanten Bildbeigaben ausgestattete Buch gibt in fünf Abschnitten ein lebendiges Bild von Menschen, Tieren und Bodenschätzen in Belgisch-Kongo, Ruanda-Urundi und von den Problemen dieser Länder. Es wendet sich an ein breites, an afrikanischem Geschehen interessiertes Leserpublikum ; gibt Selbsterlebtes, Gesehenes und auch Gehörtes in flüssiger Rede wieder und erhebt im ganzen kaum Anspruch auf Wissenschaftlichkeit. So sollen auch gelegentlich unterlaufene Fehler, wie etwa daß die Sprache der Tussi wie so manches andere ägyptischen Ursprungs wäre, bei der Anlage des Buches nicht weiter herausgestrichen werden, das, wie gesagt, die Freude am Exotischen und auch Sensationellen offenkundig zu erkennen gibt. (W. H.)

Disselhoff H. D. *Alt-Amerika*. (Museum für Völkerkunde Berlin-Dahlem.) 32 pp. in 8°. Mit 16 Taf. u. 1 Karte. Berlin 1955. Druck- und Verlagsanstalt H. WIGANKOW. — Im Gegensatz zum Buchtitel beschränkt sich die Ausstellung auf die Altkulturen Perus und Mesoamerikas. Nach einer allgemein orientierenden Einführung verliert sich DISSELHOFF nicht in der Beschreibung der einzelnen Objekte, sondern bietet eine gediegene urgeschichtlich-ethnologische Erklärung aller Schaustücke eines jeden der sieben Ausstellungsräume. Interessenten wären für Literaturhinweise dankbar. Die kurze Beschriftung der technisch vollkommenen Bildtafeln gibt Aufschluß über die Bedeutung, Entstehung und den Standort der Objekte. (J. F.)

Gicklhorn Josef und Renée. *Georg Josef Kamel, S. J. (1661-1706)*. Apotheker, Botaniker, Arzt und Naturforscher der Philippineninseln. (Veröffentl. der Intern. Ges. für Geschichte und Pharmazie. N. F. Bd. 4.) Hrsg. von GEORG EDMUND DANN. 123 pp. in 8°. Mit 14 Taf. Eutin (Holstein) 1954. — Die Erinnerung an den mährischen Jesuiten-Missionar G. J. KAMEL erhält sich für alle Nachwelt in frischem Gedächtnis vermittels des Namens „Kamelie“ für die beliebte Zierpflanze, deren Stammform von ihm erstmalig bestimmt, 1739 in Europa eingeführt und deshalb von C. LINNÉ als *Camellia* in die botanische Systematik eingereiht wurde. Nur engere Fachkreise wissen es, daß KAMEL als erster über *Strychnos Ignatii* berichtet, diese Pflanze einwandfrei gezeichnet und deren medizinische Brauchbarkeit betont, darüber hinaus einige hundert pflanzliche Species und viele ebenfalls in den Philippinen einheimische Tierformen nach Europa geschickt hat. Er verfügte über ein für die damalige Zeit erstaunlich gründliches Wissen

aus dem weiten Bereich der Botanik und Zoologie, der Pharmakologie und Medizin; besondere Aufmerksamkeit schenkte er den zahlreichen Heilkräutern und Drogen, deren die dortigen Eingeborenen sich erfolgreich bedienten. Die vorliegende Biographie schildert erstmalig, unter Verwertung vielfältiger und weit verstreuter Quellen, das Leben und die Leistungen dieses bescheidenen Mannes, der am 21. April 1661 zu Brünn in Mähren (damals ein Kronland Österreichs) geboren, 1689 in Manila (Philippinen) als ein Laienbruder mit Krankenpflege begonnen und als ein international geschätzter „Botanicus“ seine vielseitige Tätigkeit am 2. Mai 1706, fern seiner Heimat, beschlossen hat. „Es ist keine Übertreibung, wenn man heute KAMEL als ersten Europäer nennt, der die Fauna, Flora und Medizin der Philippinen europäischer Wissenschaft und indirekt europäischen Museen zugeführt hat. Daher wird man vor allem als historisches, bleibendes Verdienst KAMELS seine wissenschaftliche Bedeutung als einer der größten Sammler (collector) seines Jahrhunderts und seines engeren Wirkungsbereiches an erster Stelle nennen müssen“ (p. 88). Dieser Nachweis hat die Verfasser zu folgender Überzeugung angeregt: „Die Geschichte der Wissenschaft hat bisher viel zu wenig ein schlechthin unausschöpfbares Quellenmaterial beachtet, das in den Briefen und Berichten jener Missionare und ihrer Helfer liegt, die in fernen Ländern als Kulturpioniere wirkten, durch ihr Wissen, ihren Eifer und ihre gute Beobachtungsgabe den Naturwissenschaften und der Medizin mit allen ihren Sondergebieten die größten Dienste geleistet haben. Es sind Männer, die jedem Stande zur Ehre gereicht hätten, und es ist ein Vor- und Fehlurteil, wenn man die verschiedenen Missions- und Ordensberichte viel zu wenig auch wissenschaftsgeschichtlich benützt und wertet“ (p. 8). Kein Leser wird für alle mit dieser Schrift verbundenen mühsamen und zeitraubenden Archivforschungen dem Ehepaar GICKLHORN ehrlichen Dank versagen. (M. G.)

Taylor C. R. H. *A Pacific Bibliography*. Printed Matter relating to the Native Peoples of Polynesia, Melanesia and Micronesia. (Memoirs of the Polynesian Society, Vol. 24.) XXX + 492 pp. in 8°. With 1 pl. and 1 map. Wellington, N. Z. 1951. The Polynesian Society. Price: £ 2/2/— . — Every scientist will give a hearty welcome to a well-done bibliography, as it is a key to successful and comprehensive study. TAYLOR's book contains the bulk of publications on Oceania, Polynesia, Melanesia und Micronesia. Everybody will realize how difficult it is to present an exhaustive bibliography. So we can hardly blame the author for having overlooked certain publications, such as the monograph which the reviewer wrote in collaboration with G. HÖLTKE on the Gende in Central New Guinea. Furthermore, we have to bear in mind that a bibliography always needs supplementary editions to keep it up to date. It must be said though, that the author has been very successful in dealing with the tremendous amount of literature involved. If the reader understands, as he should, the Guide to Subjects and the Guide to Arrangement, as shown on the first few pages of the book, he will easily manage to use the bibliography to his advantage. Nevertheless, I would suggest that a comprehensive alphabetical list of all the authors' names be added in later editions. The book may be recommended to anyone who is interested in the native peoples of the Pacific. (H. A.)

Stillfried Bernhard. *Die soziale Organisation in Mikronesien*. (Acta Ethnologica et Linguistica, Nr. 4.) 132 pp. in 4°. Wien 1953. Institut für Völkerkunde der Universität Wien. — Behandelt werden die verwandtschaftlichen und die politischen Gruppierungen (u. a. Dualsystem, Mutterrecht, Totemismus, Verwandtschaftsnomenklatur, Männerhaus, Klassenwesen), und zwar in einem Stadium, von dem angenommen wird, daß es von der europäischen Verwaltung nicht beeinflusst war. Der Wert der Arbeit liegt in der Zusammenstellung des nach Inseln geordneten Materials (pp. 8-86); hier werden nämlich die vielfach schwer zugänglichen Berichte der amerikanischen Nachkriegsforschung, die im Dienst der Verwaltung stand, verarbeitet (Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology). — Im synthetischen Teil (pp. 87-118) wird eine mikronesisch-polynesische Kultureinheit angenommen und ein Ursprung im südostasiatischen Raum. Das Beweismaterial wird häufig nur angedeutet; eine größere Straffheit der Beweisführung wäre auch dann zu wünschen, wenn, wie hier, der hypothetische Charakter der Aufstellungen betont wird. (F. B.)

Simpson Colin. *Adam in Plumes*. 268 pp. in 4°. With 28 pl., 12 fig. and 3 maps. Sydney 1955. Price : 21 s. —. — C. SIMPSON is well known from his publication "Adam with Arrows" (cf. *Anthropos* 50, 1955. p. 486). Now he takes us to the Central Highlands of New Guinea, the exploration of which began only in 1933. The author has used first-class sources for his writings : anthropologists and their publications (in English), well-known explorers, experienced Government officials, and missionary veterans. In the first part of his book SIMPSON gives us, in an easy storytelling way, a record of the observations and the thrilling encounters of the first pioneers with the newly discovered natives. The second part deals with the achievements of the territory between the years 1933 and 1953 and the latest research work of anthropologists. Throughout the book we find excellent photos (some in colour) of natives, landscapes, birds, plants, native festivals and ethnological objects. SIMPSON is doubtless a farseeing, unbiased and realistically thinking man, but there are a few minor things with which not every reader will agree. There is, for instance, the author's ideal of bringing the European economic system to the natives. Nor will everybody agree with him on the subject of native languages. Although the writer sees clearly the usefulness and even the necessity of missionary work, he must have overlooked the fact that some of his utterances imply the wrong idea of missionaries wilfully destroying native objects of art, like flutes etc. He rightly suggests that the Government should aid the missions in their task of giving the natives a higher education. As a source of otherwise inaccessible historical facts "Adam in Plumes" is an outstanding book which will find many friends. (H. A.)

Elkin A. P. *Social Anthropology in Melanesia. A Review of Research*. XIII + 166 pp. in 8°. With 1 map. London, Melbourne, New York 1953. Oxford University Press. Price : 27 s. 6 d. — The book was written on the invitation of the South Pacific Commission. The first part of the publication deals with types of ethnographical records and research up to 1950. The second part gives a survey of anthropological knowledge of Melanesia (in a wider sense) with suggestions for research subjects. The third part lays down principles for a plan of anthropological research in Melanesia, connected with native welfare and development. Unlike certain anthropologists ELKIN realizes that missionaries can do and have done much good in the way of anthropological research. The author points out that the time has arrived for long-term research work. He is quite right in stating that nobody will be able to master a native language within a period of less than twelve months. The Gende will be surprised to find themselves at Mingende in the Wahgi Valley instead of on the northern slopes of the Bismarck-Range, but the value of the book is such that the few minor mistakes it contains are scarcely worth mentioning. (H. A.)

Keesing Felix M. *Social Anthropology in Polynesia. A Review of Research*. X + 126 pp. in 8°. London, Melbourne, New York 1953. Oxford University Press. Price : 27 s. 6 d. — The book gives a summary of work done in the field of Polynesian social anthropology and shows the anthropological possibilities and needs which could and should be dealt with. It covers not only the Polynesian "triangle", but also Fiji, and certain adjacent Micronesian areas such as the Gilberts and Nauru. Not included are the New Zealand Maoris, the Hawaiians, and the people of Easter Island. After giving us a clear introduction, the author treats of such matters as economic and social development, health, research needs and possibilities, and presents a selected bibliography of the area concerned. The index of names and subjects is not complete, but as the selected bibliography is arranged alphabetically, the omissions are not too serious a shortcoming. Any anthropologist interested in Polynesia will be grateful to the author for his very useful contribution to practical anthropology. (H. A.)

Publicationes recentes

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher und Sonderdrucke werden hier kurz angezeigt, es sei denn, daß sie bereits in anderen Teilen dieses Heftes genannt wurden. Bücher werden in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Rezensionsexemplare sind unmittelbar an die Redaktion, nicht an Mitglieder des Anthropos-Institutes persönlich, zu senden. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt. Für Tausch-exemplare wird keine Verpflichtung zur Besprechung übernommen.

All books and offprints received by the Editor are here briefly indicated, unless they have been mentioned elsewhere in this issue. Books will be reviewed in one of the future numbers of "Anthropos", as time and space will allow. Review copies should be sent directly to the Managing Editor. We assume no obligation to return unsolicited publications or to review exchange copies of any publication.

- Alanis Rodolfo** : Material Arqueológico de la Civilización Diaguita. Museo Arqueológico Regional «Inca Huasi». 125 pp. in 4°. Con 2 mapas, ill. La Rioja 1947. Talleres Gráficos Macagno, Landa y Cía., Buenos Aires.
- Andina F.** : Trent' anni fra i Parias. Il P. Faustino Corti S. J., Ticinese, Missionario in India. 96 pp. in 12°. Con 1 carta e 9 tav. Venezia 1955. Tipografia Emiliana.
- Anell Bengt** : Contribution to the History of Fishing in the Southern Seas. (Studia Ethnographica Upsaliensia, 9.) XIX + 249 pp. in 4°. With 8 pl., 23 fig. and 15 maps. Upsala 1955. Almqvist and Wiksells Boktryckeri AB.
- Annual Bibliography of Oriental Studies for 1946-1950. 158 pp. in 8°. With Chinese Texts. Kyoto 1952. The Research Institute of Humanistic Sciences.
- Annual Report 1954. Chicago Natural History Museum. Report of the Director to the Board of Trustees for the year 1954. 146 pp. in 8°. With 22 pl. Chicago 1955.
- Aschmann Herman and William L. Wonderly** : Affixes and Implicit Categories in Totonac Verb Inflection. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 18. 1952. 3. pp. 130-145.
- Avermaet E. van et Mbuyà Benoît** : Dictionnaire Kiluba-Français. (Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique, Vol. 7.) XVI + 838 pp. in 8°. Avec 1 carte. Tervuren 1954.
- Bareau André** : Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 38.) 310 pp. in 4°. Saigon 1955. Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Baumann Hermann** : Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. 420 pp. in 4°. Mit 5 Kart. Berlin 1955. Dietrich Reimer Verlag.
- Becher Hans** : Bericht über den 31. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in São Paulo vom 23. bis 28. August 1954. Sep. : Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig) 79. 1954. 2. pp. 230-236.
- — Cintos e cordões de cintura dos índios sul-americanos (não-andinos). Tradução de Frei Joaquim da Silva. Com 12 pr. Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo) 9. 1955. N. S. pp. 12-179.
- Beckmann Joh.** : Einheimischer Klerus und Rassenfrage. Sep. : Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried) 11. 1955.

- Belshaw Cyril S.** : In Search of Wealth. A Study of the Emergence of Commercial Operations in the Melanesian Society of Southeastern Papua. (American Anthropologist, 57. N° 1. P. 2. Memoir 80.) 84 pp. in 8°. With 2 maps and 2 pl. Menasha, (Wisc.) 1955.
- Benzing Johannes** : Lamutische Grammatik, mit Bibliographie, Sprachproben und Glossar. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentl. der Orientalischen Kommission, Bd. 6.) VIII + 254 pp. in 4°. Wiesbaden 1955. Franz Steiner Verlag GmbH.
- Bernatzik Hugo Adolf** : Les esprits des feuilles jaunes. Trad. de l'allemand par A. Tournier. Notes et bibliographie de Georges Condominas. 272 pp. in 8°. Avec 17 fig., 2 cartes et 51 ill. hors-texte. Paris 1955. Plon.
- Berndt Ronald M.** : „Murngin“ (Wulamba) Social Organization. Sep. : American Anthropologist (Menasha, Wisc.) 57. 1955. 1. pp. 84-106.
- Berz Fabian** : Der Kompositionstypus steinreich. 146 pp. Phil. Diss. Bern 1953.
- Beyer Otley** : Anthropology at the Manila Congresses, 1953. Sep. : Journal of the Polynesian Society (Wellington) 63. 1954. 3-4. pp. 247-250. The Polynesian Society.
- — The Origin of the Philippine Rice Terraces. Sep. : Proceedings of the Eighth Pacific Science Congress (Quezon City) 1. 1955. pp. 387-398. The National Research Council of the Philippines. University of the Philippines.
- Bezacier L.** : L'Art Vietnamien. Préface de Georges Coedès. 236 pp. in 8°. Avec 29 pl. hors-texte et 33 fig. Paris 1955. Edition de L'Union Française.
- Bornemann Fr.** : Nekrolog — Nécrologie. Wilhelm Schmidt 1868-1954. Sep. : Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich) 30. 1953/54. p. 13 f.
- Brain C. K., Riet Lowe C. van, Dart R. A.** : Kafuan Stone Artefacts in the Post-Australopithecine Breccia at Makapansgat. Sep. : Nature (London) 175. 1955. pp. 1-7.
- Brambila David** : Gramática Rarámuri. XXIX + 644 pp. in 8°. Buena Prensa. México 1953.
- Branston Brian** : Gods of the North. (Myth and Man.) IX + 318 pp. in 8°. With 8 pl. and 19 fig. London, New York 1955. Thames and Hudson.
- Breuil Henri** : The White Lady of the Brandberg. With the collaboration of Mary Boyle and E. R. Scherz. (The Rock Paintings of Southern Africa, Vol. 1.) 33 p. in 4°. With 15 fig. and 22 pl. London 1955. The Trianon Press.
- Brunn Wilhelm Albert von** : Steinpackungsgräber von Köthen. Ein Beitrag zur Kultur der Bronzezeit Mitteleuropas. (Deutsche Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Schriften d. Sektion f. Vor- und Frühgesch., Bd. 3.) 79 pp. in 4°. Mit 19 Taf. u. 4 Kt. Berlin 1954. Akademie Verlag.
- Brunner Rudolf** : Die Stimmhaftigkeit der französischen und zürichdeutschen Lenislaute. Sep. : Zeitschrift für Phonetik und allgemeine Sprachwissenschaft 7. 1954. XXVIII + 78 pp. Phil. Diss. Berlin 1954. Akademie Verlag.
- Bueno Teresa Arango** : Precolombia. Introducción al Estudio del Indígena Colombiano. X + 174 pp. in 4°. Con 118 fig. y 28 lám. Madrid 1953. Sucesores de Rivadeneyra S. A.
- Bühler Alfred** : Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde und Schweizerische Museum für Volkskunde für das Jahr 1954. Sep. : Verh. Naturf. Ges. Basel (Basel) 66. 1955. 25 pp. Mit 4 Taf. Birkhäuser AG.
- Bulanda E.** : Pamięci Twórcy Etnologicznej Szkoły Wiedeńskiej. (Dem Gedenken des Gründers der Wiener Ethnologischen Schule.) Sep. : Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonae Cura Editae A. 25. Fasc. 4. Varsaviae 1954. pp. 565-574.
- van Bulck G.** : Journées d'étude : Ethnologie et Missiologie. (Paris-Louvain, juillet-août 1954.) Sep. : Zaire (Anvers) 9. 1954. pp. 955-979.
- — Un demi-siècle d'éthnologie : le R. P. W. Schmidt, S. V. D. (16. 2. 1868-10. 2. 1954.) Sep. : Zaire (Anvers) 10. 1954. pp. 1029-1042.
- — Hoe Ontstond „Der Ursprung der Gottesidee“? R. P. Wilhelm Schmidt S. V. D. 1868-1954. Sep. : Bijdragen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie (Nijmegen) 15. 1954. 2. pp. 180-191.
- Bull Edvard [Red.]** : Arbeidsfolk forteller. Fra Sagbruk og Høvleri. Forord av Kiaer H. Th. (Norsk Folkemuseums Serie.) 242 pp. in 4°; ill. Oslo 1955. Tiden Norsk Forlag.
- Burrus Ernest J. [Transl.]** : Kino Reports to Headquarters. Correspondence of Eusebio F. Kino, S. J., from New Spain with Rome. Original Spanish Text of Fourteen Unpublished Letters and Reports with English Translation and Notes by E. J. Burrus. 135 pp. in 8° with a Supplement of Facsimiles. Rome 1954. Institutum Historicum Societatis Jesu.
- Burssens Amaat** : Inleiding tot de studie van de Kongolese Bantoetalen. (Kongo-Overzee Bibliotheek onder leiding van Prof. Dr. A. Burssens, Rijks-Universiteit te Gent, VIII.) XXII + 151 pp. in 4°. Met 6 kaarten en 12 fig. Antwerpen 1954. De Sikkel.
- Capell A.** : A Linguistic Survey of the South-Western Pacific. (Technical Paper N° 70.) IX + 210 pp. in 4°. With 17 maps. Noumea 1954. South Pacific Commission. [Mimeographed.]

- Carl L. und Petit J.** : Geheimnisvoller Tefedest. Auf den Spuren einer alten Kultur. Aus dem Franz. übers. von Kurt Wagenseil. 272 pp. in 8°. Mit 31 Taf. u. 1 Karte. Hamburg 1955. Hoffmann und Campe Verlag.
- Caskel Werner** : Das altarabische Königreich Lihjan. Festrede, gehalten bei der Stiftungsfeier der Universität am 24. Mai 1950. 29 pp. in 8°. Krefeld (s. a.). Scherpe Verlag.
- Caspar Franz** : Some Sex Beliefs and Practices of the Tupari Indians (Western Brazil). Sep. : Revista do Museu Paulista (São Paulo) N. S. 7. 1953. pp. 203-244.
- Castle Eduard** [Hrsg.] : Carl Künzels „Schilleriana“. Briefe an Schiller und Schillers Familienmitglieder nach den Abschriften im Besitz des Wiener Goethe-Vereins. (Österreichische Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 229. Bd. 3. Abh.) 202 pp. in 8°. Wien 1955. Rudolf M. Rohrer.
- Chelhod Joseph** : Le Sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale. (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine.) Préface de Marcel Griaule. VIII + 218 pp. in 8°. Paris 1955. Presses Universitaires de France.
- Chenguiti Ahmed Lamine Ech** : El Wasit. Littérature — histoire — géographie — moeurs et coutumes des habitants de la Mauritanie. Extraits trad. de l'arabe par Tefahi M. (Etudes Mauritaniennes, N° 5.) 150 pp. in 8°. Avec 1 carte. Saint-Louis - Sénégal 1953. Centre IFAN.
- Collison Robert L.** : Dictionaries of Foreign Languages. A Bibliographical Guide to the General and Technical Dictionaries of the Chief Foreign Languages, with Historical and Explanatory Notes and References. XVIII + 210 pp. in 8°. London 1955. The Hafner Publishing Company.
- Comas Juan** : Un essai sur le concept de « race » et l'économie. Trad. de l'espagnol. Sep. : Civilisations (Bruxelles) 4. 1954. 4. pp. 547-564.
- — Las fantasías prehistóricas y antropológicas de Leo Pucher. 21 pp. in 8°. México 1955.
- Conklin Harold C.** : Preliminary Linguistic Survey of Mindanao. 11 pp. With 1 map. (s. l.) 1955 [Mimeographed].
- Constitution provisoire de la République d'Indonésie. 38 pp. in 8°. Djakarta 1950.
- Cook S. F.** : The Aboriginal Population of the San Joaquin Valley, California. (Anthropological Records, Vol. 16, N° 2.) pp. 31-78 in 4°. With 6 maps. Berkeley and Los Angeles 1955.
- — The Epidemic of 1830-1833 in California and Oregon. (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 43, N° 3.) pp. 303-325. Berkeley and Los Angeles 1955.
- Cooper Paul L.** : The Archeological and Paleontological Salvage Program in the Missouri Basin, 1950-1951. (Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 126, N° 2.) 99 pp. in 8°. With 12 pl. and 1 map. City of Washington 1955.
- Cory H.** : The Indigenous Political System of the Sukuma and Proposals for Political Reform. (East African Studies, N° 2.) Nairobi/Dar es Salaam/Kampala 1954. VII + 130 pp. With 1 fig. The Eagle Press.
- Coupez A.** : Etudes sur la Langue Luba. (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Linguistique, Vol. 9.) 90 pp. in 8°. Tervuren 1954.
- Courtois V.** : Mary in Islam. 79 pp. in 8°. Calcutta 1954. The Oriental Institute, Islamic Section.
- Cowan George M.** : La importancia social y política de la "Faena" mazateca. Sep. : América Indígena (México) 14. 1954. 1. pp. 67-92.
- Creswell K. A. C.** : A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa (Excluding Egypt). Sep. : Hesperis 41. 1954. 65 pp. Paris 1954.
- Cuvelier J. et Jadin L.** : L'ancien Congo d'après les archives romaines (1518-1640). Académie Royale des Sciences coloniales, T. 36. 2. 600 pp. in 8°. Avec 11 pl. et 2 cartes. Bruxelles 1954. Ed. Duculot S. A., Gembloux.
- Czersowsky Heinrich** : Das Gottesbewußtsein in der Menschheit. (Volksschriftenreihe 1.) 34 pp. in 4°. München 1954. Verlag Heinrich Czersowsky.
- Dąmbski Jerzy** : Crania et alia ossa polonica. Wczesnośredniowieczne Cmentarzysko w Końskich. (Materiały i prace antropologiczne, Nr. 3.) 53 pp. in 8°. Z 8 tabl. Wrocław 1955. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Davis Marjorie und Walker Margaret** : Cuicateco : Morphemics and Morphophonemics. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 21. 1955. 1. pp. 46-51.
- Dean James C.** : The Phonemes of Bilaan. 9 pp. in 4°. (s. l.) Summer Institute of Linguistics. University of North Dakota 1955. [Mimeographed.]
- De Barradas José Pérez** : Orfebrería Prehispánica de Colombia. Estilo Calima : Láminas. 19 pp. in 4°. Con 300 láminas. Madrid 1954. Banco de la República (Bogotá).
- — Orfebrería Prehispánica de Colombia. Estilo Calima : Texto. XVI + 367 pp. in 4°. Con 20 láminas y 201 fig. Madrid 1954. Banco de la República (Bogotá).

- Denolf P. †** : Aan de Rand van de Dibese. Register door E. P. G. van Bulck. (Koninklijke Academie voor Koloniale Wetenschappen. Kl. der morele en politieke wetenschappen. N. S., B. 3, afl. 2.) 515 pp. in 4°. Met 1 kaart. Brussel 1955.
- de Vries Jan** : Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Helden-sage und Mythos. (FF Communications, Vol. 63. N° 150. Helsinki 1954. 184 pp. Academia Scientiarum Fennica.
- Dias Jorge** : Rio de Onor Comunitarismo Agro-Pastoril. 610 pp. in 8°. Com 45 fig. e 40 estampas. Porto 1953. Instituto de Alta Cultura.
- Dory E.** : L'évolution des institutions de prévoyance en matière de pensions de retraite et de survie au Congo belge et au Ruanda-Urundi. (Académie Royale des Sciences coloniales. Classe des Sciences morales et politiques.) N. S., T. 5. Bruxelles 1955. 1. 40 pp. in 8°.
- Drucker Philip** : The Cerro de las Mesas Offering of Jade and Other Materials. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bul. 157. Anthropological Papers, No 44.) pp. 25-68. With 28 pl. and 8 fig. Washington 1955.
- Duanaire Finn** : The Book of the Lays of Fionn. Part. III Introduction, Notes, Appendices and Glossary by Gerard Murphy. Indexes by G. Murphy and Anna O'Sullivan. Appendices G and L by Idris L. Foster and Brendan Jennings. 451 pp. in 8°. Dublin 1953. Educational Company of Ireland, Ltd. (Irish Texts Society, Vol. 43).
- Dugast Idelette** : Monographie de la tribu des Ndiki (Banan du Cameroun). (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 58.) XXIV + 823 pp. in 4°. Avec 6 cartes, 3 pl., 197 fig. et 6 graph. Paris 1955. Institut d'Ethnologie.
- Dupeyrat André** : 21 ans chez les Papous. Préf. de Paul Claudel. 236 pp. in 8°, ill. Paris 1952. La Colombe. Editions du Vieux Colombier.
- Dupont Pierre** : La Version Mône du Nārada-Jātaka. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.) 278 pp. in 4°. Saigon 1954.
- Durieux A.** : Essai sur le statut des indigènes portugais de la Guinée, de l'Angola et du Mozambique. (Académie Royale des Sciences coloniales. Cl. des Sciences morales et politiques, N. S., T. 5, fasc. 3.) 70 pp. in 8°. Bruxelles 1955.
- Duyvendak J. J. L.** : Desultory Notes on the Hsi-Yang Chi. Sep. : T'Oung Pao (Leiden) 42. (s. a.) 1-2. 35 pp.
- Ehrenfels U. R.** : Three Matrilineal Groups of Assam : A Study in Similarities and Differences. Sep. : American Anthropologist (Menasha, Wisc.) 57. 1955. 2. pp. 306-321.
- — Zwei Pole der Gesellschaft. Sep. : Kontinente (Wien) 6. 1955. pp. 1-7.
- Eliade Mircea** : La Terre-Mère et les Hiérogamies cosmiques. Sep. : Eranos-Jahrbuch (Zürich) 22. 1954. pp. 57-95. Rhein-Verlag.
- — The Australian Aborigines. How to Understand Them. XVIII + 349 pp. in 8°. With 35 pl. Sydney 1954. Angus and Robertson.
- Elkins Reichard E.** : Syntactic Structure of Central Mindanao Manobo. 6 pp. in 4°. Summer Institute of Linguistics. University of North Dakota (s. a.) [Mimeographed.]
- Ellinger Tage U. H.** : Friend of the Brave. Bontocs, Ifugaos, Kalingas, Palawanos, Abenlens, Negritos, Tao-Sugs. Introduction : José P. Laurel. 160 pp. in 8°. With 71 pl. Manila 1954. Manlapaz Publishing Company.
- Emeneau M. B.** : Kolami, a Dravidian Language. (University of California Publications in Linguistics, Vol. 12.) 302 pp. in 4°. Berkeley and Los Angeles 1955.
- Engeström Tor** : Apport à la théorie des origines du peuple et de la langue Peuhle. (Statens Etnografiska Museum, 24.) 23 pp. in 8°. With 7 fig. Stockholm 1954.
- E-Tu Zen Sun and De Francis John** : Bibliography on Chinese Social History. A Selected and Critical List of Chinese Periodical Sources. 150 pp. in 8°. Institute of Far Eastern Languages. New Haven, Connecticut 1952.
- Evans Clifford** : A Ceramic Study of Virginia Archeology. With Appendix, an Analysis of Projectile Points and Large Blades, by C. G. Holland. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 160.) VIII + 195 pp. in 8°. With 30 plates and 23 fig. Washington 1955.
- Ewers John C.** : The Horse in Blackfoot-Indian Culture. With comparative Material from other western Tribes. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 159.) XV + 374 pp. in 4°. With 17 pl. and 33 fig. Washington 1955.
- Fabri Joseph** : Les Belges au Guatemala (1840-1845). Académie Royale des Sciences coloniales, T. 2. 1. 266 pp. in 8°. Avec 1 carte. Bruxelles 1955. Éd. Duculot S. A., Gembloux.
- Fettweis Ewald** : Geometrische Erkenntnisse aus der griechischen und vorgriechisch-orientalischen Wissenschaft in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern. Sep. : Z. f. Ethnol. (Braunschweig) 79. 1954. 2. pp. 182-192.
- Field Henry** : The Track of Man. Adventures of an Anthropologist. 448 pp. in 8°. With 28 pl. London 1955. Peter Davies.
- Findeisen Hans** : Naturwissenschaftliches und Urgeschichte des Landbaus. Vier neue Werke Emil Werths. (Abhandl. u. Aufsätze aus d. Institut f. Menschen- u. Menschheitskunde, 7. --- Veröffentl. d. Institutes, Nr. 15.) 32 pp. in 8°. Mit 29 Abb. Augsburg 1955.

- Findeisen Hans** : Geheimlehren Asiens und Europas. (Mitteilungen aus d. Institut f. Menschen- u. Menschheitskunde, 1. — Veröffentl. d. Institutes, Nr. 17.) 1953/54. 14 pp. in 4°. Augsburg 1955.
- — Zur Kenntnis von Religions- und Kulturgeschichte sowie Völkerkunde des Landes Perm in Ostrußland, H. 1. (Abhandl. u. Aufsätze aus d. Institut f. Menschen- u. Menschheitskunde, 9. — Veröffentl. d. Instituts, Nr. 18.) 70 pp. in 4°. Mit 1 Karte, 10 Abb. Augsburg 1955.
- — Die Herkunft der Urbevölkerung Nordamerikas. Sep.: „Abhandlungen des Naturw. Vereins für Schwaben“, H. 10. (Abhandl. u. Aufsätze aus d. Institut f. Menschen- und Menschheitskunde, 10. — Veröffentl. d. Institutes, Nr. 19.) 40 pp. in 8°. Mit 8 Abb. Augsburg 1955.
- — Aus Ostsibirien. Drei Beiträge zur Religions- und Wirtschaftskunde der Tungusen sowie zur Völkerkunde des Sowjetischen Fernen Ostens. (Abhandl. u. Aufsätze aus d. Institut f. Menschen- u. Menschheitskunde, 12. — Veröffentl. d. Instituts, Nr. 21.) Z. f. Ethnol. 1953/1954. 13 pp. Augsburg 1955.
- Fischer François** : Grammaire-Dictionnaire Comorien. 292 pp. in 8°. Strasbourg 1949. Société d'Édition de la Basse Alsace.
- Flückiger P. F.** : Die Terminologie der Kornreinigung in den Mundarten Mittel- und Süd-Italiens. (Romanica Helvetica, Vol. 48.) 118 pp. in 8°. Mit 41 Skizzen und 11 Karten. Bern 1954. Francke Verlag A. G.
- Ford James A., Phillips Philip and Haag William G.** : The Jaketown Site in West-Central Mississippi. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 45, Part I.) 164 pp. in 4°. With 57 text fig. and 8 pl. New York 1955.
- Ford V. C. R.** : The Trade of Lake Victoria. (East African Studies, N° 3.) IV + 66 pp. in 8°. With 7 pl. and 11 maps. Kampala (Uganda) 1955. East African Institute of Social Research.
- Fortune G.** : An Analytical Grammar of Shona. 443 pp. in 8°. London 1955. Longmans, Green & Co.
- Foucher Alfred** : Les vies antérieures du Bouddha. 370 pp. in 8°. Avec 47 fig. de Jeannine Auboyer. Paris 1955. Presses Universitaires de France.
- Frau Salvador Canals** : Las Plantas Cultivadas y el Origen de las Culturas Agrícolas Americanas. Sep.: Revista de Antropología (São Paulo) 20. 1954. 1. pp. 19-24.
- Friedrich Johannes** : Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen. (Verständliche Wissenschaft, 51. Bd.) VI + 147 pp. in 8°. Mit 73 Abb. und 1 Karte. Berlin 1954. Springer-Verlag.
- — Kurze Grammatik der alten Quiché-Sprache im Popol Vuh. (Akademie d. Wissensch. u. d. Literatur. Abh. d. geistes- u. sozialwissensch. Kl., Jhrg. 1955, Nr. 4.) 143 pp. in 8°. Wiesbaden 1955. Verl. d. Akad. d. Wissensch. u. d. Literatur in Mainz.
- Frühe Burgen und Städte.** Beiträge zur Burgen- und Stadtkernforschung. (Deutsche Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Schriften d. Sektion f. Vor- und Frühgesch. Bd. 2.) 223 pp. in 4°. Mit 26 Taf. und 67 Abb. Berlin 1954. Akademie-Verlag.
- Fuero Indígena Venezolano** : Parte I : Período de la Colonia (1552 a 1783). Compilación y Prólogo del Dr. Joaquín Gabaldón Marquez. 277 pp. in 8°. Caracas 1954. Ministerio de Justicia.
- — Parte II : Período de la República (1811 a 1954). Compilación del Revdo. P. Fray Cesáreo de Armellada. Prólogo de Walter Dupouy. 396 pp. in 8°. Caracas 1954. Ministerio de Justicia.
- Fürer-Haimendorf Christoph von** : Himalayan Barbary. XIV + 241 pp. in 8°. With 1 map and 35 pl. London 1955. John Murray.
- Gabus Jean** : Au Sahara. Vol. I : Les Hommes et leurs Outils. 108 pp. in 4°. Avec 137 fig. et 7 cartes. Neuchâtel 1955. A la Baconnière.
- van Caeneghem E. P. R.** : Hekserij bij de Baluba van Kasai. (Koninklijke Academie voor Koloniale Wetenschappen. Kl. der morele en politieke wetenschappen. N. S., B. 3, afl. 1.) 280 pp. in 8°. Brussel 1955.
- Gaisseau Pierre-Dominique** : Geheimnisvoller Urwald, Magie und Riten der Toma. Aus dem Französischen übersetzt von Antoinette Züblin. 197 pp. in 8°. Mit 30 Abb. und 1 Karte. Zürich 1953. Orell Füssli Verlag.
- Gąsiorowska Maria** : Galeria Malarstwa polskiego XIX i XX W. Przedmowa : Jerzego Remera (Muzeum Pomorskie w Toruniu, dział sztuki.) 78 pp. in 8°. Z 14 tabl. Toruń 1952. Ministerstwo Kultury i Sztuki, Centralny Zarząd Muzeów.
- Gelb Ignace J.** : Old Akkadian Inscriptions in Chicago Natural History Museum. Texts of Legal and Business Interest. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 44, N° 2.) 338 pp. in 8°, ill. Chicago 1955. Chicago Natural History Museum.
- Gifford E. W.** : Central Miwok Ceremonies. (Anthropological Papers, 14 : 4.) pp. 261-318 in 4°. Berkeley and Los Angeles 1955. University of California Press.
- Gill Edmund D.** : Thylacoleo and Incised Bones. Sep.: The Australian Journal of Science (Sidney) 14. 1952. Australian Medical Publishing Co. Ltd. p. 201.

- Gill Edmund D.** : Tasmanian Devil, Tasmanian Wolf and the Dingo. Sep. : The Victorian Naturalist (s. l.) 70. 1953. pp. 86-90.
- — Buckshot Gravel as a Time and Climate Indicator. Sep. : The Victorian Naturalist (s. l.) 70. 1953. pp. 72-74.
- — Fluorine Tests in Australia on the Keilor Skull and a Tertiary Marsupial. Sep. : Nature (London) 172. 1953. Fisher, Knight & Co., Ltd., St. Albans. pp. 409-411.
- — Fluorine Tests Relative to the Keilor Skull. Sep. : American Journal of Physical Anthropology (s. l.) 11. N. S. N° 2. 1953. With 1 fig. pp. 1-3.
- — Keilor Man. Sep. : Antiquity (s. l.) 28. 1954. With 1 fig. pp. 110-113.
- — Geological Evidence in Western Victoria Relative to the Antiquity of the Australian Aborigines. Sep. : Memoirs of the National Museum (Melbourne) 18. 1955, ill. pp. 25-92.
- Gluckman Max** : The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia. Foreword by A. L. Goodhart. XVIII + 386 pp. in 8°. With 2 maps, 6 diagrams and 10 plates. Manchester 1955. Manchester University Press.
- Godlewski Aleksander Lech** : Struktura antropologiczna polinezyjczyków. (Materiały i prace antropologiczne, Nr. 8.) 63 pp. in 8°. Wrocław 1955. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- González Alberto Rex** : Antiguo horizonte precerámico en las Sierras Centrales de la Argentina. Sep. : Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre (Buenos Aires) 5. 1952. pp. 110-133.
- Goodfellow D. W.** : Grundzüge der ökonomischen Soziologie. Das Wirtschaftsleben der primitiven Völker dargestellt an den Bantu von Süd- und Ostafrika. 270 pp. in 8°. Zürich/Stuttgart 1954. Pan-Verlag.
- Gose Erich** : Gefäßtypen der römischen Keramik im Rheinland. (Rhein. Landesmuseum Bonn. Beiheft 1 der „Bonner Jahrbücher“.) 47 pp. in 4°. Mit 61 Taf. Bonn 1950. Verlag Butzon und Bercker.
- Grégoire Henri** : Fritz Kern. (28 septembre 1884 - 21 mai 1950.) Sep. : La Nouvelle Clio (Bruxelles) 7. 1950. pp. 305-309.
- Gregorius** : De ethnologische, godsdienstwetenschappelijke en linguistische scholing van de missionarissen. Sep. : Het Missiewerk (Nijmegen) 34. 1955. 3. pp. 129-143.
- Gripekoven Jeanne** : Confucius et son temps. (Collections Lebègue et Nationale, N° 115.) 112 pp. in 8°. Bruxelles 1955. Office de Publicité S. A.
- Grunebaum G. E. von** : Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition. (Comparative Studies of Cultures and Civilizations, No 4. American Anthropologist, Vol. 57, N° 2, P. 2. Memoir 81.) XV + 260 pp. in 8°. Menasha, (Wisc.) 1955.
- Gudschinsky Sarah** : Solving the Mazateco Reading Problem. Sep. : Language Learning (s. l.) 4. 1951-2. 1-2. pp. 61-65.
- Guiart Jean** : L'art autochtone de Nouvelle-Calédonie. 49 pp. in 8°. Avec 68 pl. et 1 carte. Nouméa 1953. Editions des Etudes Mélanésiennes.
- Gulick John** : Social Structure and Culture Change in a Lebanese Village. (Viking Fund Publications in Anthropology, N° 21.) 188 pp. in 4°. With 9 pl. and 13 fig. New York 1955. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Gusinde Martin** : Wilhelm Schmidt, S. V. D., 1868-1954. Sep. : American Anthropologist (Menasha, Wisc.) 56. 5. 1954. pp. 868-870.
- — Con los Bosquimanos del Africa del Sur. In : Misiones Católicas (Barcelona) 1955. 56. N° 795. pp. 2-5.
- Haekel Josef** : Der große Pionier der Völkerkunde. Abschied von Wilhelm Schmidt. Sep. : Die Österreichische Furche (Wien) 20. 1954. 2.
- — Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas. (Zum Problem ihrer Entstehung.) Sep. : Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien) 83. 1954. pp. 167-190.
- Hall Robert A.** : Haitian Creole Grammar. Texts, Vocabulary. (American Anthropologist, 55. 1953. Memoir 74.) 309 pp. in 8°. Menasha (Wisc.) 1953. American Anthropological Association.
- Harrington John P.** : The Original Strachey Vocabulary of the Virginia Indian Language. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 157. Anthropological Papers N° 46.) pp. 189-202. With 16 facsimile reproductions. Washington 1955.
- Hartmann Richard** : Die Beschreibung des Jordan-Laufes durch Al-'Omari. Rudolf Tschudi z. siebzigsten Geburtstag. Sep. : Westöstliche Abhandlungen (Wiesbaden) 1954. pp. 175-180.
- Haudricourt André G. et Delamarre Mariel Jean-Brunhes** : L'homme et la charrue à travers le monde. (Géographie humaine, 25. Collection dirigée par Pierre Deffontaines.) 506 pp. in 8°. Avec 16 pl. hors-texte, 6 cartes et 177 fig. Paris 1955. Librairie Gallimard.
- Heißig Walter** : Ostmongolische Reise. 169 pp. in 8°. Mit 1 Kt. und 15 Abb. Darmstadt 1955. C. W. Leske Verlag.

- Heizer R. F.** : California Indian Linguistic Records. The Mission Indian Vocabularies of H. W. Henshaw. (Anthropological Records 15 : 2.) 202 pp. in 4°. With 3 fig. Berkeley and Los Angeles 1955. University of California Press.
- [**Henninger J.**] : P. Wilhelm Schmidt S. V. D. In Memoriam. Sep. : Academia Friburgensis. Hochschulnachrichten (Freiburg, Schw.) 12. 1954. 1. pp. 21-23.
- Hinderling P.** : Die ethnographische Sammlung von Nordkamerun der Expedition Gardi-Hinderling 1953. Sep. : Verh. Naturf. Ges. Basel (Basel) 65. 1954. 2. pp. 106-122. Mit 11 Abb.
- Hobson Richard** : Navaho Acquisitive Values. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ., Vol. 42, No. 3. Reports of Rimrock Project Values Series, No. 5.) 34 pp. in 4°. Cambridge (Mass.) 1954.
- Hohler August E.** : Das Heilige in der Dichtung [Teildruck]. 12 pp. in 8°. Phil. Diss. Tages-Anzeiger für Stadt und Kanton Zürich A. G. 1954.
- Holas B.** : Ve C. I. A. O. (4^e Section). Sep. : Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar) 26. 1954. 3-4. pp. 424-428.
- — Nom, invocation, prière. Transposition du problème général sur le terrain des recherches négro-africaines. Sep. : Bulletin de l'I. F. A. N. (Dakar) T. 17, sér. B, Nos. 1-2, 1955. pp. 109-128.
- Honigmann John J.** : The Kaska Indians: An Ethnographic Reconstruction. (Yale University Publications in Anthropology, 51.) 163 pp. in 8°. With 4 fig. and 2 maps. London 1954. Yale University Press.
- Hook Sidney** : Dialectical Materialism and Scientific Method. Suppl. : Bulletin of the Committee on Science and Freedom. Paris-Manchester 1955.
- Hsien-chang Li** : A Grammar of the Ho-Lo Dialect of the Chinese Language. 414 pp. in 8°. Taipei (Formosa) 1950. Nan Fang Book Store Taipei.
- Hulsewé A. F. P.** : Remnants of Han Law, Vol. 1. Introductory studies and an annotated transl. of chapters 22 and 23 of the History of the former Han Dynasty. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, IX.) 455 pp. in 8°. Leiden 1955. E. J. Brill.
- Hultkrantz Åke** : In Memoriam P. W. Schmidt 1868-1954. Sep. : Ethnos (Stockholm) 1-4. 1954. pp. 180-187. Ethnogr. Museum of Sweden.
- Hummel Siegbert** : Die Lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet. 149 pp. in 4°. 115 Abb. u. 1. Kt. Leipzig 1955. Otto Harrassowitz Verlag.
- Huntingford G. W. B.** : The Galla of Ethiopia. The Kingdoms of Kafa and Janjero. (North-Eastern Africa, Part II. Ethnographic Survey of Africa.) 156 pp. in 4°. With 5 maps and 4 fig. London 1955. International African Institute.
- Jones J. A.** : The Sun Dance of the Northern Ute. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 157. Anthropological Papers, No. 47.) pp. 203-263. With 1 fig. Washington 1955.
- Judd M. Neil** : The Material Culture of Pueblo Bonito. With Appendix : Canid Remains from Pueblo Bonito and Pueblo del Arroyo by Glover Allen. (Smithsonian Miscellaneous Collection, Vol. 124.) 398 pp. in 8°. With 101 pl. and 1 map. Washington 1954.
- Kagame Alexis** : Les organisations socio-familiales de l'ancien Rwanda. (Académie Royale des Sciences coloniales, T. 38. 3.) 355 pp. in 8°. Bruxelles 1954. Ed. Duculot, S. A., Gembloux.
- Kähler Hans** : Die Sichule-Sprache auf der Insel Simalur an der Westküste von Sumatra. (Afrika und Übersee, Beih. 27 Folge d. Beihefte z. Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen.) 75 pp. in 4°. Berlin 1955. Verlag Dietrich Reimer.
- Kaplan Bert** : A Study of Rorschach Responses in Four Cultures. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ., Vol. 42, No. 2. Reports of the Ramah Project, No. 6.) 44 pp. With Appendix and References. Cambridge (Mass.) 1954.
- Karl Patterson Schmidt** : Anniversary Volume. In Honor of His Sixty-fifth Birthday. (Fieldiana : Zoology, Vol. 37.) 728 pp. in 8°. With 31 pl. and 146 fig. Chicago 1955. Chicago Natural History Museum.
- Kauffmann Hans E.** : Die Bedeutung des Dorftores bei den Angami-Naga. Sep. : Geographica Helvetica (Bern) 10. 1955. 2. pp. 84-95, ill.
- Key Harold** : Algunas observaciones preliminares de la distribución del Nahuatl en el area Hidalgo-Veracruz-Puebla. Sep. : Huastecos, Totonacos y sus vecinos (México) 1953. Sociedad Mexicana de Antropología. pp. 131-143.
- — and **Key Mary** : The Phonemes of Sierra Nahuatl. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 19. 1953. 1. pp. 53-56.
- Köhler Oswin** : Geschichte der Erforschung der Nilotischen Sprachen. (Afrika und Übersee. Beih. 28. Folge der Beihefte z. Zeitschr. f. Eingeborenen-Sprachen.) 85 pp. in 4°. Berlin 1955. Verlag Dietrich Reimer.
- Koppers Wilhelm** : Der 31. Internationale Amerikanistenkongress in São Paulo (23. bis 28. August 1954). Sep. : Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien) 18. 1954. pp. 251-254.

- Koppers Wilhelm** : Die Anfänge von Staat und Gesellschaft im Lichte der Primitivenforschung. Sep. : *Diogenes* (Paris) 5. 1954. pp. 647-654.
- — Diffusion : Transmission and Acceptance. Sep. : *Yearbook of Anthropology* 1955. pp. 169-181.
- Köves T.** : Les Vases des Celtes. Sep. : *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* (Budapest) 4. 1955. 1-4. pp. 171-275.
- Krieger Kurt** : Kola-Karawanen. Ein Beitrag zur Geschichte des Hausahandels. Sep. : Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin) 2. 1954. 2. pp. 289-324. Akademie-Verlag.
- Kriss Rudolf und Kriss Heinrich Hubert** : Peregrinatio Neohellenika. Wallfahrtswanderungen im heutigen Griechenland und in Unteritalien. (Veröffentl. des Österreichischen Museums für Volkskunde, VI.) VIII + 231 pp. in 8°. Mit 126 Abb. Wien 1955. Selbstverlag d. Öster. Mus. f. Volksk.
- Kroeber A. L.** : Proto-Lima. A Middle Period Culture of Peru. Appendix : Dwight T. Wallace : Cloths. (Fieldiana : Anthropology, Vol. 44, No. 1.) 157 pp. in 8°. Chicago 1954. With 93 fig. Chicago Natural History Museum.
- — and **Harner M. J.** : Mohave Pottery. (Anthropological Records, Vol. 16, No. 1.) V + 20 pp. in 4°. With 8 pl. Berkeley and Los Angeles 1955. University of California Press.
- Kubler George** : The Indian Caste of Peru, 1795-1940. A Population Study Based upon Tax Records and Census Reports. (Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication No. 14.) 71 pp. in 8°. With 20 maps and 2 pl. Washington 1952.
- Lajos Boglár** : Egy Ecuadori „Zsugorított fej“ (Tsantsa) a Néprajzi Múzeumban. Különlenyomat A Néprajzi Ertesítő, 36. Evfolyamából, pp. 166-172. Budapest 1954.
- Lal B. B.** : Studies in Early and Mediaeval Indian Ceramics — Some Glass and Glass-like Artefacts from Bellary, Kolhapur, Maski, Nasik and Maheshwar. Sep. : *Deccan Bulletin* (s. l. s. a.) 14. 1. pp. 49-58.
- Landgraf John L.** : Land-Use in the Ramah Area of New-Mexico. An Anthropological Approach to Areal Study (Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 42, No. 1.) 97 pp. in 4°. With 18 fig. Cambridge, (Mass.) 1954.
- Larsen Ray** : Proclíticos pronominales del dialecto huasteco que se habla en el estado de San Luis Potosi. Sep. : *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (s. a.) 2 pp.
- Leal Mary and Leal Otis** : Noun Possession in Villa Alta Zapotec. Sep. : *International Journal of American Linguistics* (New York) 20. 1954. 3. pp. 215-216.
- L'Economie Pastorale Saharienne* : Notes et Etudes Documentaires, No. 1730. (La Documentation Française.) 67 pp. in 4°. Avec 1 carte. Paris 1953.
- Le Febvre de Vivy L.** : Documents d'histoire précoloniale belge (1861-1865). Les idées coloniales de Léopold Duc de Brabant. (Académie Royale des Sciences coloniales, Cl. des Sciences morales et politiques. N. S., T. 7, fasc. 1 [Histoire].) 131 pp. in 8°. Bruxelles 1955.
- Lehmer Donald J.** : Archeological Investigations in the Oahe Dam Area, South Dakota, 1950-51. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 158.) River Basin Surveys Papers. XI + 190 pp. in 8°. With 22 pl., 56 fig. and 6 maps. Washington 1954.
- Leitch T. A T.** [Ed.] : Zande Background. 101 pp. in 4° [Mimeographed].
- Leuenberger Robert** : Die Bibel in der deutschen Predigt des Mittelalters vor den Anfängen der Mystik. 73 pp. in 8°. Phil. Diss. Münsingen. Buchdruckerei B. Fischer 1948.
- Lewis I. M.** : Peoples of the Horn of Africa. Somali, Afar and Saho. (North-Eastern Africa, Part I. Ethnographic Survey of Africa.) 200 pp. in 4°. With 2 maps. London 1955. International African Institute.
- Littmann Enno** [Hrsg. u. Übers.] : Arabische Beduinenerzählungen. 48 pp. in 8°. Bergen II 1949. Müller und Kiepenheuer Verlag.
- — *Meine Forschungsreisen im Orient*. Sep. : *Attempo* (s. l.) 3. 1954. 1 p.
- Lobsiger-Dellenbach Marg. et Georges** : Description de trois bambous gravés de Nouvelle Calédonie, Collection M. Ratton. Sep. : *Journal de la Société des Océanistes* (Paris) 7. 1951. 7. pp. 105-121. Avec 6 fig.
- — **Marguerite** : Contribution à l'étude anthropologique du Népal. Sep. : *Archives suisses d'Anthropologie Générale* (Genève) 17. 1952. 2. pp. 97-113.
- — **Marg. et Georges** : Quelques aspects de la civilisation européenne gravés sur bambous par les Néo-Calédoniens. Sep. : *Journal de la Société des Océanistes* (Paris) 9. 1953. pp. 229-243. Avec 3 fig.
- — **Marguerite** : La construction du char de procession de Patan (Népal). Sep. : *Asiatische Studien* (Bern) 3-4. 1953. pp. 99-121. Avec 2 fig. et 5 pl.
- — *Recherches Ethnologiques au Népal*. (Vallée de Katmandou.) Sep. : *Globe* (Genève) 92-93. 1953-54. 141 pp. Avec 43 fig.

- Longacre Robert E.** : Five Phonemic Pitch Levels in Trique. (s. l. s. a.) pp. 62-82.
- Loorits Oskar** : The Renaissance of the Estonian Nation. Sep. : The Slavonic and East European Review (Bristol) 33. 1954. pp. 25-43.
- Lot-Falck Eveline** : Les Rites de Chasse chez les peuples sibériens. (L'espèce humaine, 9.) 232 pp. in 8°. Avec 10 fig., 2 cartes et 16 pl. hors-texte. Paris 1953. Gallimard.
- Maceda Marcelino N.** : A Survey of the Socio-Economic, Religious, and Educational Conditions of the Mamanuas of Northeast Mindanao. 169 pp. in 8°. With 8 fig. and 6 pl. Diss. Cebu 1954. [Mimeographed.]
- Maconi Vittorio** : Il Monoteismo dei Primitivi. Sep. : Le Religioni nella storia dell'Umanità (Assisi) 1954. pp. 3-23. Edizioni pro Civitate Christiana.
- Maddela Inocencio B.** : Derelicts of The China Sea. Sunday Times Magazine. p. 22. August (Manila) 1954.
- Mak Cornelia** : A Comparison of Two Mixtec Tonemic Systems. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 19. 1953. 2. pp. 85-100.
- Maringer Johannes** : P. Wilhelm Schmidt S. V. D. Sep. : Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies 14. 1949-55. pp. 588-591.
- Marschall Arthur, Narr Karl J. und v. Uslar Rafael** : Die vor- und frühgeschichtliche Besiedlung des Bergischen Landes. (Beiheft 3 der Bonner Jahrbücher.) 272 pp. in 4°. Mit 150 Abb. u. 4 Karten. Bonn 1954. Verlag Ph. C. W. Schmidt, Neustadt an der Aisch.
- Massignon Louis** : Annuaire du monde Musulman — statistique, historique, social et économique. 428 pp. in 8°. Paris 1955. Presses Universitaires de France.
- Matthes Heinrich Ch.** : Kampfrune und Buchschreibersymbole. Festschrift für Benedikt Kraft zum 65. Geburtstag. Sep. : Monumentum Bambergense (München) 1955. pp. 367-377.
- Maurice A. et Proux G. M.** : L'âme du Riz. Sep. : Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises (Saigon) N. S., T. 29. 1954. 2-3. pp. 129-258 in 4°. Avec 22 fig. Imprimerie d'Extrême-Orient.
- Mayrhofer Manfred** : Altindisch *lākṣā*. Die Methoden einer Etymologie. Sep. : Z. d. Deutsch. Morgenl. Ges. Bd. 105, H. 1. N. F. Bd. 30. pp. 175-183. Wiesbaden 1955. Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH.
- — Idg. seud-„ruhen“. Sep. : Zeitschrift für vergl. Sprachforschung auf d. Gebiete der Indogermanischen Sprachen (Göttingen) 73. 1955. 1-2. pp. 116-117.
- — Handbuch des Pāli. Orientalistische Literaturzeitung (Leipzig) 1-2. 1955. Sp. 60.
- McAllester David P.** : Enemy Way Music. A Study of Social and Esthetic Values as seen in Navaho Music. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard Univ., Vol. 41, No. 3. Reports of the Rimrock Project Values Series, No. 3.) 96 pp. in 4°. Cambridge [Mass.] 1954.
- McIntosh John** : El Instituto Lingüístico de Verano y sus Actividades en 1953. Activities of the Summer Institute of Linguistics for the Year 1953. Sep. : Boletín Indigenista (México) 14. 1954. 2. pp. 1-8.
- McKaughan Howard P.** : Chatino Formulas and Phonemes. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 20. 1954. 1. pp. 23-27.
- Memoria del congreso científico mexicano. (IV Centenario de la Universidad de México [1551-1951] XII, Ciencias Sociales.) pp. 151-213. México 1953.
- Mencke Eckhard** : Grundsätzliches zur Morphologie der Mikrolithen. Sep. : Germania 29. 1951. 1. 3-4. pp. 173-181.
- — Die Mikrolithen der Ahrensburger Stufe. Sep. : Germania (s. l.) 32. 1954. 3. pp. 130-135.
- Mulders Alph.** : Missiologische Scholing van de Missionarissen. Sep. : Het Missiewerk, Nederlands Tijdschrift voor Missiewetenschap 34. 1955. 2. pp. 97-121.
- Menges Karl Heinrich** : Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan II. (Abh. der geistes- und sozialwissensch. Klasse 1954, Nr. 14.) 139 pp. in 8°. Wiesbaden 1954. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz.
- Menghin Oswald** : Orígenes del Pueblo Vasco. Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos, 5. Buenos-Aires 1954. pp. 7-31, 70-75, 130-136.
- — El nuevo cuadro de la prehistoria Americana. Sep. : Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Cordoba) 6. 1954. pp. 117-122.
- — Väinö Auer und die prähistorische Forschung in Fuegopatagonien. Sep. : Acta Geographica (Helsinki) 14. 1954. pp. 7-14.
- Meyenberg Heinrich Anton** : Kurpfuscherei zu „Jeremias Gotthelfs Zeiten“ und heute. 136 pp. in 8°. Mit 8 Abb. Med. Diss. Bern 1954. Werder AG.
- Meyer Henriette** [Trad.] : Précieuse guirlande de la Loi des Oiseaux. Préf. de J. Bacot. (Documents spirituels, 7.) 91 pp. in 8°. Paris 1953. Editions des Cahiers du Sud.
- Miszkievicz Brunon** : Fragmenta Craniologica. Cmentarzyska z Polski i ziem ościennych. (Materiały i prace antropologiczne, Nr. 4.) 154 pp. in 8°. Z 73 tabl. Wrocław 1954. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mohr R.** : P. Wilhelm Schmidt S. V. D. †. Sep. : Theologische Revue (Münster, Westf.) 2. 1954. Sp. 65-67.

- Moreno Martino Mario** : Il Somalo della Somalia. Grammatica e testi del Benadir, Darod e Dighil. VIII + 404 pp. in 4°. Roma 1955. Istituto Poligrafico dello Stato.
- Mühlmann Wilhelm Emil** : Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über polynesische Kultbünde. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 14.) 268 pp. in 8°. Mit 2 Kt. Wiesbaden 1955. Franz Steiner Verlag.
- Murphy Robert e Yolanda** : As condições atuais dos Mundurucú. (Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. Publicação n. 8.) 44 pp. in 8°. Com 2 mapas e 21 estampas. Belém - Pará (Brasil) 1954.
- Museum für Völkerkunde, Basel. Bali, Menschen zwischen Göttern und Dämonen. Ausstellung 1. Oktober 1955 bis 30. April 1956. 15 pp. in 8°. Mit 12 Taf. Basel 1955.
- Nichols Frances S.** : Index to Schoolcraft's "Indian Tribes of the United States". (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 152.) 257 pp. in 8°. Washington 1954.
- Niedermann M. †, Senn A. und Salys A.** : Wörterbuch der litauischen Sprache. Litauisch-Deutsch. (Indogerm. Bibliothek.) 25. Lieferung ; III, Bogen 21-24. pp. 321-384. Heidelberg 1955. Carl Winter Universitätsverlag.
- — Wörterbuch der litauischen Schriftsprache. Litauisch-Deutsch. (Indogerm. Bibliothek.) 26. Lieferung ; III, Bogen 25-28. pp. 385-448. Heidelberg 1955. Carl Winter Universitätsverlag.
- Norden Eduard †** : Das Genesiszitat in der Schrift vom Erhabenen. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst Nr. 1. 1954.) 23 pp. in 4°. Berlin 1955. Akademie Verlag.
- Nida Eugene A.** : Selective Listening. Sep. : Language Learning (s.l.) 4. 1952-3. 3-4. pp. 92-101.
- Norbeck Edward** : Folklore of the Atayal of Formose and the Mountain Tribes of Luzon. (Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, 5.) 44 pp. in 8°. Ann Arbor 1950. University of Michigan Press. [Mimeographed.]
- Noy Dov** : Hebrew General Index-Synopsis of Tale-Types and Folk-Literature Motifs. 72 pp. in 8°. Jerusalem 1955. Hebrew University.
- Numazawa K.** : In Memoriam P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (16. 2. 1868 - 10. 2. 1954.) Sep. : Academia. Journal of Nanzan Academic Society (Nagoya) 7. 1954. pp. 1-22.
- Nykl A. R.** : K R S. The Death of a Myth. 9 pp. in 8°. Madison, (Wisc.) 1955.
- Ojike Mbonu** : My Africa. 237 pp. in 8°. With 1 map. London 1955. Blandford Press.
- Olson Everett Claire** : Fauna of the Vale and Choza : Trimerorhachis : Including a Revision of Pre-Vale Species. (Fieldiana : Geology, Vol. 10. 1955. No. 21.) pp. 225-274. Chicago Natural History Museum.
- Pallottino Massimo** : Was wissen wir heute von der etruskischen Sprache? Beitrag zur Ausstellung „Kunst und Leben der Etrusker“. 12 pp. in 8°. Zürich 1955.
- Paret Rudi** : Der Islam. Sep. : Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit. Stuttgart (s. a.) Alfred Kröner Verlag. pp. 103-114.
- Parrinder E. Geoffrey** : African Traditional Religion. (Hutchinson's University Library, World Religions.) V + 160 pp. in 8°. With 1 map. London 1954. William Brendon and Son, Ltd.
- Pauly-Wissowa** : Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 8 pp. in 8°. Stuttgart 1954.
- Pepe Luwuh Lah Pilar**. Part II. Tagabili. Translated by Alfredo Piang, Mariano Antay, Vivian Forsberg and Alice Lindquist. pp. 109-194. Manila 1955. The Summer Institute of Linguistics. [Mimeographed.]
- Péquart Marthe et Saint-Just** : Hoëdic. Deuxième Station-Nécropole du mésolithique côtier armoricain. Préf. d'Eugène Pittard. Note anthropologique de H. V. Vallois. XXII + 93 pp. in 4°. Avec 42 fig. et 10 pl. Anvers 1954. De Sikkel.
- Perbal A.** : Obituary. Le Révérend Père Wilhelm Schmidt S. V. D. Sep. : Africa, Journal of the International African Institute (London) 24. 1954. 3. pp. 187-188.
- Petech L.** : Northern India According to the Shui-Ching-Chu. (Serie Orientale, Roma II.) VIII + 89 pp. in 8°. Roma 1950. Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Pickett Velma** : Nonphonemic Stress : A Problem in Stress Placement in Isthmus Zapotec. Sep. : Word (s.l.) 7. 1951. 1. pp. 60-65.
- — Isthmus Zapotec Verb Analysis I. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 19. 1953. 4. pp. 292-296.
- Pike Eunice V.** : Phonetic Rank and Subordination in Consonant Patterning and Historical Change. Sep. : Miscellanea Phonetica (s.l.) 2. 1954. pp. 25-41.
- Pike Kenneth L.** : More on Grammatical Prerequisites. Sep. : Word (s.l.) 8. 1952. 2. pp. 106-121.
- — Operational Phonemics in Reference to Linguistic Relativity. Sep. : The Journal of the Acoustical Society of America (s.l.) 24. 1952. 6. pp. 618-625.
- — A Note on Allomorph Classes and Tonal Technique. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 19. 1953. 2. pp. 101-105.

- Pittman Richard Saunders** : A Grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl. Language Journal of the Linguistic Society of America (Baltimore) 30. 1954. 1. (P. 2) pp. 1-67. Supplement. Language Dissertation No. 50. Waverly Press.
- Powell-Price J. C.** : A History of India. XV + 679 pp. in 4°. With 63 pl. and 25 maps. Thomas Nelson and Sons Ltd. London 1955.
- Praus Alexis A.** : A New Pictographic Autobiography of Sitting Bull. (Smithsonian Miscellaneous Collections, 123. 6.) 4 pp. in 8°. With 7 pl. Washington 1955.
- Proceedings of the Eighth Pacific Science Congress of the Pacific Science Association 1953, Vol. 1. 463 pp. in 8°. With 11 pl. Quezon City 1955. National Research Council of the Philippines.
- Rahmann Rudolf** : Lifework of a Great Priest Scholar. Father Wilhelm Schmidt, S. V. D., 1868-1954. Sep. : The Carolinian (Cebu) 17. 1954. 5. pp. 3-4.
- Rands Robert L.** : Some Manifestations of Water in Mesoamerican Art. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 157. Anthropological Papers, No. 48.) pp. 265-393. With 5 pl. and 10 fig. Washington 1955.
- Rantasalo A. V.** : Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen. IV. Das Zurückführen des Viehes im Herbst in den Viehstall. (FF Communications, Vol. 62. No. 148.) Helsinki 1953. 177 pp. Academia Scientiarum Fennica.
- Rathjens Carl** : Sabaeica. Bericht über die archäologischen Ergebnisse seiner zweiten, dritten und vierten Reise nach Südarabien. II. Teil : Die unlokalisierten Funde. (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, 24.) 307 pp. in 4°. Mit 641 Taf. und 308 Abb. Hamburg 1955. Kommissionsverlag Ludwig Appel.
- Read Margaret** : Education and Social Change in Tropical Areas. IX + 130 pp. in 8°. Edinburgh 1955. Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Richard St. Barbe Baker** : Kabongo. The story of a Kikuyu chief. 127 pp. in 8°. With engravings by Yvonne Skargon. Oxford 1955. George Ronald.
- Richmond Anthony H.** : The Colour Problem. A Study of Racial Relations. Pelican Books A 328. 371 pp. in 8°. Edinburgh 1955. R. and R. Clark Ltd.
- Richter Werner** : Von der Bedeutung der Geisteswissenschaften für die Bildung unserer Zeit. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.) pp. 11-31. Opladen 1953. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen.
- van Riet Lowe C.** : A Note on Prehistoric Classification. Sep. : Man (London) 122. 1954. 1 p.
- — Report of the Archaeological Survey of the Union of South Africa. Annual Report. No. 19. (Union of South Africa, Dep. of Education, Arts and Science.) 5 pp. in 8°. Pretoria 1954. The Government Printer.
- — An Interesting Bushman Arrowhead. Sep. : The South African Archaeological Bulletin (Johannesburg) 9. 1954. 35. 1 p.
- Ritter E. A.** : Shaka Zulu. The Rise of the Zulu Empire. XVI + 383 pp. in 8°. With 14 pl. and 3 maps. London/New York/Toronto 1955. Longmans, Green & Co.
- Ritter Joachim** : Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen.) pp. 32-54 in 8°. Opladen 1953. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen.
- Rodil Concepción Ferraris** : The Influence of the Spanish Language upon the Cebu-Visayan Language and the Effect of this Influence upon the Learning of the Spanish Language by Cebuano-Speaking Students. 316 pp. in 8°. Thesis, Cebu City 1953.
- Roquette-Pinto E.** : Rondonia. Eine Reise in das Herzstück Südamerikas. XI + 312 pp. in 8°. Mit 46 Abb. u. 23 Taf. Wien 1954. Wilhelm Braumüller. Aus dem Port. übers. von Dr. E. Becker-Donner.
- Ryckmans G.** [Rec.] : Pellat Charles : L'arabe vivant. Mots groupés d'après le sens, et vocabulaire fondamental de l'arabe moderne. Sep. : Bibliotheca Orientalis (Leiden) 9. 1954. pp. 180-184.
- — Meulen D. van der : Ontwakend Arabie, Koning Ibn Sa'ūd de laatste Bedoeïnen-vorst van Arabie. Sep. : Bibliotheca Orientalis (Leiden) 9. 1954. pp. 180-184.
- Saake G.** : Pe. Wilhelm Schmidt, S. V. D. 16-2-1868 — 10-2-1954. Sep. : Revista de Antropologia (São Paulo) 2. 1954. 1. p. 75 s.
- Sankalia Hasmukh Dhirajlal and Deo Shantaram Bhalchandra** : Report on the Excavations at Nasik and Jorwe 1950-51. Foreword Jayakar M. R. (Deccan College Monograph Series, No. 13.) 178 pp. in 4°. With 85 fig., 36 pl., 9 plans, and sections. Poona 1955. Deccan College Postgraduate & Research Institute.
- Santiana Antonio** : La Investigación científica en el Ecuador. Sep. : Anales de la Universidad Central (Quito) 337. 1954. 28 pp.
- Sardjito M.** : Summary. The Revival of Sculpture in Indonesia. Eighth Pacific Science Congress 16-28 Nov. 1953. 8 pp. in 8°. With 12 fig. Manila 1953.
- Schaden Egon** : Problemas do Ensino da Antropologia. Sep. : Revista de Antropologia (São Paulo) 2. 1954. 1. 10 pp.
- — Os Primitivos Habitantes do Território Paulista. Sep. : Revista de História (São Paulo) 18. 1954. pp. 385-403.

- Schaden Egon** : Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. (Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Bol. 188. Antropologia, 4.) 216 pp. in 8°. Com 16 pr. São Paulo 1954.
- Schlaginhaufen Otto** : Anthropologische Merkmale von Schweizerischen Söhnen ausländischer Mütter. Sep : Archiv der Julius Klaus-Stiftung f. Vererbungsforschung, Sozialanthropologie und Rassenhygiene (Zürich) 29. 1954. 3-4. pp. 365-372. Mit 6 Taf.
- — Der Skelettfund von Niederwil bei Cham. Sep. : Bulletin der Schw. Ges. f. Anthrop. u. Ethn. (Zürich) 31. 1954-55. pp. 67-111.
- Schebesta Paul** : Pater Wilhelm Schmidt, S. V. D. : 1868-1954. Man (London) 54. 1954. 128. p. 89 f.
- Schlesier Erhard** : Eine alte Quelle über Lemárafat, Zentralkarolinen. Sep. : Ethnos (Stockholm) 1-4. 1954. The Ethnogr. Museum of Sweden. pp. 127-138.
- Schmidt Wilhelm** : Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt. Mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade. Vorwort v. W. Koppers. (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. X.) 337 pp. in 8°. Wien-München 1955. Verlag Herold.
- Seshadri M.** : Microlithic Industries of Mysore. (University of London Institute of Archaeology. Ninth Annual Report.) pp. 29-38.
- Smith Margaret** : The Süfi Path of Love. An Anthology of Şüfism. 154 pp. in 8°. London 1954. Luzac & Co. Ltd.
- Smith M. G.** : The Economy of Hausa Communities of Zaria. (Colonial Research Studies, No. 16.) VII + 264 pp. in 4°, ill., with 2 maps. London 1955. Her Majesty's Stationery Office for the Colonial Office.
- Smith Watson and Roberts M. John** : Zuni Law. A Field of Values. With an Appendix by Stanley Newman. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 43. 1.) Reports of the Rimrock Project Values Series, No. 4. 175 pp. Cambridge (Mass.) 1954.
- Sokołowska Kazimiera** : Ratusz Staromiejski w Toruniu. (Muzeum Pomorskie w Toruniu.) Przedmowa: Jerzego Remera. 60 pp. in 8°. Z 12 tabl. Toruń 1952. Ministerstwo Kultury i Sztuki, Centralny Zarząd Muzeów.
- de Sousberghe L.** : Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende, ba-Pende, Congo belge. (Académie Royale des Sciences coloniales, Classe des Sciences morales et politiques. Mém. in 8°. N. S., T. 4, fasc. 1 [Ethnographie].) 92 pp. Avec 1 pl. et 1 carte. Bruxelles 1955.
- South Pacific Commission** : Film and Filmstrip Appraisal Service. Catalogue of 16 mm films and filmloops and 35 mm filmstrips. (Technical Paper No. 71.) VII + 91 pp. in 4°. Noumea 1954.
- — Thirteenth Session, Noumea, 11th - 28th Oct. 1954. Proceedings. 31 pp. in 4°. Noumea 1955.
- Stappers Leo** : Zuid-Kisongye Bloemlezing Milembwe-Teksten. Annalen van het Koninklijk Museum van Belgisch-Kongo. Wetenschappen van de Mens, Linguïstiek, Deel 6.) XVIII + 79 pp. in 8°. Met 1 kaart. Tervuren 1953. Commissie voor Afrikaanse Taalkunde.
- Statens Etnografiska Museum** : Arsberättelse för 1953. Sep. : K. Svenska Vetenskaps-akademiens Arsbok för ar 1954. pp. 251-269.
- Staub Walther** : Afrika, Australien und Ozeanien. (Orell Füßli's Geographisches Unterrichtswerk, Leitfäden, 5. Bd.) 93 pp. in 8°. Mit 35 Kartenskizzen v. Dr. W. Bandi u. 55 Taf. Zürich 1954. Orell Füßli Verlag.
- — Asien. (Orell Füßli's geographisches Unterrichtswerk, Leitfäden, 4. Bd.) 116 pp. in 8°. Mit 42 Kartenskizzen v. Dr. W. Bandi und 53 Taf. Zürich 1955. Orell Füßli Verlag.
- Steffes J. P.** : Pater Wilhelm Schmidt S. V. D. in Memoriam. Sep. : Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. (Münster, Westf.) 38. 1954. 2. pp. 155-156.
- Steiner Ernst** : Individuum und Gemeinschaft bei Jeremias Gotthelf. 171 pp. in 8°. Phil. Diss. Großhöchstetten 1954.
- Stengers J.** : Textes inédits d'Emile Banning. (Académie Royale des Sciences coloniales, Classe des Sciences morales et politiques. N. S., T. 2, fasc. 3 et dernier [Histoire].) 106 pp. in 8°. Avec 3 fig. Bruxelles 1955.
- Stirling Matthew W.** : Stone Monuments of the Río Chiquito, Veracruz, Mexico. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 157. Anthropological Papers, No. 43.) pp. 1-23. With 26 pl. and 1 fig. Washington 1955.
- — Seventy-first Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1953-1954. 17 pp. in 8°. Washington 1955. Publ. by the Smithsonian Institution.
- Stoll R. P. A.** : La Tonétique des Langues Bantu et Semi-Bantu du Cameroun. Mémoire hors série des Etudes Camerounaises. 169 pp. in 8°. Paris 1955. Institut Français d'Afrique Noire.

- Straube Helmut** : Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker. (Studien zur Kulturkunde, Bd. 13.) 233 pp. in 8°. Mit 1 Karte. Wiesbaden 1955. Franz Steiner Verlag.
- Summers Roger** : A Tentative Correlation of Southern African Stone Age Cultures. (University of London Institute of Archaeology. Ninth Annual Report.) pp. 39-43.
- Svelmoe Gordon** and **Abrams Norman** : A Brief Field Trip among the Bukidnon Tigwa People and the Davao Salug People. Sep. : Philippine Social Sciences and Humanities Review (s. 1.) 18. 1953. 2. pp. 141-185.
- — **Mansaka Primer I.** 36 pp. in 8°, ill. Manila 1955. The Summer Institute of Linguistics. [Mimeographed.]
- Swadesh Morris** : Perspectives and Problems of Amerindian Comparative Linguistics. Sep. : Word (New York) 10. 1954. 2-3. pp. 306-332.
- Swahn Jan-Öjvind** : The Tale of Cupid and Psyche. (Aarne-Thompson 425 and 428.) 493 pp. in 4°. With 7 maps. Lund 1955. CWK Gleerup.
- Tackenberg Kurt** : Fundkarten zur Vorgeschichte der Rheinprovinz. (Beiheft 2 der „Bonner Jahrbücher“.) Mit einem Beitrag von R. v. Uslar. 107 pp. in 4°. Mit 21 Taf. Bonn 1954. Rudolf Habelt-Verlag.
- Tichelmann G. L.** : Rotstekening van een Bronzen Bijltje. Sep. : Tijdschrift Nieuw-Guinea 15. 1954. 3. 5 pp.
- — *Pohung* and *Matakau* Scaring Charms in the Bataklands and the Moluccas. Sep. : Man (London) 1954. 288. pp. 1-3.
- — *Huizenbouw op Nieuw-Guinea.* Sep. : Tijdschrift Nieuw-Guinea 5. 1955. 7 pp.
- Till Walter C.** : Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 229. Bd., 2. Abh.) 227 pp. in 8°. Wien 1954. Rudolf M. Rohrer.
- Trudel Verena** : Schweizerische Leinenstickereien des Mittelalters und der Renaissance. 63 pp. in 8°. Mit 8 Taf. Phil. Diss. Bern 1954. Verlag Paul Haupt.
- Tutuola Amos** : Simbi and the Satyr of the Dark Jungle. 136 pp. in 8°. London (s. a.) Faber and Faber.
- Unkrig W. A.** : Kosmetika in Tibet und der Mongolei. (Ein Ausflug ins Reich asiatischer Drogen.) Sep. : Oriens (Leiden) 7. 1954. 2. pp. 265-289.
- Uray G.** : The Suffix “e” in Tibetan. Sep. : Acta Orient. Hung. Budapest (s. a.) 3. 3. pp. 229-244.
- — On the Tibetan Letters *Ba* and *Wa*. Sep. : Acta Orient. Hung. (Budapest) 5. 1955. 1-2. pp. 101-122.
- — Duplication, Geminatio and Triplication in Tibetan. Sep. : Acta Orient. Hung. (Budapest) 4. 1955. 1-3. pp. 177-244.
- Vannicelli Luigi** : La teoria dei cicli culturali di G. Schmidt. Sep. : Humanitas (Bologna) 10. 1955. pp. 139-152.
- van Grieken-Taverniers Madeleine** : Inventaire des archives des Affaires étrangères de l'Etat Indépendant du Congo et du ministère des Colonies (1885-1914). (Académie Royale des Sciences coloniales, Classe des Sciences morales et politiques. N. S., T. 2 [Histoire].) 125 pp. in 8°. Bruxelles 1955.
- Vassal Pierre A. G.** : Les asymétries de la face, le syndrome d'allongement d'une hémiface. Sep. : Actes du Congrès de Luxembourg. 72^e Session de l'Association Française pour l'Avancement des Sciences (juillet 1953) (Paris). pp. 432-438.
- Vogt Emil** : Pfahlbaustudien. pp. 1-219 in 4°. Mit 58 Abb. — **Guyan Walter Ulrich** : Das jungsteinzeitliche Moordorf von Thayngen-Weier. pp. 223-272. Mit 37 Abb. Sep. : „Das Pfahlbauproblem“. Hrsg. zum Jubiläum des 100jährigen Bestehens der Schweiz. Pfahlbauforschung. Schaffhausen 1954. Schweiz. Ges. f. Urgesch.
- Vretska Karl** : Studien zu Sallusts Bellum Jugurthinum. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 22. Bd., 4. Abh.) 169 pp. in 8°. Wien 1955. Rudolf M. Rohrer.
- Vycichl Werner** : Der Umlaut in den Berbersprachen Nordafrikas. Eine Einführung in die berberische Sprachgeschichte. Sep. : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien) 52. 1955. 3-4. pp. 304-325.
- Wagley Charles** : Amazon Town. A Study of Man in the Tropics. 305 pp. in 8°. With 7 fig. and 1 map. New York 1953. The Macmillan Company.
- Wagner Ewald** [Hrsg.], cf. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.
- Weatherwax Paul** : Indian Corn in Old America. 253 pp. in 4°. With 75 fig. and 3 color pl. New York 1954. The Macmillan Company.
- Wedel Waldo R.** : Archeological Materials from the Vicinity of Mobridge, South Dakota. (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 157. Anthropological Papers, No. 45.) pp. 69-188. With 17 pl. and 3 fig. Washington 1955.
- Weiser-Aall Lily** : Julenissen og Julegeita i Norge. (Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking.) 92 pp. in 8°. With 17 fig. and 1 map. Oslo 1954. Utgitt av Norsk Folkemuseum.

- Werth Emil** : Der Wahehe-Sultan Mkwawa mit den drei Köpfen. Eine Erinnerung aus dem afrikanischen Busche. (Abhandl. u. Aufsätze aus d. Institut f. Menschen- u. Menschheitskunde, Nr. 11. — Veröffentl. d. Institutes, Nr. 20.) 12 pp. in 4°. Mit 1 Abb. Augsburg 1955.
- Weygandt J. W. H.** : Ritualfragmente zum Schädelopfer in Altchina. (Orientalische Abhandlungen, 2. Abh.) 21 pp. in 8°, ill. Nürtingen 1953. Selbstverlegte Manuskriptveröffentlichungen.
- — War Soma eine Alraunwurzel? (Orientalische Abhandlungen, 1. Abh.) 23 pp. in 8°. Nürtingen 1953. Selbstverlegte Manuskriptveröffentlichungen.
- — Ārya dhvajāgrakeyūra nāma dhārāṇī. Ein tibetisches Amulett. Mit interpretierenden Glossen. Hrsg. u. übers. von J. W. H. Weygandt. (Orientalische Abhandlungen, 3. Abh.) 23 pp. in 8°, ill. Friedrichshafen 1954. Selbstverlegte Manuskriptveröffentlichungen.
- Wheat Joe Ben** : Mogollon Culture Prior to A. D. 1000. (American Anthropologist, Vol. 57, No. 2, P. 3. Memoir 82.) Menasha (Wisc.) 1955. XIII + 242 pp. in 8°. [Mimeographed.]
- Whitaker Ian** : Social Relations in a Nomadic Lappish Community. (Samiske Samlinger Redaksjon Asbjørn Nesheim, B. II.) 178 pp. in 8°. With 2 maps and 18 fig. Oslo 1955. Norsk Folkemuseum.
- Willey Gordon R. and McGimsey Charles R.** : The Monagrillo Culture of Panama. With an appendix on Archaeological Marine Shells by Robert E. Greengo. (Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 49, Nr. 2.) XIII + 158 pp. in 4°. With 54 fig. Cambridge, (Mass.) 1954.
- Willibrand W. A.** : Los indios de Oklahoma y el "Instituto Lingüístico de Verano". Oklahoma Indians and the "Summer Institute of Linguistics". Sep. : Boletín Indigenista (México) 15. 1955. 1. pp. 1-15.
- Wonderly William L.** : Sobre la propuesta filiación lingüística de la familia totonaca con las familias zoqueana y mayense. 9 pp. in 8°. (s. l. s. a.)
- — Review of Dictionaries. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 18. 1952. 4. pp. 269-272.
- — Semantic Components in Kechua Person Morphemes. Sep. : Language (Baltimore) 28. 1952. 3. pp. 366-376.
- — Resumen de la sección de lingüística de la V reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Sep. : Huastecos, Totonacos y sus vecinos (México) 1953. pp. 519-522.
- — **Gibson L., and Kirk Paul L.** : Number in Kiowa : Nouns, Demonstratives, and Adjectives. Sep. : International Journal of American Linguistics (New York) 20. 1954. 1. pp. 1-7.
- Wright Arthur F.** : Studies in Chinese Thought. (American Anthropologist, 55. Memoir 75.) 317 pp. in 8°. Menasha (Wisc.) 1953.
- Wüst Walther** : Rudrá-, m. n. pr. Wortkundliche Beiträge zur arischen (indo-iranischen) Kulturgeschichte und Weltanschauung III. 41 pp. in 8°. München 1955. [Hektographiert.]
- Yearbook of Anthropology, 1955. 836 pp. in 4°. New York 1955. Wenner Gren Foundation for Anthropological Research.
- Zalęska Halina** : Muzeum Pomorskie w Toruniu. Jego Historia i Działalność (1861-1951). (Muzeum Pomorskie w Toruniu, dział sztuki.) 44 pp. in 8°. Z 5 ryc. Toruń 1952. Ministerstwo Kultury i Sztuki, Centralny Zarząd Muzeów.
- — Ceramika techniki produkcji. Przedmowa : Jerzy Remer. (Muzeum Pomorskie w Toruniu, dział sztuki.) 280 pp. in 8°. Z 16 tabl. Toruń 1954. Ministerstwo Kultury i Sztuki, Centralny Zarząd Muzeów i Ochrony Zabytków.
- Zeuner F. E.** : Notes on the Stratigraphy of the Magdalenian. (University of London Institute of Archaeology, Ninth Annual Report.) pp. 10-28. London 1953.
- Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft : Generalindex Bd. 1-100. XI + 592 pp. in 8°. Wiesbaden 1955. Kommissionsverlag Franz Steiner GmbH.
- Znamierowska-Prüfferowa Maria** : Ochrona Zabytków. Kultury Ludowej. Poradnik terenowy. (Muzeum Miejskie w Toruniu dział etnograficzny.) 48 pp. in 8°. Z 45 fig. Warszawa, Toruń 1947. Centralny Instytut Kultury.

Periodica

Acta Archaeologica (København). 24. 1953.

Baeksted A., The Runic Inscriptions from the Lindholm Cemetery. — **Kleemann O.**, Eine neue nordische Schaftlochaxt. — **Liestøl A.**, The Hanging Bowl, a Liturgical and Domestic Vessel. — **Munksgaard E.**, Collared Gold Necklets and Armlets. A Remarkable Danish Fifth Century Group. — **Vogt E.**, Die Herkunft der Michelsberger Kultur.

Acta Tropica (Basel).

11. 1954. 4. **Grasset E.**, Problèmes épidémiologiques et médico-sociaux en Indonésie. — **Bühlmann W.**, Psychologische Beobachtungen beim Photographieren von Negern. — 12. 1955. 1. **Draws-Tychsen H.**, Eine mangaianische Naturmythe in Versform, ihre Einordnung und Ausdeutung. — 2. **Segy L.**, Shango Sculptures.

Aequatoria (Coquilhatville).

17. 1954. 4. **Philippe R.**, Le Mariage chez les Ntomb'e Njale du Lac Léopold II. — **Hulstaert G.**, Sur les droits du chef de famille. — 18. 1955. 1. **Avermaet Ernest van**, Langage rythmé des Baluba. — **Verbeeck Art.**, Le problème de la dénatalité chez les Nkundo. — **Costermans J. B.**, Het termieten-stoken bij de Logo-Avokaya. — **Tegethoff W.**, Tendances nouvelles dans la Musicologie comparative. — **Philippe R.**, A propos de « l'Orthographie des noms ethniques au Congo Belge ». — 2. **Verbeeck Art.**, Le problème de la dénatalité chez les Nkundo (suite). — **Costermans J. B.**, Het termieten-stoken bij de Logo-Avokaya (slot). — **Hulstaert G.**, Devinettes Nkundo II. — **Philippe R.**, Au sujet de deux cartes linguistiques du Congo Belge.

Africa (London). 25. 1955.

1. **Ottenberg S.**, Improvement Associations among the Afikpo Ibo. — **Lienhardt G.**, Nilotic Kings and their Mothers' Kin. — **Kirk-Greene A. H. M.**, On Swearing: An Account of some Judicial Oaths in Northern Nigeria. — **Comhaire J.**, Sociétés secrètes et mouvements prophétiques au Congo Belge. — **Asamoah E. A.**, The Problem of Language in Education in the Gold Coast. — **Haddon B.**, Note on the Verbal E-Stem in East African Bantu. — Margaret Wrong Prize Competition. — **Jeffreys M. D. W.**, Arab Knowledge of the Niger's Course. — Current Researches in African Ethnology and Linguistics. — 2. **Turner V. W.**, The Spatial Separation of Generations in Ndembu Village Structure. — **Vansina J.**, Initiation Rituals of the Bushong. — **Ullendorff E.**, The Semitic Languages of Ethiopia and their Contribution to general Semitic Studies. — **Richardson I.**, Some Problems of Language Classification with Particular Reference to the North-West Bantu Borderland. — **Tucker A. N.**, Les phonèmes du ganda et du bantou commun. — 3. **Little K.**, Structural Change in the Sierra Leone Protectorate. — **Lloyd P. C.**, The Yoruba Lineage. — **Middleton J.**, The Concept of "Bewitching" in Lugbara. — **Atkins Guy**, The One-Word Tenses in Cokwe. — **Tanner R. E. S.**, Hysteria in Sukuma Medical Practice.

African Studies (Johannesburg).

13. 1954. 3-4. **Elias T. O.**, Customary Law: The Limits of its Validity in Colonial Law. — **White C. M. N.**, Notes on the Mungongi Ritual of the Balovale Tribes. — **Wagner G.**, Some Economic Aspects of Herero Life. — **Stefaniszyn B.**, African Reincarnation Re-Examined. — **Louw J. A.**, The Syntactical Nature of the Deficient Verb and its Complement in Zulu. — **Fosbrooke H. A.**, A Note on the Ngasa. — 14. 1955. 1. **Tobias Ph. V.**, The Physical Anthropology and Somatic Origins of the Hottentots. — **Hammond-**

Tooke W. D., The Initiation of a Baca Isangoma Diviner. — Schmidt A., The Water of Life. — Middleton J., Notes on the Political Organization of the Madi of Uganda. — Brownlee Ch., A Fragment of Xhosa Religious Beliefs. — Jeffreys M. D. W., Some Notes on Births among the Fulani. — 14. 1955. 2. Bourquin W., Notes on the "Close Vowels" in Bantu. — Ottenberg S., Supplementary Bibliography on the Ibo-speaking People of South-eastern Nigeria. — 3. White C. M. N., Factors in the Social Organisation of the Luvale. — Bruwer J. P., Unkhoswe: The System of Guardianship in Cewa Matrilineal Society. — Tanner R. E. S., Maturity and Marriage among the Northern Basukuma of Tanganyika (Part 1). — Jeffreys M. D. W., The Burial Bird for an Okuku.

Afrika und Übersee (Berlin).

39. 1954. 1. Westermann D., Texte in der Gë-Mundart des Ewe. — Kähler-Meyer W., Beobachtungen am Konsonantenbestand der Graslandsprachen von Kamerun. — Ittmann J., Über Kameruner Personennamen. — Dammann E., Verwendung und Bedeutung von B. *yi*. — 39. 1955. 2. Wängler H.-H., Über südwestafrikanische Bogenlieder, I. Teil. — Dammann E., Prosatexte in der Lamu-Mundart des Suaheli. — Ittmann J., Bemerkungen zu den Altersklassen der Duala und ihrer Nachbarn. — Kähler H., Ein Text von der Insel Enggano (Westküste von Sumatra). — 3. A Missionary (unknown), Grammar of the Tula Language (Nigeria). — Westermann D., Texte in der Gë-Mundart des Ewe (Forts.). — Kähler H., Untersuchungen zur Morphologie polynesischer Dialekte VI. (Schluß).

Amazonia Colombiana Americanista, C. I. L. E. A. C. (Sibundoy, Colombia). 1953.

de Castellví M., La macrofamilia lingüística Witoto y sus relaciones con la familia sabela y otras indoamericanas. — de Castellví M., La clase lingüística Makrowitoto. — de Batet L., Texto de las coplas del Cancionero. — Thomas R., Carta documental de variado contenido folklórico. — de Cartagena A., Apuntes sobre el baile en las tribus de la región sur-oriental de Colombia. — de Cartagena A., Cantos indígenas, con su traducción y transcripción aproximada. — Pi J. S., Etnografía africana. — Conocimientos astronómicos entre los indios Fang en el Africa Ecuatorial. — de Barcelona F., Materiales toponímicos e hidronímicos del área Kamsá.

American Anthropologist (Menasha, Wisc.).

56. 1954. 5. Eggan F., Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison. — Kroeber A. L., The Place of Anthropology in Universities. — Collier D. and Tschopik H., Wenner-Gren Foundation Summer Conference: The Role of Museums in American Anthropology. — Kaplan B. A., Environment and Human Plasticity. — Meggers B. J., Environmental Limitation on the Development of Culture. — Hirsch D. I., Glottochronology and Eskimo and Eskimo-Aleut Prehistory. — Spiro M. E., Is the Family Universal? — van der Kroef J. M., Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society. — Lowie R. H., Richard Thurnwald, 1869-1954. — Gusinde M., Wilhelm Schmidt, S. V. D., 1868-1954. — Judd N. M., Byron Cummings, 1860-1954. — Hallows A. I. and Gunther E., Daniel Sutherland Davidson, 1900-1952. — Reed E. K., Archeology in Guam, 1952: A Status Report. — Drennan M. R., Saldanha Man and His Associations. — 57. 1955. 2. 1. Ping-ti Ho, The Introduction of American Food Plants into China. — Slotkin J. S., Peyotism, 1521-1891. — Gordon W. Hewes, World Distribution of Certain Postural Habits. — Jules Henry and Others, Symposium: Projective Testing in Ethnography. — Miller W. B., Two Concepts of Authority. — Fallers L., The Predicament of the Modern African Chief: An Instance from Uganda. — Ehrenfels U. R., Three Matrilineal Groups of Assam: A Study in Similarities and Differences. — Erasmus C. J., Work Patterns in a Mayo Village. — Movius H. L., jr., Recent Research on Early Man in China. — Grace G. W., Subgrouping of Malayo-Polynesian: A Report of Tentative Findings. — 3. Service Elman R., Indian-European Relations in Colonial Latin America. — Wagley Charles and Harris Marvin, A Typology of Latin American Subcultures. — Wolf Eric R., Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion. — Oberg Kalervo, Types of Social Structure among the Lowland Tribes of South and Central America. — Gillin John, Ethos Components in Modern Latin American Culture. — McQuown Norman A., Indigenous Languages of Native America. — Willey Gordon R., The Prehistoric Civilizations of Nuclear America. — Nicholson H. B., Native Historical Traditions of Nuclear America and the Problem of Their Archeological Correlation. — Lothrop S. K., Alfred Marston Tozzer, 1876-1954. — 4. Nadel S. F., Two Nuba Religions: An Essay in Comparison. — Goldman I., Status Rivalry and Cultural Evolution in Polynesia. — Millon R. F., Trade, Tree Cultivation, and the Development of Private Property in Land. — Rouse I., On the Correlation of Phases of Culture. — Willey G. R. and Philipps Ph., Method and Theory in American Archeology II: Historical-Developmental Interpretation. — Vogt E. Z., A Study of the

Southwestern Fiesta System as Exemplified by the Laguna Fiesta. — **Bruner E. M.**, Two Processes of Change in Mandan-Hidatsa Kinship Terminology. — **Worsley P. M.**, Totemism in a Changing Society.

América Indígena (México).

14. 1954. 4. **Paddock J.**, Inferencias psicológicas en el estudio de los Mixes (México). — **Salinas R.**, Manual Arts in Ecuador. — 15. 1955. 1. **Newman E.**, La técnica de Rorschach aplicada a un grupo Otomí. — **Rubín de la Borbolla D. F.**, La situación de las artes populares en Ecuador. — 2. **Scolnik R.**, Observaciones sobre el estado sanitario de algunas tribus indígenas del Brasil Central. — **Plath O.**, Algunos aspectos de la Tecnología Araucana. — **Kelly I.**, El adiestramiento de parteras en México desde el punto de vista antropológico. — **Beale C. L.**, Características demográficas de los indígenas de los Estados Unidos de América. — **Comas J.**, Un ensayo sobre «Raza» y Economía. — **Schreuder J.**, Sobre las Artes Populares en Ecuador. Carta abierta al Dr. D. F. Rubín de la Borbolla. — 3. **Collier J.**, La permanencia del descubrimiento social. — **Ezell P. H.**, Indians under the Law. México, 1821-1847.

Anales del Instituto Etnico Nacional (Buenos Aires). 1951. 4.

López J. S., El elemento humano y sus condiciones de vida en una población típica de Santiago del Estero. — **S. Canals Frau**, División y unidad en las poblaciones prehispánicas del Noroeste argentino. — **Bono H. M.**, Aspectos psicológicos de la aculturación de los indios del Chaco. — **Bergna L. M.**, Estudio celafométrico de la población misionera de ascendencia conocida.

Annali dell'Istituto Superiore di Scienze e Lettere «S. Chiara» (Napoli). 20. 1952-53. 5.

Fedele B., Marco Polo. Nel settimo centenario della nascita (1254-1954).

Annali Lateranensi (Roma).

1953. 17. **Boccassino R.**, Primo supplemento alla documentazione sulla religione e sulla magia delle popolazioni nilotiche fornita dai Musei di etnografia. — **Evans-Pritchard**, The Nuer Spirits of the air. — **Pauwels M.**, La magie au Ruanda. — **Petri H.**, Der Australische Medizinmann. — **Geise N. J. C.**, Baduis en moslims in Lebak parahiang (zuid banten) de moslims. — **de Villard M.**, Il trono dei Leoni. — 1955. 18. **Maconi V.**, La famiglia nella Nuova Caledonia. — **Kagame A.**, La structure des quinze clans du Ruwanda. — **Vanoverbergh M.**, Isneg Domestic Economy. — **Bernardi B.**, The Age-system of the Masai. — **Odermann G.**, Der Eingeborenenhandel in der Südsee.

Antiquity and Survival (The Hague). 1955. 1.

Rydén Stig, A Basketry Technique from the Lake Titicaca Region. — **Grasso D. E. I.**, A New Mystery from Tiahuanacu. — **Wirz P.**, The Exhibition "Art from the Sepik" at the Ethnographical Museum at Basle. — **Jansen J. V.**, The Life of the Eskimos; an Educational Exhibition at the Museum voor Land- en Volkenkunde in Rotterdam.

Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Wien). 91. 1954. 1-25.

Junker H., „Der Lebendige“ als Gottesbeiname im Alten Reich. — **Zagiba F.**, Funde zur vorgeschichtlichen Musik in Österreich. — **Keil J.**, Denkmäler des Serapis-kultes in Ephesos. — **Pittioni R.**, Späteste Steinzeit und Lebensraum. — **Heine-Geldern R.**, Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte.

Archaeologia Austriaca (Wien).

1954. 14. **Hell M.**, Salzburg in vollneolithischer Zeit, die Münchshöferkultur. — **Mayrhofer J. R.**, Mineralogische Beobachtungen zum „Plateaulehmpaläolithikum“ auf den Hochflächen beiderseits der oberer Faffa (westlich Horn, NÖ.). — **Pittioni R.**, Urgeschichte und Völkerkunde. — **Pittioni R.**, Adolf Hild †. — 16. **Weninger J.**, Eine seltsame Mehrbestattung aus Schleinbach (NÖ.). — **Weninger M.**, Die Einzelbestattungen aus Schleinbach (NÖ.). — **Valoch K.**, Zur Gliederung des mährischen Aurignacien. — **Mitscha-Märheim H.**, Schrifttum zur Frühgeschichte Österreichs 1949-1953, mit Nach-

tragen seit 1942. — 1955. 17. **Hauck E.**, Weitere Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte des Haushundes in Niederösterreich. — **Hell M.**, Die jungsteinzeitliche Ansiedlung auf dem Schloßberg in Mattsee, Salzburg. — **Hell M.**, Eine spätneolithische Wohngrube auf dem Tannberg bei Köstendorf in Salzburg.

Archeologické rozhledy (Praha).

6. 1954. 5. **Bárta J.**, Station paléo-mésolithique près de Sered' en Slovaquie. — **Hájek L.**, Trésor d'or de Barca. — **Dušek M.**, Nécropole à urnes de l'époque de Hallstatt à Chotín. — **Čaplovič P.**, Nécropole de La Tène à Hurbanovo-Bacherov majer. — **Čaplovič P.**, Nécropole de la Tène à Hurbanovo-Abadomb. — **Spurný V.**, Céramique de la Tène de Hradisko près de Kroměříž en Moravie. — **Kabát J.**, Nécropole avaro-slave de Barca pres Košice. — **Chropovský B.**, Nécropole du type de Belo-Brdo a Vozokany en Slovaquie. — **Chropovský B.**, Trouvailles slaves-anciennes de Čataj. — **Dušek M.**, Nécropole à inhumation des X^e à XI^e siècles de Chotín en Slovaquie. — **Staňa C.**, Cimetière slave à squelettes à Mišovice en Moravie. — **Ondráček J.** - **Podborský V.**, Fouilles de Cezavy près de Blučina en 1953. — **Jelínek J.**, Anthropophagie en Moravie à l'âge du bronze. — **Chochol J.**, Trépanation slave de Moravany près Pardubice. — **Filip J.**, Archéologie sous-marine. — **Mašek N.**, Tambours énéolithiques en Bohême et en Moravie. — 6. **Klíma B.**, Pavlov, nouvelle station paléolithique de la Moravie méridionale. — **Janásek J.** et **Skutíl J.**, Nouvelle station solutréenne à Kvasice en Moravie. — **Šolle M.**, Peuplement néolithique de Stará Kouřim. — **Plesl E.**, Trouvailles ouniétitziennes de Blšany près de Louny. — **Chochol J.**, Analyse anthropologique de la trouvaille de Blšany. — **Trnáčková Z.**, Constructions de la civilisation des tumuli du Danube moyen de Přítluky en Moravie. — **Chochol J.**, Os humains trouvés dans les fosses knovíziennes de Břešťany en Bohême. — **Pleiner R.**, Tuchlovice I — nouvelle station de l'époque romaine dans la région de Kladno en Bohême. — **Šolle M.**, Nouveau groupe des tumuli slaves. — **Turek R.**, Fouilles de Libice-sur-Cidlina en 1952. — **Dąbrowski Y.**, Varsovie : Fouilles à Kalisz en Pologne. — **Bernat W.**, Varsovie : Recherches archéologiques de la vallée du Bug. — 7. 1955. 2. **Buchvaldek M.**, Problèmes actuels de la préhistoire européenne. — 3. **Olmerová H.**, Trouvailles énéolithiques de Poříčany en Bohême. — **Rataj J.**, Tombeaux ouniétitziens de Brodce-sur-Jizera. — **Hnízdová I.**, Habitat ouniétitzien et nécropole de Břežno près de Louny, Bohême. — **Štiková E.**, **Maličský J.**, **Vlček E.**, Nécropole knovíziennne de Zdice. — **Kudrnáč J.**, Sépultures à inhumation de La Tène à Semice et Klučov en Bohême. — **Novotný B.**, Nécropole de l'époque des grandes invasions de Holásky près de Brno. — **Král J.**, Nécropole slave à tumuli de Vysočany en Moravie.

Archeologické (Praha). 7. 1955. 1.

Soudský B., Fouilles de la station néolithique de Postoloprty en Bohême en 1952. — **Olmerová H.**, Sépultures ouniétitziennes à Běchovice près de Prague. — **Tichý R.**, Nécropoles ouniétitziennne et slave-ancienne à Břeclav en Moravie. — **Šolle M.**, Dernière campagne de fouilles de l'acropole slave de Stará Kouřim en Bohême.

Archiv für Völkerkunde (Wien). 1954. 9.

Schmidt L., Robert Bleichsteiner †. — **Jettmar K.**, Mongolide Schädel in der Frühbronzezeit Mittel- und Nordeuropas? — **König F. W.**, Gesellschaftliche Verhältnisse Armeniens zur Zeit der Chalder-Dynastie. — **Kremsmayer H.**, Schamanismus und Seelenvorstellungen im Alten China. — **Ränk G.**, Zum Problem des Sippenkultes bei den Lappen. — **Schmidt L.**, Schaufel-Notiz. Zu einem europäischen Arbeitsgerät des Spätmittelalters. — **Schweegee-Hefel A.**, Einige Bemerkungen zu Wolof-Schmucksachen. — **Segy L.**, African Snake Symbolism. — **Stäude W.**, Die Profilregel in der christlichen Malerei Äthiopiens und die Furcht vor dem „Bösen Blick“. — **Schweegee-Hefel A.**, Das Museum für Völkerkunde in Wien in den Jahren 1945-1953. — **Nowoty K. A.**, Friedrich Röck †. — **Mylius N.**, Österreichische Veröffentlichungen auf dem Gebiete der Völkerkunde.

Archiv Orientální (Praha).

21. 1953. 4. **Segert S.**, Vorarbeiten zur hebräischen Metrik (I, II). — **Hrbek I.**, Die Slawen im Dienste der Fäimiden. — **Růžicka K. F.**, Lehnwörter im Swahili. I. Arabische und englische Lehnwörter. — **Klíma J.**, Über neuere Studien auf dem Gebiete des Keilschriftrechts IV. — 22. 1954. 2-3. **Pořízka V.**, The Seventieth Anniversary of the Birth of Professor Otakar Pertold. — **Růžicka R.**, La question de l'existence du *g* dans les langues sémitiques en général et dans la langue ugaritienne en particulier. — **Físer I.**, The Problem of the Setṭhi in Buddhist Jātakas. — **Eilers W.**, Der Name Demawend. — **Zvelebil K.**, The Enclitic Vowels (-ā, -ē, -ō) in Modern Tamil. — **Čiháň V.**, Die

charakteristischen Züge des mediterranen Substrats. — **Matouš L.**, Zu den Ausdrücken für „Zugaben“ in den vorsargonischen Grundstückaufkuren. — **Segert S.**, Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer, III. — **Petráček K.**, Material zum altarabischen Dialekt von al-Madīna. — **Ritschen Bi.**, Les signes de propriété chez les Mongols. — 4. **Kotalik F.**, In memoriam Th. Dr. Vojtěch Šanda. — **Machek V.**, Origin of the gods Rudra and Pūšan. — **Poucha P.**, Le vers tibétain II. — **Petráček K.** und **Segert S.**, Bemerkungen zur „Semitistik I“.

Archives Suisses d'Anthropologie Générale (Genève). 19. 1954. 2.

Lobsiger-Dellenbach M. (avec la collaboration de **de Chastonay Ph.**), Artisanat népalais. Construction d'une fenêtre. — **Pittard E.**, Henri Lagotale, 1889-1954. — **Pittard E.**, Le R. P. Wilhelm Schmidt, 1868-1954.

Asiatische Studien — Etudes Asiatiques (Berne). 1954. 1-4.

Von Tschärner E. H., Fragment einer Laotse-Übersetzung. — **Rochedieu E.**, La pensée occidentale face à la sagesse de l'Orient. — **Boner G.**, Kathakali, ein süd-indisches Theater. — **Cuendet G.**, Sus aux chimères. — **Dubler C. E.**, Alte arabische Berichte über den Fernen Osten, insbesondere das Kitāb 'Ağā' ib al-hind, „Buch der Wunder Indiens“. — **Von Glasenapp H.**, Der altindische Materialismus. — **Leumann M.**, Der indoiranische Bildnergott Twarštar. — **Maag V.**, Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung der Menschen. — **Meier F.**, Der Derwischentanz. — **Redard G.**, Panorama linguistique de l'Iran. — **Risch E.**, Zur lautlichen Struktur des Altpersischen. — **Werner R.**, Zur Stellung des Hieroglyphen-Hethitischen innerhalb der indogermanischen Sprachen. — **Wildberger H.**, Der Dualismus in den Qumrānschriften. — **De Zoete B.**, An Episode in Kandyan Dance — Noblesse oblige.

Baessler-Archiv Beiträge zur Völkerkunde (Berlin). 1955. 3. (N. F.)

Barthel Th. S., Versuch über die Inschriften von Chich'en Itzá Viejo. — **Burland C. A.**, The Conception of the Supreme Deity expressed in Pre-Columbian Mexican Picture Writings. — **Caso A.**, Der Jahresanfang bei den Mixteken. — **Disselhoff H. D.**, Neue Fundplätze peruanischer Felsbilder. — **Hissing K.**, Leben und Empörung der Geräte. — **Linné S.**, Drei alte Waffen aus Nordamerika im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm. — **Muelle J. S.**, Del Estilo Chavín. — **Nachtigall H.**, Tumaco. Ein Fundort der Esmeraldas-Kultur in Kolumbien. — **Núñez J. E.**, Gotush. Nuevos descubrimientos en Chavín. — **Rydén St.**, An Argentine-Egyptian Archaeological Parallel. — **Trimborn H.**, Gaspar de Espinosa Beitrag zur Kenntnis des alten Panama. — **Zimmermann G.**, Über einige stereotype Wendungen und Metaphern im Redestil des Aztekischen. — **Härtel H.**, Zwei unveröffentlichte Bruchstücke aus Turfan-Fresken. — **Körner B.**, Der Ahnenkult der Mandschu in Peking. — **Reinhard K.**, Die Musik der Lolo. — **Neuermann H.**, Pyramiden in Polynesien. — **Krieger K.**, Knabenspiele der Hausa. — **Stief W.**, Ein figürlicher Bienenstock? — **Hartmann H.**, Über die Inventarisierung und Konservierung der nach Schloß Celle verlagerten Sammlungen des Berliner Museums für Völkerkunde. — **Krickeberg W.**, Nachtrag zu „Ältere Ethnographica aus Nordamerika“. — **Kutscher G.**, Leonhard Schultze Jena †.

Belleten (Ankara). 1954. 18.

68. **Şenyürek M. S.**, Horn-Cores of Oioceros from the Pontian of Küçükyozgat. — **Budde L.**, Istanbul Reiterrelief. — 69. **Bossert H. Th.**, Die Hieroglyphenehethitischen Inschriften vom Karatepe nach dem Stande von Herbst. — 70. **Fürüzan K. D.**, Tendances monothéistes dans les anciennes religions d'Asie antérieure (en turc). — 72. **Sedat A.**, The -N(N)-Formations in the Hittite Language.

Biblica (Roma).

35. 1954. 4. **Follet R.**, Une nouvelle inscription de Merodach-Baladan II. — **Gottstein M. H.**, Die Jesaiah-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften. — **Lyonnet S.**, L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament. — 36. 1955. 1. **Saydon P. P.**, Assonance in Hebrew as a means of expressing emphasis. — **Rabinowitz J. J.**, A legal formula in the Susa tablets, in an Egyptian document of the Twelfth Dynasty, in the Aramaic papyri, and in the Book of Daniel. — **North R.**, Excavated Materials and Syntheses. — 3. **Yadin Y.**, Some Aspects of the Strategy of Ahab and David. (I Kings 20, II Sam. 11).

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde ('s-Gravenhage).

110. 1954. 4. **Drewes G. W. J.**, In Memoriam Philippus Samuel van Ronkel. — **Jurriaanse M. W.**, The compilation of the customary law of Jaffna (Thesawalamai) in 1707. — **Berg C. C.**, Bijdragen tot de kennis der Panji-verhalen. — **Winkler J.**, Das Zauberbuch von Batipuh. — **Uhlenbeck E. M.**, Verdubbelingsprocédés bij het Javaanse werkwoord. — 111. 1955. 1. **Maronier J. H.**, Surinaamse aquarellen en tekeningen van A. Borret. — **Bernet-Kempers A. J.**, Prambanan, 1954. — **Korn V. E.**, De Thesawalamai. — **Downs R. E.**, Head-Hunting in Indonesia. — **van Stappershoef E. H. W.**, Koñeq Ghunoh. — **den Haan R.**, Het Varkensfeest zoals het plaatsvindt in het gebied van de rivieren Kao, Muju en Mandobo (Ned. Nieuw Guinea). — 2. **den Haan R.**, Het Varkensfeest zoals het plaatsvindt in het gebied van de rivieren Kao, Muju en Mandobo (Ned. Nieuw-Guinea) (slot). — **Emeis M. G.**, Vocaal-harmonie in de Maleise kern van de Indonesische vocabulaire. — **van der Leeden A. C.**, Inheemse arbitrage in het binnenland van Sarmi.

Boletín Bibliográfico (Lima). 27. 1954. 1-4.

Núñez J. E., Bibliografía básica de Arqueología Andina. III. Cultura Paracas.

Boletín de la Asociación Tucumana de Folklore (Tucumán). 6. 3. 1954. 53-54.

Veterinaria y Medicina Popular en Tucumán (Noticia).

Boletín del Instituto Etnico Nacional (Buenos Aires). 1. 1954. 1.

Evolución de la pirámide de la población argentina a través de los cuatro censos (1). — **Gini C.**, Teorías de la Población.

Boletín Indigenista (México).

14. 1954. 4. **Cerdá Castillo J. M.**, Argentina: Sobre los Indios Mocobíes. — **Dupouy W.**, Venezuela: El Indio en el mapa de Venezuela. — **Fray C. de C.**, La Misión de Guajira-Perijá. Síntesis de sus labores en nueve años. — 15. 1955. 1. **Cisneros N.**, Ecuador: Estudios sobre la industria textil. — **Willibrand W. A.**, Estados Unidos: Los indios de Oklahoma y el « Instituto Lingüístico de Verano ». — 2. Informe de la Comisión de Expertos de la OIT en Trabajo Indígena. — Acción internacional de ayuda a los indígenas andinos.

Boletín Indigenista Venezolano (Caracas). 1. 1953. 2.

Pietri A. U., El indio en la literatura venezolana. — **Emmer F.**, « Guajiros. — Aplicación del Tetraedro Facial a los Guajiros ». — **Grelier J.**, Los indios Piaroa de la región de Puerto Ayacucho. — **Riley L.**, Noticias sobre los indios Panare de Venezuela.

Boletim do Instituto De Angola (Luanda-Angola). 1954. 4.

De Almeida A., **De Castro e Almeida M. E.**, Sobre Mutilações étnicas dos Casse-quéles (Angola).

Bollettino della Società Geografica Italiana (Roma). S. VIII. 8. 1955. 4-5.

Riccardi M., Il Cicolano. Studio di geografia umana.

Bonner Jahrbücher (Kevelaer).

1953. 153. **Narr K. J.**, Feuersteinartefakte von Lixheim und Gladbach (Kreis Düren) und Rheydt-Odenkirchen. — **Zippelius A.**, Das vormittelalterliche dreischiffige Hallenhaus in Mitteleuropa. — **Nierhaus R.**, Zu den ethnographischen Angaben in Lukans Gallien-Exkurs. — **von Uslar R.**, Verzeichnis der Ringwälle in der ehemaligen Rheinprovinz. — **Lohse G.**, Xanten und das Nibelungenlied. — 1954. 154. **Herrnbradt A.**, Neue hallstattzeitliche Gräber von der unteren Sieg.

Brotéria (Lisboa). 61. 1955. 2-3.

Leite Serafim, Luis de Góis, Senhor de Engenho no Brasil, introdutor do tabaco em Portugal, Jesuíta na Índia. — **Viana Abel**, Notas de Corografia Arqueológica. — **Podgaetsky Nicolau-Belina**, Costumes soviéticos... — **Bezerril João Carlos**, Religião e Seitas do Brasil segundo o último recenseamento oficial.

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris (Paris). 50. 1954. 2.

Comptes rendus bibliographiques.

Bulletin de la Société Préhistorique Française (Paris).

51. 1954. 9-10. **Koehler H.**, La grotte dite « du Juif » à Sefrou. (Maroc) — **Kelley H.**, Burins Levalloisiens. — **Bellin P.**, Réflexions sur l'Ibéromaurusien. — **Audibert J.**, Le Chalcolithique dans le Gard. — **Cayeux L.**, Les pointes de flèches de l'énéolithique et du chalcolithique de l'Ouest du Pays de Caux. — **Nouel A.**, Une remarquable collection préhistorique de Beauce, la collection de M. Noury, de Gaubert. — 11-12. **Breuil H.**, Les datations par C¹⁴ de Lascaux (Dordogne) et Philip Cave (S. W. Africa). — **Charles R. P.**, Etude anthropologique de la « Dame de Vix ». — **Daniel R.**, Les gisements préhistoriques de la forêt de Montmorency. — **Pradel L.**, De la nature des statistiques et de leur rôle en Préhistoire. — **Fleisch R. P.**, Nouvelles stations préhistoriques au Liban. — 52. 1955. 1-2. **Baudet J.-L.**, Suggestion au peuplement néanderthalien. — **Kelley H.**, Pointes à pédoncules du Solutrén français. — **Josifn Th.**, Station Lacustre d'Auvernier (lac de Neuchâtel). Etude de la Faune de la Station. — **de Sonnevile-Bordes D.** et **Perrot J.**, Lexique typologique du Paléolithique supérieur, Outillage lithique, III. — **Richard** (capitaine de Frégate), Contribution à l'étude de la stratigraphie du quaternaire de la Presqu'île du Cap-Vert (Sénégal). — **Bouchud J.**, Deux espèces rares au Moustérien découvertes au Pech de l'Azé. — **Arambourg C.**, Le gisement de Ternifine et *l'Atlantropus*. — **Hatt J. J.**, Chronique de Protohistoire. — **Parruzot P.**, Une marque de feronnier sur une épée de la Tène II du Musée de Sens. — **Riquet R.**, Notes sur quelques Poteries anciennes. — **Bordes F.**, Observations sur la note de M. H. Kelley sur la technique de taille « Levalloisienne ». — 3-4. **Bordes F.**, L'Acheuléen moyen de Vassincourt (Meuse) et la question de l'Acheuléen « froid ». — **Bergthol E.**, L'Homme des Cités lacustres au Mont Hérappel (Moselle). — **Gaudron G.**, Inhumation de l'âge du bronze final à Montgivray (Indre). — **Josien Th.**, La Faune de la Station de Saint-Romain (Côte-d'Or). — **de Sonnevile-Bordes D.**, La question du Périgordien II. — **Barrière C.**, Les civilisations tardenoisiennes en Europe occidentale. — **Vignard Ed.**, Sur les civilisations tardenoisiennes en Europe occidentale. — **Morel J.**, A propos des pièces préhistoriques géantes et du gigantisme. — **Vignard Ed.**, Le Levalloisien du Guébel-Silsilé. Région de Kom-Ombo (Province d'Assouan), Haute-Egypte.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (Saigon). 46. 1954. 2.

Maspero H., Contribution à l'étude de la Société chinoise à l'époque de Chang et des Tcheou. — **Martini F.**, Romanisation des parlers 'Tay du Nord Viêt-Nam. — **Condominas G.**, Enquête linguistique parmi les populations montagnardes du Sud Indo-chinois. — **Dournes J.**, Fêtes saisonnières des Srê. — **Griswold A. B.**, Bronze casting in Siam. — **Durand M.**, Note de technologie vietnamienne. — **Paris P.**, Quelques dates pour une histoire de la jonque chinoise (note complémentaire).

Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire (Dakar). 17. 1955.

1-2. **Greenberg J.**, Etude sur la classification des langues africaines, 2^e partie (traduit de l'américain par **G. Tardits**). — **Holas B.**, Nom, invocation, prière. Transposition du problème général sur le terrain des recherches négro-africaines. — **Mauny R.**, Notes d'histoire et d'archéologie sur Azougui, Chinguetti et Ouadane. — **Vycichl W.**, Les Gétules de la Mauritanie. — **Tait D.**, The place of libation in Konkomba ritual. — **Leriche A.**, Notes sur les classes sociales et sur quelques tribus de Mauritanie. — **Hauser J.**, Notes sur quelques attitudes de la collégienne dakaroise. — 3-4. **Joire J.**, Découvertes archéologiques dans la région de Rao (Bas Sénégal). — **Lhote H.**, Contribution à l'étude des Touareg soudanais. Les Saghmâra, les Maghcharen, les expéditions de l'Askia Mohamed en Air et la confusion Takedda-Tademekka. — **Savonnet G.**, Les villages de la banlieue thiessoise. — **Mersadier Y.**, Structure de budgets familiaux à Thiès.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich). 1954/55. 31.

Haekel Josef, Die Bedeutung P. Wilhelm Schmidts für die Ethnologie. — **Wirz Paul**, Die Töpferei der Buka. — **Morgenthaler Peter-W.**, Quelques remarques au sujet de l'inclinaison et de la rétroversion du tibia. — **Sauter M. R.** et **Privat F.**, Sur un nouveau procédé métrique de détermination sexuelle du bassin osseux. — **Pfannenstiel Dora**, Studien an etruskischen Schädeln. — **Schlaginhaufen Otto**, Der Skelettfund von Niederwil bei Cham.

Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).

22. 1954. 11. **Bourgeois R.**, Les gages matrimoniaux inkwano et la dot indon-goranyo au Ruanda-Urundi. — **Sohier J.**, De l'utilité de la reviviscence des proverbes juridiques. — **Toussaint R.**, Le Kishatu en territoire de Kabongo. — 12. **Grignard I. L. J.**, Enquête sur le droit coutumier des groupements Kilomba, Kyaka, Mulinda et Kuba, Mukongolo, Mubanga du secteur Moero. — **Seruvumba J. N.**, Note à propos du mariage coutumier indigène en évolution. — 23. 1955. 1. **Philippe R.**, La procédure judiciaire chez le Ntombe-Njale. — 2. **Debatty P.**, Le testament. Evolution de la coutume en région de Costermansville (avec note de **J. Sohier**). — 3. **Burton W. M. F. P.**, Pro-verbes des Baluba.

Bulletin des Séances de l'Institut Royal Colonial Belge (Bruxelles).

25. 1954. 4. Mémorial du XXV^e anniversaire de l'Institut Royal Colonial Belge. — 5. **Smets G.**, Présentation de la traduction du dossier « Documents arabes concernant le Bahr-el-Ghazal (1893-1894) », par **M. A. Abel**. — **Abel A.**, Traduction de documents arabes concernant le Bahr-el-Ghazal (1893-1894). — N. S. 1. 1955. 3. **Guebels L.**, Le séjour de Samuel Braun à Sonyo en 1612. — **Jadin L.**, L'ancien Congo et les archives de l'Oud West Indische Compagnie.

Bulletin of the Department of Archaeology and Anthropology (Taipei). 1954. 4.

Chi-lu Ch., Aboriginal Formosan Basketry. — **Chi-lu Ch.**, **Ming-han L.**, and **Shien-min J.**, Anthropological Data from Botel Tobago Island. — **Jung-Lang Ch.**, Preliminary Report of Linguistic Investigation in the Nanchuang Saisiat, Miaoli Prefecture. — **Wen-Hsun S.**, Stone Implements from Juan-shan Shell Mound Collected Before 1950 (Part 1). — **Ting-Jui H.**, Specimens related to Atayal Head-hunting Ceremonies. — **Yih-yüan L.**, Clothing and Ornaments of the Pingpu Tribes.

Bulletin of the Madras Government Museum (Madras). 7. 1954. 1.

Ramachandran T. N., The Nāgapaṭṭiṇam and other Buddhist Bronzes in the Madras Museum.

Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture (Calcutta).

5. 1954. 9. **Banerjee J. N.**, Some Aspects of Śakti Worship in Ancient India. — 10. **Chatterji S. K.**, Africa. — **Banerjee A. K.**, The Contribution of Śaivism to the Spiritual Culture of India. — 12. **Sangharakshita B.**, Meaning of Buddhism and Value of Art. — **Goswami K. G.**, Some Forgotten Cities of Bengal. — **Majumdar R. C.**, The Position of Women in Ancient India. — 6. 1955. 1. **Mazumdar A. K.**, Vivekananda and the Re-interpretation of the Vedānta as the Basis of Universal Religion. — **Regamey C.**, East and West. — 3. **Mukerjee Radhakamal**, The Symbolic Life Of Man. — 4. **D. Ch. Bhattacharya**, The Rational Approach to Advaita Philosophy. — 5. **Bhattacharyya Haridas**, Some Problems of the State in India Today. — **Srinivas P. R.**, Hindu Sociology and Modern Ideologies. — 7. **Chakravarti T.**, The Message of the Mahabharata. — 8. **Sashi Bhusan Das Gupta**, The Indian Conception of Sacrifice-Its Evolution in Ages. — **Filliozat J.**, France and Indology.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London (London).

16. 1954. 3. **Smith S.**, Events in Arabia in the 6th Century A. D. — **MacKenzie D. N.**, Gender in Kurdish. — **Allen W. S.**, Retroflexion in Sanskrit : Prosodic Technique and its Relevance to Comparative Statement. — **Sprigg R. K.**, Verbal Phrases in Lhasa Tibetan—III. — **Beeston A. F. L.**, A Safaitic Hunting Scene. — **Burton-Page J.**, The Name Nepal. — 17. 1955. 1. **Stern S. M.**, Heterodox Ismā'ilism at the Time of al-Mu'izz. — **Minorsky V.**, The Qara-qoyunlu and the Qutb-shāhs (Turkmenica 10). — **Lorimer D. L. R.**, The Popular Verse of the Bakhtiāri of S. W. Persia — II : Specimens of Bakhtiāri Verse. — **Burton-Page J.**, Two Studies in Gurungkura : I. Tone ; II. Rhotacization and Retroflexion. — **Sprigg R. K.**, The Tonal System of Tibetan (Lhasa Dialect) and the Nominal Phrase. — 2. **Mundy C. S.**, Turkish Syntax as a System of Qualification.

Bulletin trimestriel de la Commission du Pacifique Sud (Nouméa). 4. 1954. 4.

Recherches sur la Pêche en Nouvelle-Guinée Néerlandaise. — **Jacquier H.**, Refection d'un Maraë à Tahiti.

Bulletin, University Museum (University of Pennsylvania, Philadelphia). 19. 1955. 2.

Coe W. R., Excavations in El Salvador.

By og Bygd (Oslo). 1954. 9.

Molaug Svein, Hest og mangletre. — **Molaug Svein og Bøye Skeie**, Reinsdyrgraver. — **Weiser-Aall Lily**, Bruk av amuletter som legemidler i nyere tid.

Ciba-Rundschau (Basel). 120.

Schreus Th., Die Technik der Damastweberei.

Congo-Tervuren (Tervuren). 1. 1955.

2. **Olbrechts F. M.**, Un voyageur flamand précurseur de Marco Polo. Le VII^e centenaire du retour d'Asie de Guillaume de Rubrouck (suite). — **Boone O.**, Carte ethnique du Congo Belge et du Ruanda-Urundi. — 3. **Perier G. D.**, L'Art des Noirs. Que doit-on penser et espérer de la peinture congolaise ? — **Olbrechts F. M.**, Un voyageur flamand précurseur de Marco Polo. Le VII^e centenaire du retour d'Asie de Guillaume de Rubrouck (suite et fin).

Cuadernos de Estudios Africanos (Madrid). 1954. 28.

de **Beniparrell C.**, Los problemas alimenticios del continente africano. — **Haquim M. I. A.**, Refranero agrícola de Gumara.

Nuevo título :

Cuadernos Africanos y Orientales (Madrid). 1955. 30.

Alberich J. C., Problemas de contacto de culturas en Africa.

Documents Nord-Africains (Paris).

5. 1954. 164. Etude sur le Problème Nord-Africain à Belfort. — 6. 1955. 197. **Champ M.**, Le fonctionnement de la sécurité sociale en Algérie pour l'année 1954.

E. S. N. S. (Paris).

1955. 46. Les Nord-Africains et leurs problèmes juridiques en Métropole. — 47. Pour une bibliothèque « nord-africaine ».

Ethnographia (Budapest). 65. 1954. 3-4.

Bodrogi Tibor, Die Methode und Bedeutung des Sammelns von ethnologischem Material.

Ethnologie et Chrétienté (Paris). 1955.

17. L'institut d'ethnologie et de sociologie religieuse. — Enquête religieuse en Afrique Noire. — 18. Croissance et limites de la sociologie religieuse.

Ethno-Musicology (Evanston, Illinois). [mimeographed], Newsletters N^{os} 1-4, 1953-1955.

Ethnos (Stockholm). 19. 1954. 1-4.

Jensen Ad. E., Das Gada-System der Konso und die Altersklassen-Systeme der Niloten. — **Walton J.**, The Forked Sledge in Southern Africa. — **Hultkrantz Å.**, The Indians and the Wonders of Yellowstone. — **Martí S.**, Precortesian Music. — **Peter-son F. A.**, Smiling Heads from Vera Cruz. — **Haberland W.**, The Golden Battle Discs of Chichen Itza. — **Törnberg G.**, Musical Instruments of the Afro-Cubans. — **Schlesier E.**, Eine alte Quelle über Lemaráfat, Zentralkarolinen. — **Philipps W. J.**, The Use of the Bow and Arrow in New Zealand. — **Montell G.**, The Idol Factory of Peking. — **Paulson I.**, Swedish Contributions to the Study of Primitive Soul-conceptions. — **Linné S.**, The Exhibition of Primitive Art in Helsingfors 1954. — **Hultkrantz Å.**, In Memoriam : Wilhelm Schmidt. — **Lundmann B.**, Ein Nachruf : Earnest Albert Hooton.

Etudes (Paris). 1955. 88.

Alimen Marie-Henriette, Acquisitions récentes en paléontologie humaine.

Etudes Dahoméennes (Dahomey).

1954. 12. da Cruz C., Les instruments de musique dans le Bas-Dahomey. — 1955. 13. Pognon A., Le problème « Popo ». — Sossouhounto F., Les anciens rois de la dynastie d'Abomey (essais généalogique et historique).

Etudes Mélanésiennes (Nouméa). 6. N. S. 1954. 8.

In Memoriam : Maurice Leenhardt (1878 1954). — Leenhardt M., Le masque et le mythe en Nouvelle-Calédonie. — Guiart J., L'histoire non écrite de la Nouvelle-Calédonie. — Metais P., L'évolution moderne de la famille autochtone. — Naisseline H., Histoire mythique de l'île de Mare. — Dubois M. J., Les classes d'âge à Mare au temps du paganisme.

Etudes Sénégalaises (Saint-Louis-du-Sénégal). 1954. 5.

Mercier P., Aspects de la société africaine dans l'agglomération dakaroise : groupes familiaux et unités de voisinage. — Massé L., Contribution à l'étude de la nuptialité et de la fertilité dans l'agglomération dakaroise. — Hauser A., Les industries de transformation de la région de Dakar.

Eusko-Folklore [Baskische Volkskunde] (San Sebastián).

34. 1954. 3. 1. de Barandiarán J. M., Notas liminares. — Temas de Eusko-Folklore, 1.^a serie. — 35. 1955. 3. 2. de Barandiarán J. M., Genios en figura de animal.

Focus (New York). 5. 1954. 4.

Meigs P., Outlook for Arid North Africa : The Sahara.

Folk-Lore (London).

65. 1954. 3-4. Newman L. F., Weights and Measures. — Opie P., "England, the Great Undiscovered". — Thomas Ch., Folklore from a Wiltshire Village. — Jeffreys M. D. W., Some Folklore Stories among the Ibibio. — Ball J., Style in the Folktale. — Lake E. F. C., Folk Life and Traditions. — 66. 1955. 1. Merrifield R., Witch Bottles and Magical Jugs. — Hill R. T. M., Some Beasts from the Medieval Chronicles of the British Isles. — Tritton A. S., Some Arab Superstitions (Collectanea). — Coote Lake F. E., Folk Life and Traditions. — 2. Murray M. A., Folklore in History. — Bonser W. and Garside K., The Classification of the Library of the Folk-Lore Society.

Hespéris (Paris). Suppl. 1954. 41.

Creswell K. A. C., A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa.

IBLA (Tunis).

17. 1954. 68. In Memoriam : Léon Bercher. — Demeerseman A., Les tout premiers débuts du modernisme en Islam. — Rioux G., A propos des tests. Contribution à l'étude de l'écolier algérien. — Lisse P. et Louis A., Chez les potiers nabeuliens. I. De la carrière d'argile au tour du potier. — F. C., La côte orientale du Cap Bon. Habitations et habitat. — 18. 1955. 69. Demeerseman A., Un mémoire célèbre qui préfigure l'évolution moderne de l'Islam. — Dornier P., La politesse bédouine dans les campagnes du Nord de la Tunisie : Le mariage (suite). La semaine des noces. — Ginestous P., Travaux d'artisans à Gafsa : le harnachement du dromadaire. — Van Leeuwen A., Index des revues tunisiennes parues dans la Régence de 1868 à 1954. — 70. Louis A., La langue arabe et les examens en Tunisie du Certificat d'études primaires à la Licence ès-Lettres (avec présentation et essai de traduction des textes donnés en mai et juin 1955). — Lisse P. et Louis A., Les potiers Nabeuliens. II. De la poterie en terre cuite à la poterie vernissée traditionnelle. — Callens M., L'hébergement à Tunis : fondouks et oukalas.

International Anthropological and Linguistic Review (Miami). 2. 1954-1955. 1-2.

de Montigny A. H. Kelso, The multiple origins of man, III : The orangoid races. — Lundman B., The montanoid race element.

Jaarbericht (Leiden). 1953-1954. 13.

Janssen J. M. A., In Memoriam : H. Frankfort 1897-1954. — **van Proosdij B. A.**, Kennen en erkennen. Onze houding tegenover de praehistorie. — **van Voss H.**, Archaeologisch overzicht over de werkzaamheden in Egypte en de Soedan en de verschenen literatuur in de jaren 1946-1953. — **Kampman A. A.**, Archaeologie der Hethietische rijken 1950-1953. — **van Proosdij N. A.**, De oudste stad, Jericho, de oudste behuizing een grot. — **Busink Th. A.**, De tempel van Enlil in Nippur. — **Berche L. V.**, De stand van de archaeologische onderzoekingen in Irân. — **Berche L. V.**, Voorlopige verslagen gepubliceerd door het Oriëntalistisch Centrum Benelux voor het wetenschappelijk onderzoek in het Nabije Oosten No. 4.

Journal Asiatique (Paris). 242. 1954.

1. **Dumézil G.**, Textes chepsoug. — **Goedès G.**, La stèle de Tûol Rolom Tim. — **Haudricourt A.-G.**, L'origine des tons en vietnamien. — **Wurmbrand M.**, Fragments d'anciens écrits juifs dans la littérature falacha. — **David M. V.**, Aspect actuel de l'étude des écritures. — Table générale des matières. 14^e série (1943-1952). 1954. — 2. **Schlumberger D.**, Le temple de Surkh Kotal en Bactriane (II.). — **Curiel R.**, Inscriptions de Surkh Kotal. — **Labat R.**, A propos de la chirurgie babylonienne. — **Jean Ch. F.**, L'emploi de l'article hébreu. — **Bureau A.**, Trois traités sur les sectes bouddhiques (1^{re} partie). — **Deny J.**, Lucien Bouvat. — 3-4. **Benveniste E.**, Eléments perses en araméen d'Egypte. — **Basset A.**, Sur le participe dans le parler berbère des Ait Sadden.

Journal de la Société des Américanistes (Paris). 18. 1954.

Blom F., Ossuaries, Cremation and Secondary Burials among the Maya of Chiapas, Mexico. — **Dumézil G.**, Deux pièces « costumbristas » qhišwa de Killku Warak'a (Andrés Alencastre G.). — **Empereire G. et Laming A.**, La grotte du Mylodon (Patagonie occidentale). — **Faubleé J.**, Sculptures mochica des îles Macabi. — **Gessein R.**, Figurine androgyne eskimo (support de fusil sur le kayak). — **Harcourt R.**, Les formes du tambour à membrane dans l'ancien Pérou. — **Hartweg R. et Flornoy B.**, Notes anthropologiques sur les Indiens Iawa (Amazonie péruvienne). — **Johnson (Irmgard Weitlaner)**, Chiptic Cave Textiles from Chiapas, Mexico. — **Le Besnerais H.**, Contribution à l'étude des Indiens Yaruro (Venezuela). Quelques observations sur le territoire, l'habit et la population. — **Lowes R. H. G.**, Alphabetical List of Lengua Indian words with English Equivalents (Paraguayan Chaco). — **Reichlen H.**, Les collections américaines du musée d'Angers.

Journal de la Société des Océanistes (Paris). 10. 1954. 10.

Hommage à Maurice Leenhardt, par **Poirier J., Becker R., Sauvageot A., Leenhardt R.-H., Métais P.** — **Laroche M. Ch.**, La vie dans les tribus calédoniennes en 1954. Notes pour une ethnologie d'acculturation. — **Lenormand M.-H.**, La phonologie du mot en lifou, îles Loyalty. — **Gillespie O. A.**, Les Néo-Zélandais en Nouvelle Calédonie pendant la seconde guerre mondiale (nov. 1942-1944). — **Lavachery H.**, Archéologie de l'île de Pâques. Le site d'Anakena.

Journal of East Asiatic Studies (Manila).

3. 1954. 4. **Lambrecht F.**, Ancestors' Knowledge. — **Lambrecht F.**, Genealogical Tree. — **Wilson L.**, Some Folktales from North Luzon. — 4. 1955. 1. **Hart Donn V.**, Hunting and Food Gathering Activities in a Bisayan Barrio. — **Houston Charles O. Jr.**, Other Philippine Crops and Industries. — The Indian Community in the Philippines. — **Solheim II W. G.**, Notes on the Archaeology of Masbate. — **Wilson L. L.**, Mt. Province Trends. — A Collection of Articles from the Philippine Magazine.

Journal of the East African Swahili Committee (Arusha, Tanganyika). 1954. 24.

Whiteley W. H., Linguistic Research in East Africa. — **Kopoka O. B.**, The Possessive in Standard Swahili. — **Lambert H. E.**, The Possessive in Dialect. — **Zani Z. M. S.**, A Comparative Note on the Possessive in Chi-Digo.

Journal of the University of Bombay (Bombay).

23. N. S. 1954. 2. **Velankar H. D.**, Hymns to Indra in Mandala X. — **Modi P. M.**, Bādarāyaṇa's Conception of Brahman. — **Gajendragadkar S. N.**, Shrisulhankrita Vrittāratnakarvritti Chaturtho Dhyaya. — **Bhattacharya R. S.**, Some Unknown Senses of Plural Number as shown by Pāṇini. — **Dange S. A.**, The Order of the 'Duryodhana' Plays of Bhāsa. — **Kapadia H. R.**, Illustrations of Letter-Diagrams. — **Acharya B. N.**,

Reconciliation of Contradictory Statements in the Works of, and regarding Practical and Applied Astrology (Phaladeśa). — **Tavadia J. C.**, Iran in the First Centuries of Islam and Her Unique Conversion to the New Religion. — **Priolkar A. K.**, Gramatica Marastta. — 1955. 4. **Deo S. B.**, Beads from Excavations at Navda Toli and Maheshwar (Madhya Bharat). — **Rao M. S. A.**, Folk-Songs and Proverbs of Kerala. — **Rodrigues L.**, Konkani Folk-Songs of Goa. II. Dakni — "The Song of the Dancing Girl".

Kongo-Overzee (Antwerpen).

20. 1954. 4-5. **Boelaert E.**, Nog over het epos van de Mongo. — **Pauwels M.**, La divination au Rwanda. — **Stappers L.**, Een Ruund dialekt: de taal der Beena Tubeya. — **Rombauts H.**, Tonétique du Lokonda. — **Lecoste B.**, Le Ngwana, variété congolaise du Swahili. — **Jacobs J.**, Signaaltrommeltaal bij de Tetela. — **Meeussen A. E.**, Klinckerlengte in het Oerbantoe. — **de Rop A.**, Bantoe g en j vergeleken met het Lomongo. — 21. 1955. 1. **Costermans B.**, Logo-Avokaya als taalgroep. — **Kalala K.**, Kaayowa. — **Jacobs J.**, Nkumi-zang, Tetela. — **Mbiye B.**, L'arbre qui porte des hoes. — **van Wyk E. B.**, Die kopulatiewe van Noord-Sotho. — 3-4. **Braasem W. A.**, De pantun het Indonesische volkskwatrijn en zijn varianten over de wereld. — **Viaene L.**, Coup d'œil sur la littérature orale des Bahunde (Kivu). — **Van Wyk E. B.**, Die kopulatiewe van Noord-Sotho. — **Boelaert E.**, De structuur van de Nkundo-poëzie. — **De Rop A.**, Het Lomongo als cultuurtaal. — **Jacobs J.**, La vannerie, la poterie et le tissage dans les proverbes tetela. — **Lecoste B.**, Vocabulaire Ngwana. — **Tanghe J.**, Tenth mabale story. — **Meeussen A. E.**, Systematiek van de verwantschapstermen in het Rwanda. — **Clair M. H.**, Notre colonie dans les publications anglaises. — **Blok H. P.**, Kanttekeningen bij de jongste Luganda-spraakunst.

L'Anthropologie (Paris).

58. 1954. 5-6. **Bordes F.**, Les gisements du Pech-de-l'Azé (Dordogne). I. Le Moustérien de tradition acheuléenne. — **Pradel J. H.**, Le Moustérien évolué de l'Ermitage. — **Bordes F.**, Le Moustérien de l'Ermitage (fouilles L. Pradel). Comparaisons statistiques. — **Patte E.**, Le crâne aurignacien des Cottés. — **Pales L.**, **Gallais P.**, **Bert J.** et **Fourquet R.**, La sicklémie (sickle-cell trait) chez certaines populations nigéro-tchadiennes de l'Afrique Occidentale Française. — 59. 1955. 1-2. **Bordes F.**, Les gisements du Pech-de-l'Azé (Dordogne). I. Le Moustérien de tradition acheuléenne (suite). — **Patte E.**, Le crâne aurignacien des Cottés (suite). — **Kidder H. H.**, **Coon C. S.** et **Briggs L. C.**, Contribution à l'anthropologie des Kabyles.

L'Antiquité Classique (Bruxelles). 24. 1955. 1.

Carnoy A., Etyma Pelasgica. — **De Visscher F.**, **De Ruyt Fr.**, **De Laet J.-S.** et **Mertens J.**, Les Fouilles d'Alba Fucens (Italie Centrale) de 1951 à 1953 (suite).

Le Muséon (Louvain).

67. 1954. 3-4. **Beeston A. F. L.**, Notes on Old South Arabian Lexicography VI. — **Jamme A.**, Inscriptions du musée de Šan'a', d'après les photographies de M. C. Ansaldi. — **Ryckmans J.**, Le sens de *d'il* en sud-arabe. — **van den Branden A.**, La divinité thamoudéenne 'A. — **Carnoy A.**, L'hypothèse pélasgique et la mythologie grecque. — **Vycichl W.**, Der Aufbau der ägyptischen Pronomina *nt-f*, *nt-s* etc. — **Belpaire B.**, Un conte chinois d'inspiration bouddhique du IX^e siècle A. D. — 68. 1955. 1-2. **Moubarac Y.**, Les noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique.

Les Musées de Genève (Genève). 12. 1955. 4.

Pittard Eugène, Les débuts de l'Ethnographie à Genève.

Lingua (Amsterdam).

4. 1954. 3. **Gonda J.**, Notes on the Indo-European *k'o*-Pronouns. — **Bouda K.**, Tschuktschisch und Finnisch-Ugrisch. — **Révész G.**, The Psychogenetic Foundation of Language. — 4. **Pisani V.**, August Schleicher und einige Richtungen der heutigen Sprachwissenschaft. — **Panconcelli-Calzia G.**, Das Flüstern in seiner physio-pathologischen und linguistischen Bedeutung. — **Hiorth F.**, Arrangement of Meanings in Lexicography. — 5. 1955. 1. **Gonda J.**, The Etymologies in the Ancient Indian Brāhmanas.

Lud (Wrocław). 41. 1954. 2.

Kulczycki J., The Theory of Matriarchy in the Work of Soviet Ethnographers and Archeologists. — **Moszyński K.**, The Neuri of Herodotus. — **Milewski T.**, Tribal Mentality and grammatical Categories. — **Gajek J.**, Retrospective Method in Polish Ethnography. — **Gansiniec R.**, Crystallomancy. — **Wróblewski T.**, The geographical Distribution of vertical and horizontal Looms. — **Tokarz K.**, Surnames of the Szczawnica Highlanders. — **Moszyński K.**, The Meeting Ground of the Naturalist and the Ethnographer. — **Gajek J.**, The Monographs of Peasant Costume. — some Points of Theory and Method. — **Labuda G.**, The Tasks of Ethnographical Atlas. — **Zareba A.**, The Use of Questionnaires in Swedish Ethnography.

Man (London).

54. 1954. 157-179. **Fosbrooke H. A.**, Further Light on Rock Engravings in Northern Tanganyika. — **Leach E. R.**, A Trobriand Medusa? — Obituary: Henry Frankfort 1897-1954. — 180-208. **Thomson D. F.**, The Moulding of Clay in Arnhem Land. — **Smith M. W.**, Shamanism in the Shaker Religion of Northwest America. — 209-231. **Zeuner F. E.**, "Neolithic" Sites from the Rub-al-Khali, Southern Arabia. — 232-260. **Siroto L.**, A Mask Style from the French Congo. — **Alvad Th.**, The Kafir Harp. — **Marin G.**, Batak Scarecrows. — 261-286. **Worsley P. M.**, Material Symbols of Human Beings among the Wanindiljaugwa. — **Lanning E. C.**, Genital Symbols on Smiths' Bellows in Uganda. — 287-308. **Tichelman G. L.**, Pohung and Matakau: Scaring Charms in the Bataklands and the Moluccas. — 55. 1955. 1-28. **Sankalia H. D.**, Flat Bronze Axes from Jorwe, Ahmadnagar District, Deccan. — **Ward B. E.**, An Example of a "Mixed" System of Descent and Inheritance. — Obituary Neville Jones: 1880-1954. — 29-41. **Fraser D. F.**, Mundugamor Sculpture: Comments on the Art of a New Guinea Tribe. — **Walton J.**, Iron Gongs from the Congo and Southern Rhodesia. — **Field H.**, Rock Drawings from Upper Egypt. — 42-60. **Prins A. H. J.**, A Teita Bow and Arrows. — **Ward B. E.**, An Analysis of the Distribution of Population in a Town in British Togoland. — **Thomson D. F.**, Two Devices for the Avoidance of First-Cousin Marriage among the Australian Aborigines. — **Jeffreys M. D. W.**, Altars or Sacred Stools: The Ibo 'Tazza' or 'Ada'.

Mankind (Sydney). 5. 1954. 1.

Bell J. H., Field Techniques in Anthropology. — **McCarthy F. D.**, Records of the Rock Engravings of the Sydney District.

Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales [M. I. D. E. O.] (Le Caire). 1. 1954.

Jomier J., Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951). — **Anawati G. C.**, Textes arabes anciens édités en Egypte au cours de l'année 1953.

Mensário Administrativo (Luanda).

1954. 83-84. **Milheiros M.**, Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Sòlongos. — **Qeirós J. B.**, Generalidades sobre a agricultura de Angola. — 85-86. **Milheiros M.**, Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Sòlongos (fim). — 87-88. **Milheiros M.**, Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Bungos. — 1955. 89-90. **Milheiros M.**, Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Bungos (cont.). — 91-92. **Milheiros Mário**, Registo Etnográfico e Social sobre a tribo dos Bungos. — **Lima M.**, Orígens do negro Banto.

Missionalia Hispanica (Madrid). 11. 1954.

32. **de Carrocera B.**, Noticias Misionales de Méjico en los años 1763 a 1767. — **Abad A.**, Misioneros Franciscanos en China (siglo XVIII). — **Molina R. A.**, La Obra Franciscana en el Paraguay y Río de la Plata. — 33. **Molina R. A.**, La Obra Franciscana en el Paraguay y Río de la Plata (concl.). — **Santos A.**, El P. Jerónimo Javier y el Imperio del Gran Cathay. — **de Anasagasti P.**, Notas críticas sobre el « Itinerario » de Fr. Martín Ignacio de Loyola, O. F. M.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). 83. 1954. 3.

Haekel J., Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas. — **Haberlandt A.**, Zu einigen Problemen der österreichischen Gegenwartskunde. — **Ehgartner W.**, Das Ende des Pilttdown-Dilemmas. — **Graf W.**, Sind paläoanthropologische Hinweise seitens der Musikwissenschaft möglich? — **Weninger M.**, Ein Unterkiefer aus einem Awarengrab mit Torus mandibularis. — **Weninger M.**, Terminologische Bemerkung zum „Praesapiens“.

Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft Wien (Wien). 96. 1954. 5-8.

Götzinger G., † Hugo Hassinger, 1877-1952. — Schramm J., Grundzüge des Kulturlandschaftsbildes im südöstlichen Mitteleuropa während der Türkenzeit.

Mitteilungen des Instituts für Orientforschung (Berlin). 1. 1955.

1. v. Deines H., Die Nachrichten über das Pferd und den Wagen in den ägyptischen Texten. — Firchow O., Innere Kausative ägyptischer Verben. — Otten H., Ein kana-anäischer Mythos aus Bogazköy. — Hintze U., Die sprachliche Stellung des Anufo (Cokosi). — 2. Edel E., Inschriften des alten Reichs, II. Die Biographie des *K3j-gm:nj*. — Westendorf W., Vom Passiv zum Aktiv. Die Entwicklungstendenzen der altägyptischen Sprache. — Morenz S., Altägyptischer und hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute. — Junker H. F. J., Zu den koreanischen Zahlwörtern. — 3. Edel E., Inschriften des alten Reichs, III. Die Stele des *Mhw-3htj* (Reisner G. 2375); IV. Die Grabinschrift *H'j-mrr-nbtj*. — Rost L., Ein hethitisches Ritual gegen Familienzwist. — Schubert J., Das Wunschgebet um Šambhala (Ein tibetischer Kalacakra-Text mit einer mongolischen Übertragung). — von Gabain A., Über die Ahnen der Türkvölker. Betrachtungen zu Franz Altheim, Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum.

Monumenta Serica (Tokyo). 14. 1949-1955.

Busch H., The Tung-lin Shu-yüan and Its Political and Philosophical Significance. — Gotō M., Studies in Chinese Philosophy in Postwar Japan. — Köster H., Zur Religion in der chinesischen Vorgeschichte. — Kroker E., Rechtsgewohnheiten in der Provinz Shantung nach *Min shang shih hsi kuan tiao ch'a pao kao lu*. — Maringer J., Gräber und Steindenkmäler in der Mongolei. Zu den Funden der letzten Sven Hedin-Expedition in der Inneren Mongolei (1927-1935). — Reifler E., "Ever Think of Your Ancestor!" A Pious Interpretative Fraud of Early Confucianism and Its Consequences for the Formal and Semantic Interpretation of the Wen Wang Ode. — Schreiber G., The History of the Former Yen Dynasty. — Szczesniak B., The Writings of Michael Boym. — Wong G. H. C., The Ch'i-Shan-Elliot Negotiations Concerning an Off-Shore Entrepôt and a Re-Evaluation of the Abortive Chuenpi Convention. — Fang Hao M., Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*. — In Memoriam Prof. Dr. J. J. L. Duyendak (Olaf Graf). — P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (J. Maringer).

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried).

10. 1954. 4. Henninger Jos., Mariä Himmelfahrt im Koran. — Beckmann Joh., Mission und Ethnologie. Zum Tode von P. Wilhelm Schmidt S. V. D. (1868-1954). — 11. 1955. 1. Beckmann J., Einheimischer Klerus und Rassenfrage. — Hofinger Joh., Der Symbolwert des Herzens in der chinesischen Sprache (Herz-Jesu-Verehrung). — 3. Van Hecken J., Les réductions cath. du pays des Ordos.

Notes on Islam (Calcutta).

7. 1954. 3-4. The Islamic Conception of the Devil: The Devil in the Qur'an (Contd.). The Hadith and Allied Literature. — Cheou-i Pe, The History of Islam in China. — 8. 1955. 1. Courtois V., Ibn Sina the Physician. — Cheou-i Pe, The History of Islam in China (contd.). — 2. Ramon Lull and Christian Muslim Relations. — Survey of Periodicals. — Muslim News Digest.

Nova Acta Leopoldina (Halle/Saale).

N. F. 16. 1953. 112. Schick M., Die geographische Verbreitung des Monsuns. — 17. 1955. 115. Müller R. F. G., Altindische Embryologie.

Oceania (Sydney).

25. 1954. 1-2. Meggitt M., Sign Language among the Walbiri of Central Australia. — Quinlivan P. J., Afek of Telefomin: A Fabulous Story from New Guinea which Lead to a Strange Tragedy. — Berndt R. M., Kamano, Jate, Usurufa and Fore Kinship of the Eastern Highlands of New Guinea: A Preliminary Account. — Cowan H. K. J., Ethnolinguistics and "Papuan" Etymology. — Walsh R. J., Kooptzoff O., Dunn D. and Atienza R. Y., Blood Groups of Filipinos. — Walsh R. J. and Kooptzoff O., Blood Groups of some Non-Europeans in Fiji. — Elkin A. P., Arnhem Land Music (Contd. from Vol. 24, No. 2). — Films on Australian Aboriginal Subjects. — 25. 1955. 3. Adam L., In Memoriam: Richard Thurnwald. — Berndt R. M., Kamano, Jate, Usurufa and Fore Kinship of The Eastern Highlands of New Guinea: A Preliminary Account (contd.). — Walsh

R. J., and Kooptzoff O., The Blood Groups of Some Native Inhabitants of The British Solomon Islands. — Wälsch R. J., Kooptzoff O., Dunn D. and Sohn K. S., Blood Groups of Koreans. — Abbie A. A. and Adey W. R., The Non-Metrical Characters of a Central Australian Tribe. — Cowan H. K. J., Variability in New Guinea Languages. — Douglas W. H., Phonology of the Australian Aboriginal Language Spoken at Ooldea, South Australia, 1951-1952. — New Guinea Research Project: Nuffield and University of Sydney. — 25. 1955. 4. Read K. E., Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama. — Capell A., Forchheimer and the Pronoun. — Elkin A. P., Arnhem Land Music (contd.).

Österreichische Zeitschrift für Volkskunde (Wien).

57. N. S. 8. 1954. 3-4. Klein H., Das Aussterben der Bauern-Badstuben in Salzburg. Eine amtliche Erhebung über die Badstuben aus dem Jahre 1793. — Schmidt L., Salzburger Heimatdichtung und Volkskunde. — Avanzin A., Einige Quellen der lustigen Geschichten von Franz Resl. — Lies E., Ein Wetteranzeiger aus Ferleiten. — Mayer M., Das Gehängenschmalz. — Gunda B., Beiträge zur Volksheilkunde der Donauschwaben. — Schmidt L., Der Kopenhagener Pflugforschungskongreß. — 9. 1955. 1-2. Schmidt L., Volkskunde zwischen Wirtschaftsgeschichte und Kulturgeographie. — Spiess K., Die Stammsage des altmakedonischen Königshauses. — Kretzenbacher L., Der Nagel am Kreuz. Das Kultzeichen einer steirischen Sakrallandschaft. — Schmidt L., Der Schuß auf den toten König.

Orbis (Louvain).

3. 1954. 2. Mansuroğlu M., Réformes et débats linguistiques in Turquie. — Carnoy A., Le substrat « pélasgique » dans la toponymie grecque. — Treimer K., Ethnogenese der Slaven. — Rüegger E., Englisch und Schweizerdeutsch. — Parlangeli O., Sui dialetti romanzi e romaici del Salento. — Schürf F., Profilo linguistico della Romagna. — Till W. C., Das Koptische, heutiger Stand der Forschung. — 4. 1955. 1. Vendryes J., La Société de Linguistique de Paris (1865-1955). — Dauzat A., La méthode des nouveaux atlas linguistiques de la France. — Watkins A., Linguistic Atlas of Welsh Dialect. — Miller R. A., The Independent Status of the Lhasa Dialect Within Central Tibetan. — Borza H., Le mythe de l'obole à Charon et le symbolisme actuel de la monnaie dans le cercueil. — Cantineau J., La dialectologie arabe.

Oriental Culture (Tokyo). 1954. 15.

Kawashima T., Men's House Marriage and Matrilocal Marriage in a Fishing Village in Shima, Miye Prefecture. — Ikimatsu K., On the Literature of 'Chōnin' and their Morality. — Yonemura S., On the Adopted Child in Islamic Countries. — Ishida E., Notes on Anthropological Circles in Europe and America.

Orientalia (Roma). N. S. 24. 1955.

1. Ebeling E., Kultische Texte aus Assur (Forts.). — Erlenmeyer M. L. und Erlenmeyer H., Über einige verwandte sumerische, syrisch-anatolische und ägäische Darstellungen. — van Buren E. D., How Representations of Battles of the Gods Developed. — Rosenthal Fr., Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus Source (Concl.). — North R., Metallurgy in the Ancient Near East. — von der Osten H. H. und A. Pohl., Vorkriegsgrabungen in der Hethiterhauptstadt. — 2. Doresse M., Les temples atoniens de la région thébaine. — von Soden W., Zum akkadischen Wörterbuch 61-66 (*tū[nētā] — gergiššum — ma'latu [ma'latu] — tē'u und wakāmum — zāru [*zūr] — Kurze Hinweise). — 3. Goedicke H., The Egyptian Idea of Passing from Life to Death (An Interpretation). — Castellino G., Rituals and Prayers against "Appearing Ghosts".

Orientalistische Literaturzeitung (Berlin).

49. 1954. 9-10. Hoffmann K., Bemerkungen zur vedischen Kosmologie. — 11-12. Alt A., Eine neue Sammlung altorientalischer Texte zum Alten Testament. — 50. 1955. 1-2. Junker H., Asien und Rom. — 3-4. Hermann A., Zur ägyptischen Literatur. — 5-6. Hermann A., Zur ägyptischen Stilistik. — 7. Paret R., Orientalistische Bibliographie. — 8-9. Kammenhuber A., Zu den altanatolischen Sprachen: Luvisch und Paläisch.

Oriente Moderno (Roma).

34. 1954. 11. Rainero R., Il movimento nazionalista e la situazione dell'Algeria dal 1940 ad oggi. — 12. di Vittorio G., I beni « Habous » in Tunisia. — Moscati S., I manoscritti ebraici del deserto di Giuda. III: La Comunità dell'Alleanza. — 35. 1955. 1.

Vacca V., Aspetti politici e sociali dei « sufi » musulmani (da testi arabi egiziani e yemeniti dei secoli XIV e XVI). — **3. Rossi E.**, Due articoli di scrittori arabi sulle relazioni del Vicino Oriente arabo con l'Occidente. — **4. Tucci U.**, Una relazione di Giovan Battista Vecchietti sulla Persia e sul Regno di Hormuz (1587).

Paideuma (Wiesbaden). 6. 1954. 1.

Kerényi K., Walter F. Otto zum achtzigsten Geburtstag. — **von Sicard H.**, Das Land der Frauen und seine Königin. — **Jeffreys M. D. W.**, Alt-Kalabar und der Sklavenhandel. — **Baumann H.**, Vorläufiger Bericht über neue Felsbilder-Funde in Süd-Angola.

Palaeologia (Kyoto). 3. 1954. 3.

Kostrzewski J., The North-eurasian Pottery in Poland. — **Tsunoda B.**, Establishment of the Classical Culture in the Western World. — **Sogabe S.**, Origin of the Coins in China. — **Kidder E.**, A Proposed Jōmon Classification. — **Fujimoto K.**, Recent Activities of West Asiatic Paleology. — **Takeshima A.**, Recent Activities of European Paleology. — **Hironori U.**, Recent Activities of Korean Paleology.

Philippine Studies (Manila). 3. 1955. 1.

Roxas Sixto K., Portrait of the "Underdeveloped Country". — **Sals Florent Joseph**, Primitive Education among the Ifugaos: Religious and Moral.

Population (Paris).

9. 1954. **4. Wertheim W. F.**, La population de l'Indonésie et le test des 40 %. — 10. 1955. **1. Girard A. et Leriche J.**, Les Algériens en France. Etude démographique et sociale. — **3. Sanghvi L. D.**, Diversité génétique des populations de langue mahrâthi dans l'Inde de l'Ouest.

Proceedings of the Royal Irish Academy (Dublin). 56. 1954.

5. ÓRiordáin S. P., Lough Gur Excavations: Neolithic and Bronze Age Houses on Knockadoon. — **7. Mitchell G. F.**, A Pollen-Diagram from Lough Gur, County Limerick (Studies in Irish Quaternary Deposits: No. 9).

Quarterly Bulletin (Noumea). 5. 1955. 1.

Kooijman S., Population Study of the Marind Anim.

Records of the South Australian Museum (Adelaide). 11. 1955.

3. Tindale N. B., Archaeological Site at Lake Menindee, New South Wales. — **4. Mountford Ch. P.**, An Unrecorded Method of Aboriginal Rock Markings.

Revista de Antropologia (São Paulo). 2. 1954. 2.

de Azevedo F., Edgard Roquette-Pinto (1884-1954). — **Sacchetti A.**, Aspectos psicológicos de evolución cíclica de la civilización andina. — **Fernandes F.**, Lévy-Bruhl e o espírito científico.

Revista de Indias (Madrid).

14. 1954. 57-58. **de Tudela Juan Pérez**, La negociación colombina de las Indias. — **Cardozo Efraim**, La Princesa Carlota Joaquina y la Independencia del Paraguay. — **de Hoyos Sancho Nieves**, Las luchas de moros y cristianos en el Brasil. — **de Gandia Enrique**, Las guerras de los absolutistas y liberales en América. — **Levillier Roberto**, En defensa de Vespucio y de la verdad histórica. — **Franch José Alcina**, Una colección de cerámica preincaica en San Sebastián. — 15. 1955. 59. **de Tudela Bueso Juan Pérez**, Castilla ante los comienzos de la colonización de las Indias. — **Seco Carlos**, Algunos datos definitivos sobre el viaje Hojeda-Vespucio.

Revue de l'Institut de Sociologie (Bruxelles). 1954. 3.

Wolf W., Les origines de la pudeur. — **Dorsinjang-Smets A.**, Contacts de cultures et problèmes d'acculturation en Amérique du Sud.

Rivista degli Studi Orientali (Roma). 29. 1954. 3-4.

Gordon C. H., Ugarit as Link between Greek and Hebrew Literatures. — Moscati S., Sulla flessione nominale dell'arabo classico. — Donadoni S., Una domanda oracolare cristiana da Antinoe. — Bertuccioli G., Nota sul *Pen-ts'ao p'in-hui ching-yao*.

Rythmes du Monde (Paris-Bruges). 3. 1955. 2.

van Bulck G., Le problème du mal chez quelques populations d'Afrique noire.

Saeculum (Freiburg-München).

5. 1954. 4. Tiltack K., Die Neuausbreitung des Islams im 20. Jahrhundert. — Pritsak O., Orientierung und Farbsymbolik. Zu den Farbenbezeichnungen in altaischen Völkernamen. — Tischler F., Schöpferische Nachahmung in schriftloser Gesellschaft. — Strasburger H., Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides. — 6. 1955. 1. Altree W., Toynbees Bild der chinesischen Geschichte. — Lesky A., Griechischer Mythos und Vorderer Orient. — 2. Geis Robert R., Das Geschichtsbild des Talmud. — Spuler Bertold, Islamische und abendländische Geschichtsschreibung. — Grunebaum G. E. von, Die islamische Stadt. — Coedès G., Angkor — Die Hauptstadt des alten Kambodscha — ein Abbild des Kosmos. — Kirfel W., Die vorgeschichtliche Besiedelung Indiens. — Rau W., Die indische Staatssprache während der letzten fünf Jahre. — Hauck K., Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien. — 3. Lanczkowski G., Zur Entstehung des antiken Synkretismus. — Gairola C. K., Die Satavahanas und der indische Welthandel. — Lechner K., Byzanz und die Barbaren. — von Glasenapp H., Altindische und modern-abendländische Elemente im heutigen Hindutum.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde (Basel).

50. 1954. 3-4. Studer E., Franz Josef Stalder. Zur Frühgeschichte volkscundlicher und dialektvergleichender Interessen. — 51. 1955. 1-2. Haefele H. F., Teufel und Dämon in den Gesta Karoli. — Reinle A., Volkskundliches in den Luzerner Kunstdenkmälern. — Egloff W., Über zwei bernische Volksspiele. — 3. Seemann E., Ballade und Epos. — Koller A., Das Bild der Appenzeller Landsgemeinde. — Moser A., Ein Hochzeitsbrauch aus dem Berner Seeland.

Sociologia (São Paulo).

16. 1954. 1. Baldus H., Publicações sobre os índios do Brasil nos últimos quinze anos. — 2. Diégues M. J., Estudo das relações étnicas no Brasil. — Ferrari A. T., O desenvolvimento das ciências sociais no Perú nos últimos quinze anos. — Müller A. R. e Baldus H., Richard Thurnwald, 1869-1954. — 3. Beals R., A Estratificação social na América Latina. — Saito H., O Cooperativismo na região de Cotia: Estudo de transplantação cultural (I). — Gillin J., Ralph Linton, 1893-1953. — 17. 1955. 1. Saito H., O Cooperativismo na região de Cotia: Estudo de transplantação cultural (II).

Sociologus (Berlin). N. S. 4. 1954. 2.

Firth R., Die Sociologie der „Magie“ in Tikopia. — Drobec E., Zur Psychotherapie der Naturvölker. — Ekvall R., Mi sTong: Der tibetanische Brauch der Lebensentschädigung. — Maas W., Tribal Uplift. — Ogburn W. F., Die Wandlungen der Familie.

South Pacific (Sydney).

7. 1954. 11. McAuley J., Local Government among the Tolai. — 13. Burridge K. O. L., Racial Tension in Manam. — Hall R. A. jnr., The Provision of Literature in Neo-Melanesian. — Mair L., Islam and Political Development in Nigeria. — 8. 1955. 1. Lawrence P., The Madang District Cargo Cult. — Beaglehole E., Cultural Factors in Economic and Social Change. — 2. Rowton Simpson S., Land Law and Registration in the Sudan. — Robinson R. E., The Racial Problem in Africa. — 4. Cottrell-Dormer W., Some Aspects of Agricultural Development in Papua and New Guinea.

Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque).

10. 1954. 4. Lasker G. W., Human Evolution in Contemporary Communities. — Lloyd P. C., The Traditional Political System of the Yoruba. — Goodwin Gr. and Kaut Ch., A Native Religious Movement among the White Mountain and Cibecue Apache. — Greenberg H. J., Studies in African Linguistic Classification: VIII. Further Remarks

on Method : Revisions and Corrections. — **Needham R.**, The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan. — **Mulloy W.**, The McKean Site in Northeastern Wyoming. — 11. 1955. 1. **Ewers J. C.**, The Bear Cult among the Assiniboin and their Neighbors of the Northern Plains. — **Barnouw V.**, Eastern Nepalese Marriage Customs and Kinship Organization. — **Leacock E.**, Matrilocality in a Simple Hunting Economy (Montagnais-Naskapi). — **Madsen W.**, Shamanism in Mexico. — **Hall J. C.** and **Nettl B.**, Musical Style of the Modoc. — 2. **Krader L.**, Principles and Structures in the Organization of the Asiatic Steppe-Pastoralists. — **Hulse F. S.**, Blood-Types and Mating Patterns among Northwest Coast Indians. — **Norbeck E.**, Yakudoshi, a Japanese Complex of Supernatural Beliefs. — **Watson V.**, Pottery in the Eastern Highlands of New Guinea. — **Bohannon P.**, A Tiv Political and Religious Idea. — **Chard Ch. S.**, Eskimo Archaeology in Siberia. — **Reed E. K.**, Painted Pottery and Zuñi History.

Studia Linguistica (Lund, Copenhagen). 8. 1954. 2.

Lotz John, Plan and Publication of Noreen's Värt språk. — **Rundgren Frithiof**, Neoethiopia.

Studia Orientalia (Helsinki). 1954. 19.

Joki J. A., Wörterverzeichnis der Kyzyl-Sprache. — **Salonen A.**, E₂-ku₂-nu₂-ku₂ „Das Haus, das Fische nicht frißt“. — **Heissig W.**, Some Glosses on Recent Mongol Studies. — **Poppe N.**, I : Bemerkungen zu G. J. Ramstedt's Einführung in die altaische Sprachwissenschaft. — II : Ein altes Kulturwort in den altaischen Sprachen. — **Grønbech K.**, Mongolian in Tibetan Script. — **Smith H.**, *Analecta rhythmica*. — **Nobel J.**, Über die Bedeutung der tibetischen Versionen für das Verständnis des „buddhistischen hybriden Sanskrit“. — **Saarisalo A.**, The Turkish Waqf. — **Aro J.**, Abnormal Plene Writings in Akkadian Texts. — **Aalto P.**, Prolegomena to an Edition of the Pañcarak-ā. — **Jyrkänkallio P.**, Die sprachwissenschaftlichen Veröffentlichungen von Prof. Dr. Martti Räsänen.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Bologna). 1953-1954. 24-25.

Bausani A., Appunti sulle origini religiose delle metafore parola-luce. — **Brelich A.**, Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. — **Bianchi U.**, Teogonie greche e teogonie orientali. — **Sabbatucci D.**, Patrizi e plebei nello sviluppo della religione romana. — **Bussagli M.**, Un particolare aspetto religioso della regalità presso i Kušāna. — **Montesi G.**, Il valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda. — **D'Onofrio C.**, Le « nozze sacre » della regina col cavallo nel rito dell'Açvamedha. — **Lanter-nari V.**, Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti. — **Seppilli T.**, Il sincretismo religioso afro-cattolico in Brasile.

Sudan Notes and Records (Khartoum). 35. 1954. 1.

Farrell H. B. McD., Dearth of Children among the Azande. — **Culwick G. M.**, Problems of Social Survey in the Sudan.

Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja (Helsinki). 1954.

53. **Meinander C. F.**, Die Kiukaishkultur. — 54. **Meinander C. F.**, Die Bronzezeit in Finnland.

Tamuda (Tetuan). 2. 1954. 2.

Albarracín Navarro J., Notas sobre et hayk en la zona atlántica del Marruecos jafifano. — **Tarradell Mateu M.**, Noticia sobre la excavación de Gar Cahal. — **Valder-rama Martínez, Fernando**, Las zāwiyas de Tetuán (estudio epigráfico). II. La zāwiyat al-'abbāsiyya.

The Far Eastern Quarterly (Lancaster, Penna). 14. 1955.

2. **Burton Watson**, Some New Japanese Translations of Chinese Literature. — 3. **Beardsley R. K.**, Japan Before History : A Survey of the Archaeological Record. — **Cressey G. B.**, The 1953 Census of China.

The Japanese Journal of Ethnology — **Minzokugaku-Kenkyu** (Tokyo).

18. 1953. 4. **Nishimura A.**, A Cultural Anthropological Study on Asylum. — **Mabuchi T.**, Migration and Distribution of the Formosan Aborigines (P. 2). — **Miyana-ga M.**, Pyukyuan People and the Language of the Ryukyu. — **Hayashi Y.**, The Custom

of Land-occupancy of the Ainu (Especially on the *Kuilakpe*). — **Murayama S.**, Comparative Study of Some Old Japanese Words. — **Togawa A.**, Necromancer and *Okonai-gami* in the Shōnai District of Yamagata Prefecture. — **Mabuchi T.**, Report on the Eighth Pacific Science Congress and the Fourth Far-Eastern Prehistory Congress. — 19. 1955. 1. **Kawakita J.**, Some Ethno-Geographical Observations in the Nepal Himalaya. Part 1: Culture Distribution with Reference to Religion. — **Nakane Ch.**, Report on Ethnological Field Work Among the Primitive Tribes in Tripura State.

The Journal of the Bihar Research Society (Patna).

40. 1954. 2. **Sircar D. C.**, Some Unpublished Inscriptions. — **Chowdhary R.**, The Oinwāras of Mithilā. — **Mishra S. V.**, A Report on Dhobādiha Rock Carvings. — **Singh M. M.**, Life in the Buddhist Monastery during the 6th century B. C. — **Singh R. S.**, Homeland of the Aryans. — **Banerjee P.**, A Note on the Antiquity of the Linga Worship in India. — **Sinha B. P.**, The Kautilian State and a Welfare-State. — 3. **Agrawala R. C.**, Vaiṣṇavite Gleanings from the Mediaeval Inscriptions of Mārwār. — **Sharma R. S.**, Superstition and Politics in the Arthaśāstra of Kautilya. — **Vidyarthi L. P.**, Origin and Development of the Gayawal. — **Prakash B.**, The Abhīras, Their Antiquity, History and Culture. — **Sinha B. P.**, The King in the Kautilian State. — 4. **Askari S. H.**, Indo-Persian Relation in the Age of the Great Mughals. — **Sachchidananda**, The Morung and the Dhunkuria. — **Bhattacharya**, The Cult of Brahmā. — 41. 1955. 1. **Agrawala R. C.**, Goddess Worship in Ancient Rājasthāna (up to the 10th century A. D.). — **Bhattacharya T. P.**, The Cult of Brahmā (contd.). — **Majumdar R. P.**, A Dark Chapter in the History of Bengal. — **Iha Balabhadra**, Village in Ancient India.

The Journal of the Polynesian Society (Wellington).

62. 1953. 4. **Handy Cr. E. S.** and **Pukui M. K.**, The Polynesian Family System in Ka-'U, Hawai'i. — **Laxton P. B.**, A Gilbertese Song. — **Kennedy D. G.**, Land Tenure in the Ellice Islands. — **Rawcliffe D. A.**, The Language of Ugi. — **Thompson R. H. T.**, Maori Affairs and the New Zealand Press. — **Kelly L. G.**, Whare-Taewa Pa, Mercury Bay, 1952. — **Phillipps W. J.**, Further Notes on Southern Patu. — **Skinner H. D.**, Stratification at Long Beach, Otago. — **Phillipps W. J.**, An old Tomb from Lake Rotoiti. — **Roth G. K.**, Model Spirit Houses from Fiji. — **McCully H. S.**, In Quest of Rauru. — 63. 1954. 1. **Roberts R. G.**, Mind over Matter — Magical Performances in the Gilbert Islands. — **Pathy V. L.**, Are there Linguistic Affinities between Maori and Kannada? Some Reflections. — **Phillipps W. J.**, Notes on Patu in the Dominion Museum. — **Ross A. S. C.**, Comparative Philology and Polynesian Studies. — **Carreyett R. A.**, Some Physical Characteristics of the Polynesians and their Possible Relationship to other Racial Types. — **Danielsson B.**, Contributions to Marquesan Archaeology. — **Turbott I. G.**, *Portulaca* — a Speciality in the Diet of the Gilbertese in the Phoenix Islands, Central Pacific. — 2. **Firth R.**, Anuta and Tikopia: Symbiotic elements in social organization. — **Cammann Sch.**, Notes on Ivory in Hawaii. — **Lockerbie L.**, Stratification in Otago Archaeological Sites. — **Palmer G. B.**, Tohungaism and Makutu. Some beliefs and practices of the present day Maori. — **Marshall D. S.**, An Authentic Austral Islands *Tiputa*. — A Maori drinking cup also used in Otago. — 3-4. **Phillipps W. J.**, European Influences on *Tapu* and the *Tangi*. — **Vaea Hon.** and **Straatmans W.**, Preliminary Report on a Fisheries Survey in Tonga. — **Duff R.**, An Ethnographic Excursion to the Mountain Province of Luzon, Philippines. — **Marshall D. St.**, The Seabrook Adze. — **Phillipps W. J.**, Notes on two East Coast Carvings. — 64. 1955. 1. **McCreary J. R.**, Maori Age Groupings and Social Statistics. — **Hye-Kerkdal K.**, The Secret of the Jumping Stick. — **Nayacakalou R. R.**, The Fijian System of Kinship and Marriage. — **Craighill Handy E. S.** and **Kawena Pukui M.**, The Polynesian Family System in Ka-'U, Hawai'i.

The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (London). 84 1954. 1-2.

Firth Raymond, Social Organization and Social Change. — **Evans-Pritchard E. E.**, The Meaning of Sacrifice Among the Nuer. — **Alport E. A.**, The Mzab. — **Stevenson H. N. C.**, Status Evaluation in the Hindu Caste System. — **Tait David**, Konkomba Sorcery. — **Groves Murray**, Dancing in Poreporena. — **Roth G. K.**, Housebuilding in Fiji. — **Kenyon Kathleen M.**, Excavations at Jericho. — **Vallois Henri V.**, Neandertals and Praesapiens. — **Genovés Santiago**, The Problem of the Sex of Certain Fossil Hominids, with Special Reference to the Neandertal Skeletons from Spy. — **Roberts D. F.**, The Cretans. A Geographical Analysis of some Aspects of their Physical Anthropology. — **Allison A. C.**, **Ikin Elisabeth W.**, **Mourant A. E.**, Further Observations on Blood Groups in East African Tribes.

The Memoirs of the Institute for Oriental Culture (Tokyo). 1954.

5. Tsukishima K., A Study of Peasant Personality. — Hanamura Y., Land Reform in Anetai-mura. — Sekino T., The Fundamental Basis of General Production under the Yin Dynasty. — Nakane C., On Tibetan Chronology. — Niida N., The Comparison of Annamese Inheritance Law under the Lê Dynasty and Chinese Law, etc. — Kobori I., The Making of Geography in Modern China. — Niida N., The Ching-fa hsü-chih in the Text of Yung-lo ta-tien. — Egami N., The Excavation of Ancient Tombs in a Sand Depression near Pai-ling Miao, Inner Mongolia. — Yamamoto T., Annotated List of Annamese Books in the Library of the Société Asiatique (Paris). — 6. Tarô Obayashi, On Terraced Cultivation in Assam.

The Sarawak Museum Journal (Singapore). 6. 1954. N. S. 4.

Jamuh G., Borneo Native Food Preserves. — Evans I. H. N., More Dusun Riddles. — Nyandoh R., Two Land Dayak Stories. — Geddes W. R., Land Tenure of Land Dayaks. — Nyandoh R., Land Dayak Jungle Cutting. — Aichner P., How the Melanaus Were Partly Extirpated. — Unjah W., The Stone of Demong. — Harrison T. and Leach D. L., The Usun Apau Uplands. — Miller R. W. R., The Uplands of South-East Asia.

The South African Archaeological Bulletin (Claremont, Cape Town).

9. 1954. 36. Bond G. and Clark J. D., The Quaternary Sequence in the Middle Zambezi Valley. — Walton J., South West African Rock Paintings and the Triple-Curved Bow. — Mason R., Notes on the Later Stone Age in South West Africa. — 10. 1955. 37. Malan B. D., The Archaeology of the Tunnel Cave and Skildergat Kop, Fish Hoek, Cape of Good Hope. — Willcox A. R., The Shaded Polychrome Paintings of South Africa, their Distribution, Origin and Age. — Wilson A. L., Wilton Material on the Natal Slopes of the Drakensberg. — Brain C. K. and Mason R. J., A Later African Chelles-Acheul Site near Nakop, South Kalahari. — Mason R. J., Note on the Recent Archaeology of the Scherz Basin, Brandberg. — 38. Howell F. C., A Preliminary Note on a Prehistoric Donga (MacLennan's Donga) in Central Tanganyika. — Cooke C. K., The Occurrence of the Bored Stone in the Magosian Industry, and some unusual Magosian Implements from the Khami Area of Southern Rhodesia.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap (Leiden).

71. 1954. 4. Köbben A. J., Eigendom en bezit van land bij de Agni. — 72. 1955. 2. Brummelkamp J., Een eeuw goudwinning in Australië. — 3. Prins A. H. J., The geographical Distribution of the North-eastern Bantu Population.

Trabajos y Conferencias (Madrid). 1954 5.

Hernández M. y Sánchez Barba, Conceptuación social del indio en el siglo XVIII.

Ur-Schweiz (Basel).

18. 1954. 4. Kasser R., Yverdon à l'époque de La Tène. — 19. 1955. 2. Laur-Belart R., Das Römerhaus von Augusta Raurica.

Wiener Völkerkundliche Mitteilungen (Wien).

2. 1954. 2. Bokelmann H., Kulturphilosophische Aspekte ethnologischer Forschung. — Riad M., Funerary Rites and Customs among Modern Egyptians. — Kronenberg A., Völkerkundliche Forschung in Tibesti 1954. — Hohenwart-Gerlachstein A., Some Problems of Megalithic Culture in Ancient Egypt. — Kaneko N., Zum Problem der ältesten japanischen Musik. — Manndorff H., The Social Structure of a Dravidian Village. — Stiglmayr E., Schamanismus bei den Negritos Südostasiens I. — Ansari G., Muslim Caste in India. — Haekel J., The Concept of a Supreme Being among the Northwest-Coast Tribes of North America. — Mais A., Aufgaben der volkswissenschaftlichen Archäologie. — Fuchs H., Bericht über eine Studienreise nach den Pelagischen Inseln und Pantelleria. — Blaha H., The Lapps North and Northwest of the Kultsjön-Lake. — Graf W., Österreichs Anteil an der musikethnologischen Forschung. — Drobac E., Das medizinische Denken der Naturvölker. — 3. 1955. 1. Fürer-Haimendorff Chr. v., Changes in the Authority System of a Deccan Tribe. — Manndorf H., Problems of Fundamental Education in South Indian Villages. — Stiglmayr E., Schamanismus der Negrito Südostasiens II. — Haekel J., Bestattungsbräuche und Totenerinnerungsmale bei den Indianern Nord-

westamerikas. — **Katz F.**, The Causes of War in Aztec Mexico. — **Fuchs H.**, Die Dekoration der Cunany-Keramik. — **Blaha H.**, Bemalte Hausmauern in Negerafrika. — **Loebel W.**, Einige Beobachtungen über religiöse Anschauungen bei den Mada und Sulgo der Mandaraberge (westliches Zentralafrika). — **Riad M.**, Some Observations of a Fieldtrip among the Shilluk. — **Abdel Rasoul K.**, Zar in Egypt. — **Hchenwart-Gerlachstein A.**, The Legal Position of Women in Ancient Egypt. — **Hirschberg W.**, Kultureinflüsse Meroes und Napatas auf Negerafrika.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien). 52. 1953.

1-2. **Thausing G.**, Die Religion der Ägypter. — **Vycichl W.**, Das Alter der kanarischen Kultur. — **Friedrich J.**, Phönizische Namen in kyprischer Silbenschrift. — **Brandenstein W.**, Die Abstammungssagen der Skythen. — 3-4. **Vycichl W.**, Der Umlaut in den Berbersprachen Nordafrikas. Eine Einführung in die berberische Sprachgeschichte. — **Duda H. W.**, Altaistik und Turkologie. — **Poppe N.**, Stand der Kalmückenforschung.

Zaire (Bruxelles). 9. 1955.

1. **de Liz Ferreira A. J.**, Some Notes on the Thonga Culture. — **de Sousberghe L.**, Forgerons et fondeurs de fer chez les Ba-Pende et leurs voisins. — 2. **de Rop A.**, Lilwa-beeldjes bij de Boyela. — **Merriam A. P.**, Musical Instruments and Techniques of Performance among the Bashi. — 3. **Comhaire J.**, Enseignement féminin et mariage à Lagos, Nigéria. — **Bervoets St.**, Hina-Pay. Enige spreekwoorden van bij de Zande. — **Lecoste B.**, Le système de parenté des Ngwana. — 4. **de Sousberghe L.**, L'étude du droit coutumier indigène. Méthode et obstacles. — **Reisdorff G.**, Kenya 1951. — **Douglas M.**, Social and religious Symbolism of the Lele of the Kasai. — **Meeussen A. E. et Lecoste B.**, Systématique des termes de parenté Ngwana. — **de Heusch L.**, Marcel Mauss et l'« Essai sur le Don ». — 5. **Verly R.**, La statuaire de pierre du Bas-Congo (Bamboma-Mussurongo). — **van Bulck G.**, L'Ancien Congo d'après les archives romaines. — 6. **Lamal Fr.**, Considérations critiques sur des récents travaux de démographie congolaise. — 7. **Verly R.**, Le « Roi divin » chez les Ovinbundu et les Kimbundu de l'Angola. — **Coupez A.**, La linguistique et le statut des langues africaines.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden). 104. N. F.

29. 1954. 2. **Friedrich J.**, Alaska-Schrift und Bamum-Schrift. — **Lüddeckens E.**, Herodot und Ägypten. — **Brunner-Traut E.**, Der Katzenmäusekrieg im Alten und Neuen Orient. — **Jirku A.**, Zu einigen Personennamen in Syrien. — **von Mzik H.**, Die Schilderung der Schlacht zwischen Alexander dem Großen und dem Inderkönig Poros in Firdousis „Königsbuch“. — **Roemer H. R.**, Vorschläge zur Sammlung von Urkunden zur islamischen Geschichte Persiens. — **Kirfel W.**, „Joint-marks“ im alten Indien. — **Hensgen H.**, Das Verhältnis des Amarasimha zu Kālidāsa, dargestellt an einer Untersuchung des Kumārasambhava 1-8. — **Deny J.**, Le nom de mardi en osmanli. — **Benzing J.**, Tschuwassische Forschungen. — **Heissig W.**, Ein mongolischer zeitgenössischer Bericht über den Ölöteneinfall in Tibet und die Plünderung von Lhasa 1717. — **Haenisch E.**, Der Zensor. Tao und Amtsauftrag. — **Benl O.**, Das japanische Kettengedicht. — **Kähler H.**, Ausdrucksformen des Denkens in indonesischen Sprachen. — 105. 1955. 1. **Drower E. St.**, The Sacramental Bread (Pihtha) of the Mandaeans. — **Pritsak O.**, Die Oberstufenzählung im Tungusischen und Jakutischen.

Zeitschrift für Ethnologie (Braunschweig). 79. 1954. 2.

Koch G., Das gegenwärtige Ergebnis des Kulturwandels bei den Tonganern und die Ursachen dieser Entwicklung. — **Manker E.**, Zur Frage nach dem Alter der Renzucht. — **Fettweis E.**, Geometrische Erkenntnisse aus der griechischen und vorgriechisch-orientalischen Wissenschaft in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern. — **Suter K.**, Der Hausrat im Touat (Südägyptische Sahara). — **Balser Ch.**, Der geflügelte Brustschmuck und seine Entwicklung in Costa Rica. — **Hissink K.**, Frobenius Expedition 1952-1954 nach Bolivien. — **Küppers G. A.**, Rosalienfest und Trancetänze in Duboika, Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland. — **Findeisen H.**, Einiges über die Jagd bei den westlichen Tungusen. — **Becher H.**, Bericht über den XXXI. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in São Paulo vom 23. bis 28. August 1954. — **Findeisen H.**, Ethnographische Bemerkungen zu Thiels „Sowjet-Fernost“. — **Koppers W.**, Professor Pater Wilhelm Schmidt †. Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes. — **Trimborn H.**, Richard Thurnwald. †.

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte (Köln). 6. 1954. 4.

Lanczkowski G., Die chubilghanische Sukzession. — **Plazikowsky-Brauner H.**, Über die Religion der Abessinischen Kuschiten.

